15.1.244

15.R.1.

Digitized by Google

TRACTATUS
DUO
DE SPE, ET CHARITATE
IN 2. 2. D. THOM.

PHILIPPO QUINTO
HISPANIARVM REGI
CATHOLICO, ET AMERICÆ
IMPERATORI.

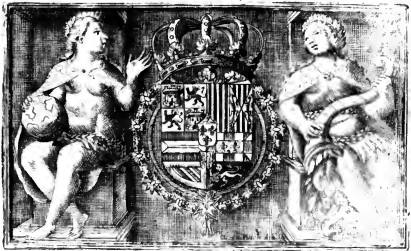
Anno  1703.

AVCTORE.

R. P. Fr. *FRANCISCO PALANCO,*
Campo-Regalenſi, Sacri Minimorum Ordinis S. Theologiæ Lectore Iubilato, Archiepiſcopatus Toletani Synodali Examinatore, & Supremi Fidei Senatus cenſore ex munere.

MATRITI. Ex Officina Lucę Antonij de Bedmar, & Narvaez, Regię Camerę Oſtiarij, & Regni Typographi.

Digitized by Google



INVICTISSIMO D.N.D.
PHILIPPO V.
HISPANIARUM
POTENTISSIMO REGI,
ET AMERICÆ IMPERATORI.

NVTABAT (POTENTISSIME REX) & hærebat mens, adverſantibus agitata cogitationibus, dum opus hocce Theologicum M.ti V.tae ſacrum facere dictitaret. Verebar in primis, ne intempeſtivum, ne incongruum cenſeretur obſequium; de hinc, & maximè, propriæ puſillitatis conſcius, ne temeritati verteretur, licèt ſpeciem ſummiſsi muneris

Digitized by Google

præſeferret. Sed vicit hos ſcopulos grati animi affectus,& impulſus. Haud fas eſt enim ignorare,quo minus obliviſci, quantum Chriſtianiſsimis Regibus, quorum hereditario Sanguine, & Iure fulget V.ræ M.tas debuerit noſtra Minimitana Familia, tantorum nempè Regum infans nutrita favore,excepta hoſpicio,Patrocinio fulta, fundata cœnobijs, dotata redditibus, ditata muneribus. Mitto plura, quę ſigillatim recenſere non aliud, quam hiſtoriam texere eſſet; vel quia cunctis pervia, vel quia Maieſtatem pluribus alloqui haud decet; contentus meminiſſe, quod ſuffragantibus apud Leonem X. Pontificem Maximum Franciſco I. ac ſibi chariſsima claudia Regina, necnon Aloyſia de Sabaudia eiuſdem Regis Franciſci Genitrice fauſtiſsima, verèque regia, & profuſa largitate tanto cultui expenſas ſuppeditantibus, SS.N Paulitanus Parens Sanctorum calculo adſcriptus eſt, & Cœleſtis Patriæ civis glorioſè decretus; cauſam Regiæ devotioni præbente, quod præmemorata Claudia Regina, coram noſtri Ordinis tunc Generali, ac alijs nobilibus perſonis, emiſſo voto, quod ſi gratiam pro maſculo aſſequeretur, (verbis vtor Bullæ Canoniz.) in B. Patris honorem Franciſci nomen ei imponeret, fulgentiſsimum puerum in lucem edidit, illique

iux-

iuxta votum Franciſci nomen imponi fecit. Satis ſunt monimenta iſta POTENTISSIME REX, vt tanti Parentis Filium, Minimorum licèt minimum, gratitudo impulerit, libertate penè adempta, vt opus hoc M.^{ti} V.^{rę} litandum decerneret. Nec enim iam vereor intempeſtivi cenſuram obſequij, aut muneris importuni: Fateor namque bellorum tempora arma potius condecere, quam litteras; ſed quid ni, ſi poſtquam belligera Pallas glorioſis triumphis V.^{rę} M.^{ti} arridet, & trophæis, litterarijs obſequijs plaudere incipiat placida ſemper, & Sacra Minerva. Nec diſſonat Theologiæ Sacræ Facultas, cuius fructus libatur pro munere; quid enim hæc profitetur, niſi Catholicam Fidem adverſus hæreticorum errores, & argutias intellectualibus tueri Armis, ſuoſque Profeſſores ad hæc monſtra debellanda mutuis congreſionibus exercere, ac veluti ſtrenuos milites præmunire; hic ſanè ſcopus præcipuus huius operis, qua theologici: Cur autem id maximè non arrideat Catholiciſsimo Principi, fidei zelo flagranti, dum Religionis Catholicæ tuendæ, & propagandę cauſa, adverſus hæreticorum auſus, ſuorum Hiſpanorum avitos animos, armorum ſtridore, militię congreſsibus, omnique bellico apparatu excitare, & ad glorioſa tro-

phæa

phæa genlales, & patrios ſpiritus ſuſcitare cō natur? Nec materies, de qua litatum opus diſſe- rit, importuna, imò M.[ti] V.[ræ] fœliciter omino- ſa videtur, SPES nempè, & CHARITAS. SPES quidem, quæ cum virtus quædam ſit agreſiva, arduorum victrix, & ad Cœleſte Reg- num ope divina pro corona promerendum aſpi- rans, V.[ræ] M.[tis] vere Regium adumbrat ani- mum, quem non niſi Cœleſtis Numinis ope fretum, Orbis, ſine exemplo his ſæculis pervio, Auguſtiſsimo avulſum ab Hymeneo, Terras, Mariaque intrepide calcantem, longè diſsita luſtrantem Regna, tumentes debellantem hoſ- tes, de ipſiſque victritia ſigna reportantem, non ſine ingenti ſtupore, ſuſpexit, ne dicam pa- vore, eo nempè ſcopo, vt ingentia, ac poten- tiſsima Regna, quę vti hæreditario iure pro- pria, V.[ræ] M.[tis] ęquiſsimo Imperio iam liben- tiſsime colla ſubdiderant, heroicis facinoribus, & glorioſis meritis, in propriam aptarentur no- biliori iure Coronam, talique meritò gloriari poſſent, & amantiſsimo Principe, qui pro eorum tutela nullis non delicijs cederet, nullis non ſe diſcriminibus, & laboribus daret. CHARI- TAS necnon, quæ virtutum Regina omnium ac Imperatrix eſt, quæque animo, cui ſemèl in- ſederit, cunctiſque eius viribus, & potentijs ſua-

vi

vi dominatur, & pacato impulſu, non terrenti, minacivè imperio; zelo ſolum fortis, & terribilis adverſus Dei hoſtes, & verę Chriſti paci infenſos, V.^{tre} M.^{tis} idæam adamuſim exprimit, qui virtutum omnium cumulo decoratus, ſtipatus agmine, Hiſpanicis potius cordibus, quam cervicibus, amore, quam terrore, dominaris fœliciter; ſolum armatus adverſus Catholicę inimicos fidei, & Europeę, id eſt Chriſtianę pacis oſſores. Quod iam in primordijs experta Hiſpania noſtra, quam ſibi non auguretur in futurum ſub tanto Principe gloriam? Sed adhùc deterrebat puſillitatis propriæ conſcientia, indeque maximè trepidabat temeritatem incurrere, ſi tanta coram Maieſtate auderet propria libare manu, quod iam ſacraſſet cordis affectu. Mediatorem proptereà ingenium excogitavit, qui munus valoraret, dum offerret, quo neminem V.^{tre} M.^{ti} magis propinquum, propriæ puſillitati propicium magis haud facile invenire fuit; cuique longè gratius obſequia, & grates V.^{tre} M.^{ti} deferre, quam accipere eſſet. Per cuius manum, accipiat, (rogo ſupplicitèr, & ſpero fidentèr,) V.^{tra} M.^{tas} à ſervulo minimo, affectu haud minimo ex præcordijs offerente de proprij ingenioli penu munuſculum iſtud; dum interim à Supremo Numine flagitare non ceſſat, vt dies

V.^{tra}

V.^tæ M.^ti ſuper dies Regis adijciat, & annos eius vſque in generationem, & generationem, vt ad maiorem Nominis Chriſti gloriam, hoſtilibus quamprimum devictis inſidijs, tota deinde Eccleſia in pace compoſita, adverſa Regna Chriſti fœderare poſsit Imperio, Barbararum Gentium infidas cervices ſuaviſsimo eius fidei iugo colla ſubducere, & pecudes aberrantes in caulam domini congregare. Sic V.^tæ M.^ti precatur.

Minimorum minimus Alumnus,

Fr. Franciſcus Palancь.

EMINENTISSIMO DOMINO

D. LVDOVICO EMMANVELI PORTOCARRERO,

S. ROMANÆ ECCLESIÆ CARDINALI EPISCOPO Paleſtrino, Almę Toletanę Eccleſię Hiſpaniarum Primatis Archi-Præſuli, Protectori Hiſpanię, Magno Caſtellę Chancellario, in Supremo Status Senatu à Conſilijs Catholicę Maieſtatis, Hiſpanię nuper Gubernatori, Regiæ Cohortis Præfecto, &c.

QVIBVS de cauſis (EMINENTISSIME DOMINE) Tui Patrocinium, & mediatricem manum ambierim, compendio iam in ſuperiori præmiſsi ad Catholicam Maieſtatem. Nunc eaſdem, ſemotis eloquentię fucis, brevi exponam; qui nimirum ſcitè noverim, Em.tiæ V.træ ingenuiſsimum genium ſincerò potius delectari alloquio, quam multiloqua, & arte licèt comptiſsima Oratione; cui nempè in omnibus, quibus cum agit, non apparientiam, ſed veritatem; non ſpeciem, ſed rem ipſam; non fulgorem, ſed valorem; non faſtum, ſed fundum introſpicere cura eſt. Nec mirum, quandoquidem Pontificio munere clarus, Sacrę adeò Dignitati, in Summo illo veteris Legis Sacerdote adumbratę, affatim reſpondens, ipſius Rationale, cuius in centro VERITAS exarata erat, imo pectore geris. Atque indè illa in promovendis ad Eccleſiaſticas Dignitates ſingularis, & nunquam fraudata votis rectitudo, & dexteritas. Plaudet ſanè Toletana Diœceſeos, & Eccleſia, quod vnquam ita meritis reſponderint munia, onera humeris, benemeritis Dignitates; ſed quid mirum, ſi fœlici ſorte talem meruit nanciſci Paſtorem, qui non iudicet ſecundum faciem, ſed intueatur cor; id eſt, qui non favoris aura, non aſſentationis lenocinijs, non affectatis meritis, ſed ſola veritate, & iuſtitia paſcatur, & paſcere curet oves. Hinc rurſus flagrantiſsimus ille iuſtitię zelus, & ſitis impatiens, qua ex ſubditis neminem proprios tranſilire terminos, alterius vè in meſem mittere falcem impunè permittis, cunctos continens legibus, & finibus proprijs, Eccleſiaſticę nempè diſciplinę acerrimus Cuſtos, & pacis ſervator. Nec tantus iuſtitię, & veritatis amor, Tibi debitam minuit vnquam lenitatem, ac clementię affectum; imò mira concordia, nemini non verus, manſuetus humilibus, tumentibus iuſtus ęquo iure celebraris Em.mæ Præſul. Hinc non immerito V.træ Em.tiæ aptati imitatione cenſuerim, quod divino Præſulum Paſtori cecinebat olim Re-

gius Pſaltes: *Propter veritatem ; & manſuetudinem ; & iuſtitiam deducet te mirabiliter dextera tua*; has enim propter virtutes, quas potiſsimum à primævis deſpondiſti Tibi, deduxit Te mirabiliter, non auſim dicere *Dextera tua*, ne modeſtiam, & veritatem ipſam, quam tantopere amas, offendam; abſit enim vt Tibi arrideat vox illa in Deuteronomio prohibita: *Fortitudo mea, & Potentia manus meæ fecit mihi virtutem magnam hanc*; memoraris imò cotinuo Domini Dei Tui, quoniam ipſe Tibi dat fortitudinem facere virtutem. Dicam ergo: *Dextera Dei* deduxit Te mirabiliter de illo Cœleſti in Terris Almę Tuę Eccleſię Choro, in quo venerando illi Cœtui, Pietate, & Sapientia nulli in toto Orbe ſecundo, ceù Carbunculus inter vernantes gemmas illuceſcebas; ad Romanam Curiam, in qua pro Catholica Maieſtate apud Supremum Eccleſię Præſulem Legatione fungeres extraordinaria; indè in Sicilię Æquiſsimum Proregem; indè in Eminentiſsimum S. Romanę Eccleſię purpuratum Collegam; indè in Almę Toletanę Diœceſeos digniſsimum Archi-Præſulem; atque indè, ne tanti Herois ſplendidum Iubar intra Eccleſiaſtici Ordinis metas conſiſteret, Catholici Regis exigente zelo, deduxit te in Supremum Status Senatum, in alioſque congreſus, vt rebus in arduiſsimis, Conſilio, ſuffragio, & opera tantę Monarchię Regimini incumberes. Indè demum deduxit Te mirabiliter Dei dextera, Alta Providentia, & Conſilio, ad arctiſsimum illud fretum, cujus tranſitum ſpectabat vniverſus Orbis, è quo pendula Europa, Hiſpania tremula, eventum omnes ſuſpenſis animis expectarent ne, an timerent, haud facile arbitrari poterat, aut diſcerni. Quid Tu (EM.ME PRINCEPS,) in tanto rerum diſcrimine? Vno dicam verbo: Verè PONTIFEX fuiſti, non iam ſolius Toletanę Diœceſeos, ſed totius Hiſpanicę, ac vaſtiſsimę Monarchię. PONTIFEX namque, vt vulgaris fert ethimologia vocis, ſonat, quod PONS FACTVS; factus nempè fuiſti firmiſsimus Pons, non qui, ſuper arenam edificatus, fluctibus cederet, ſed qui ſuper veritatem, & iuſtitiam, ceù ſuprà firmam fundatus petram, nullis vndarum impulſibus tremeret, vel nutaret; per quem Vniverſa Hiſpania noſtra, ſalva, ſecura, integra tranſiret de Rege in Regem, de Carolo II. fœlicis memorię, in Philippum V. auguſtę præſentię; per quem item Almus noſter Philippus tranſiret de Regno in Regnum, & de Regno ad Populum alterum. Quid iam mirum, ſi idem N. Almus Philippus, Te Vice Sui, veluti Hiſpanici Orbis Atlantem ſubſtituerit, vt tanti Principis in abſentia clavum regiminis teneres fœliciter? Quid, ſi in Solium, debellatis hoſtibus, triumphans glorioſè reverſus, ad arcana eiuſdem regiminis, Te conſule intimo vti voluerit? Quid quod Regiæ ſuæ cohorti præfecerit? En iam EM.ME PRINCEPS, cauſas, quibus Te apud Regiam Maieſtatem Patronum, & Mediatorem interpellaverim. Si nempè, vt manus valoraret obſequium, nam iuxta tritum Philoſophorum effatum, creſcit munus ex dignitate offerentis; quis tantarum dignitatum chariſmatibus inſignitus? Quis tot ſtematibus decoratus? Quis iam de Regia Maieſtate benemeritus magis? Si

rur-

rurſus Mediatorem oportet eſſe Maieſtati propinquum; quem magis Almo noſtro Philippo V. cominùs aſsiſtere decet, quam quem eę virtutes ornant, quibus Principis Maieſtatem, vt proſpere regnet, præditam voluit Angelicus ſemper Thomas? At, quę illę ſunt? *Secundum litteram noſtram,* (reſpondet, exponens memoratum Regij Pſaltis effatum) *ad hoc vt Rex poſsit proſperari, debet habere tria, ſcilicet, veritatem, manſuetudinem, & iuſtitiam. Veritatem vt ei credatur; manſuetudinem, vt diligatur; iuſtitiam, vt vnumquemque in ſuo iure conſervet.* Nonne, EM.ME PRINCEPS tres iſtę ſunt, quas ab incunabulis Tibi vinculaſſe præmonui? Iure ergò propinquitatis merito Te Mediatorem apud Regiam Maieſtatem adſcivi. Alia demum cauſa fuit, quia neminem mihi propicium magis; quem nempè tot benevolentię ſignis, tot beneficientię favoribus cumulaſti, vt iure de tanta ſperare poſsim benignitate, haud quidquam humiliter flagitanti negaturum. Ea propter (EM.ME PRINCEPS,) ex minimo ſervulo non dedigneris accipere, & Regię Maieſtati delibaré pro munere, hunc proprij litterarij laboris, & ingenioli fœtum, ſiquidem è propria vena deformem, ex tali Patrocinio iam ſpecioſum; vt enim aiebat Archidamus: *Filium intellectus, non tàm agnata pulcritudo exornat, quàm ſub propitio ſidere fuiſſe exortum.* Sic præſidenter ſperat, & Em.tia V.tra, Neſtorianos à Supremo Numine exoptat annos, in miſerorum, & egentium dulce levamen; in Almę Toletanę Diœceſeos, & Eccleſię ſolatium, & Romanę ornamentum; in totius Hiſpanię Splendidum iubar, in maiorem denique Dei Honorem, & Gloriam.

Eminentię Veſtrę

Adictiſsimus cliens, & humilimus ſervus.

Fr. Franciſcus Palanco.

Digitized by Google

SVPERIORVM LICENTIA.

NOS Fr. Petrus Eugenius de Camargo, Sacrę Theologię Lector Iubilatus, Archiepiſcopatus Toletani Synodalis Examinator, & in vtraque Caſtella Minimorum Corrector Provincialis, R. P. Fr. Franciſco Palanco, Noſtrę Provincię Theologo, ſalutem.

Viſis RR.P.N.Fr.Ioſeph Gſch, Lectoris iubilati, Sãctę Inquiſitionis Senatus Qualificatoris, & totius Ordinis Minimorum Generalis Correctoris, patentibus Litteris, datis Pariſis die 24. Decembris, Ann. 1701. quibus tibi Licentiam impartitur typis mandandi Librum, cuius titulus eſt: *Tractatus duo de Spe, & Charitate in 2. 2. D. Thom.* Noſtroque arbitrio committit duos deputare Theologos, qui prædictum opus revideant, tenore præſentium ad id deputamus RR. PP. Fr. Melchorem de las Yeguas, & Fr. Chriſtophorum Gutierrez, Sacrę Theologię Lectores Iubilatos, quorum Approbatione præmiſſa, quantum ad nos attinet, facultatem impendimus, vt præfatum opus publicæ luce donare poſsis. Datum Matriti, in hoc Noſtro S. Marię de Victoria Conventu, die 20. Menſis Februarij, ann. 1702.

Fr. Petrus Eugenius de Camargo.
Correct. Provincialis.

Fr. Ioannes de Monteya.
Collega, & Secretarius.

APPROBATIO ORDINIS.

IUCUNDE optemperantes Iuſsioni RR. P. N. Fr. Ioſephi Gſch, Lectoris Iubilati, Supremi S. Inquiſitionis Senatus integerrimi ex munere cenſoris, quondam Provincię Valentinę Ordinis Minimorum Provincialis, nunc verò totius Religionis Correctoris Generalis, & ad id ſpecialiter deputati per R. adm. P. N. Fr. Petrum Eugenium de Camargo, Sacrę Theologię Lectorem Iubilatum, Archiepiſcopatus Toletani Synodalem Examinatorem, & huius vtriuſque Caſtellę emeritum Provincialem, præclariſsimum opus, cui titulus eſt: *Tractatus duo de Spe, & Charitate in 2. 2. D. Thom.* quod in publicam lucem parat R. admodum P. Fr. Franciſcus Palanco, eiuſdem Ordinis Lector Iubilatus, olim in Salmanticenſi Minimorum Collegio Sacræ Theologiæ primarius, ac Studiorum Regens, Sanctæ Inquiſitionis Supremi Senatus Qualificator, & Archiepiſcopatus Toletani Examinator Synodalis, ingenti deſiderio per legendum, ſuſcepimus, nec ſine magno animi gaudio revidimus hunc Secundum Tomum in 2. 2. D. Thomę. Verè vtrumque aureum dexerimus. Et evulgato primo *Æneid. 6.* ſecundus typis deſtinatur, vt Canat Virg. *Primo avulſo, non deficit alter aureus, & ſimili fondeſcit Virga metallo.* In hoc opere non minus gravi, quam ſubtili, invenimus, ex Concilijs, SS. que PP. multa deprompta, & præcipuè ex Angel. Magiſt. non modo do litteram (quam non nulli in diſtortos, & à præclara Præceptoris Angel. mente alienos ſoleot trahere ſenſus;) ſed limpidiſsimam veritatem, genuinumque ſenſum. Quem perdoctus Magiſter mira perſpicatia penetrat, maxima claritate enucleat, veri diſcipuli fide ſervata ſectatur, ac propugnat, nebuloſis interpretationibus procul fugatis. Quibus præditus attributis hic Sapientiſsimus Author, vti Natanael Iſraelita, verus re, & nomenclatura Thomiſta, in quo dolus non eſt, circa mentem D. Thom. merito omnibus videri debet. Quim obſit, quod in aliquibus ſententijs à communi Modernorum Thomiſtarum placito deviet: Quippè non novitatis ambitione, ſed *Cicer. ad Perus.* veritatis amore ducitur. Et in ſui præſidium Cicero in ſimili obius erit: *Reprehendent quod in vſitatas vias indagamus, tritas relinquamus. Ego autem, & me ſæpè nova dicere, videri intelligo, cum pervetera dicam, ſed inaudita pleriſque.* Haud diſfitemur, præclarum hunc M. ex auguſto Sapientiæ ſuę Theſauro nova, & vetera proferre, aſt nova immerito inveterata, aut vetera dilucide innovata pro ſui ingenij acumine ac fœlici

fœ-

fœcunditate; vt namque alebat Philo Hæbr. *Præclara ingenia multa innovant circa ſententias.* Sed Authori quid inde? Proſecto peculiaris laus, plauſus communis, ſi libeat pro ipſo Caſiodorum audire: *Cum multa trahas ab Antiquis, meruiſti placere de proprijs.* Liberum arbitrium, & gratiam fideli ſtatera ponderat. Et quæ ſunt naturę libero arbitrio reddit, quæ autem gratiæ, Deo ſuperne adiuvanti fidelitèr attribuit. Nec gratiam iniuſtè minuit, vt naturam plus iuſto extollat, nec liberum arbitrium inique negat, dum gratiæ neceſsitatem profitetur, & ſtrenue propugnat; ſed veram naturæ indigentiam detegit, vt gratię adiutorio ad ſuperna totaliter homo fidat. Omnia denique ſolidiſsima conſpicimus, authoritate, & ratione benè fundata, iudicium alta mente repoſitum, valida, ac fortia argumenta pro impugnandis contrarijs. Idque propter mirum hoc opus prælo, & cedro digniſsimum iudicamus; præſertim cum nihil Catholicę Fidei adverſum, aut Sanctis moribus diſſonum contineat, ſed veram, & ſecuram doctrinam Theologis maximopere profuturam. Sic cenſemus, ſalvo, &c. In hoc Matritenſi Verbiparę de la Victoria Conventu, die 30. Octubris, Anno 1702.

Philo Hæbr. lib. 1. de Vita Moyſis.

Caſiod. lib. 9. Epiſt. 31.

Fr. Melchior Perez Ortega,
S. Theologię Lector Iubilatus.

Fr. Christophorus Gutierrez,
Lector Theologię Iubilatus.

APPROBATIO RR. P. D. GASPARIS DE OLIDEN, Sacræ Theologiæ in Salmantina Accademia Profeſſoris, Nuntiaturæ Theologi Archiepiſcopatus Toletali Synodalis Examinatoris, Catholicæ Maieſtatis Concionatoris Regij, & in ſuo Clericorum Regularium S. Cayetani Conventu Præpoſito.

SELECTISSIMOS Tractatus Theologicos de Spe, & Charitate in 2. 2. D. Thomę Aquinatis à SS. & RR. P. Mag. Fr. Franciſco Palanco elaboratos, ex Commiſsione D.D. Nicolai Peralta, huius Curiæ Pro-Vicarij, avide excepi, adamuſsim evolui, attentè perlegi, & inveni ſuo dignos Authore, qualeſque ipſum egregium commendent Theologum. Quatuor velut characteribus reddi commendabilem cēſuit Eruditus è fœcundiſsima Societate Ieſu Scriptor Nicolaus Cauſinus. *Primò: Si Librorum Sacrorum, ſi PP. Orthodoxorum, & Decretorum Eccleſię accuratam habeat cognitionem. Secundò: Si prudenter, pie, fœliciter interpretetur viva voce, Scriptis Commentarijs, Concionibus. Tertiò: Si ſublimes Quæſtiones de Deo, & Angelis, & Chriſtianę Religionis Myſterijs, quæ ad Scholaſticam attinent, diſſertè, ſubtiliter, ſanctè, graviter enucleet. Quartò: Si Theologiam, quam Moralem vocant, de actionibus Chriſtianis licitis, vel illicitis, partim vi iudicij, partim longa lectione fuerit complexus: Si in huiuſmodi Quæſtionibus diſcutiendis ſolers ſit, & prudens.*

Cauſin. de Eloqu. Sacr. & Prophana, libr. 10. de Epidic. Orat. cap. 7. §. de Laude Theologi.

Hiſce Characteribus aſsignatum agnovimus, & commendavimus iam Authorem huius Operis quotquot in prælecta Sapientiæ Domo, Salmantino Athæneo, conſpeximus in eo, mira naturę atque ingenij fœlicitate, candore, facilitate, acumine, perſpicuitate, erga Sacros Libros perenne Studium, erga Orthodoxos Patres, Eccleſiæque Decreta accuratam, reverentem cognitionem, ſequelam: In Comentarijs, concionibus, decertationibus publicis Interpretem adeò pium, fœlicem, prudentem, Propugnatorem adeò indefeſſum, vt vim cum manſuetudine, Impetum cum parſimonia, cum candore vehementiam, vno ionxiſſe fœdere, aſsiduè miraremur. Sublimes Quæſtiones Scholaſticas de Deo, ipſius attributis, perfectionibus, de Trinitate, de Angelis, &c. diſſertè enucleaſſe: Morales diſquiſitiones circa actiones Chriſtianas, vi limatiſsimi Iudicij, diſcreta AA. lectione abſoluiſſe, otiosè retexeremus: Illis præſertim, qui in memorando illo Minervæ Theatro norunt, ſimilium Quæſtionum examina, acreſque

diſ-

diſcuſiones fidem exuperare, ac Palanci nomen, & acumen; vehementer ſuſpiratum, adhùc celebrari.

Verum quià teſte Oratio

Herat. in Art. Poet.

Segnius irritant animos demiſſa per aurem,
Quam quæ ſunt oculis ſubiecta fidelibus, & quæ
Ipſe ſibi tradit ſpectator;

Novari. tom. 1. Sacror. Elect. lib. 3. c. 9. n. 378.

Spectetur M. Palanco in ſuis Operibus cum Philoſophicis, tum Theologicis iam editis: *In Scriptione enim animi effigies, vt in ſigillo characteris*, patefit, ſcribebat meus Novarinus. In Quæſtionibus ſpectetur exuberans copia: In ſuppoſitionibus provida diſcretio: In referendis opinionibus accurata fidelitas: In definiendis Aſſertionibus dilucida conciſio: In probationibus ordinandis nervoſa ſubtilitas: In ſubterfugijs præcludendis obuia ſpeculatio: In oppoſitis diluendis gnava ſedulitas. Non fingit Adverſarios, quos feriat: Non diſimulat ardua, vt cludat: Non ſe convitiorum ſatellitio ſtringit, vt carpat: Non verboſo ancillantis ſaeundię ornatu moratur, vt tantum exhilaret.

Manil. lib. 3. Aſtron.

Ornari res ipſa negat, contenta doceri.

S. Ioan. Chriſoſt. Hom. 45 in Matth.

Inſequitur, reveretur SS.PP. Antiquos Theologos; ex RR. quos redarguit, non illudit tetrica contentione: Effert, honorat, memor animadverſionis Chriſoſtomi: *Cum audieris aliquem magnificantem Antiquos Doctores, proba illum qualis eſt circa ſuos Doctores; Si enim illos ſuſtinet, & honorat, cum quibus vivit, ſine dubio, & illos honoraturus fuerat, ſi cum illis vixiſſet.* Aureum iudicium! Quo incuſatur quiſquis, philautia cæcus, aliorum labores corrodit, maculat felis atramento: Quo nihil iniuſtius, & evidentius imperitiæ argumentum.

Terent. in Adelphis.

Homine imperito nunquam quicquam iniuſtius;
Qui niſi quod ipſe facit, nihil rectum putat.

Iure ergò ſpectandus in editis Operibus Auctor. In præſenti autem ſuprà ſpectationem ipſam neſcio, quæ ſplendeſcunt. Mitto quod ingenioſè de Spe diſſerit. De Charitate quæ ſpirat, non ingenij quantumvis fœcundiſsimi fœtus, ſed totius pectoris flammas, totius præcordij ſcintillas charitatis datas mireri cogimur. Sed neque aliter ſcribere de Charitate poterat alumnus Ordinis, filius flammiferi Parentis SS. Franciſci à Paula, cui per ſe, pro Inſtituto, Ordine, pro Obſervantiſsimis Filijs, CHARITAS, pro ſtemmate vnicè placuit. O Regium vexillum! Quo Nomine, & Profeſsione MINIMUS, MAGNUS commendatur Numine, Omine, ac ſtemate. Quàm temporaneè decantabat de eodem Paulano Seraphino meus Meazza.

Meazza in Extemporan. Poeſ. Part. 1. lib. 6.

In minimo nemo magnus, qui dicit, aberrat
A vero: Hic MAGNUS nam fuit in MINIMO.

In reliquorum Tractatuum myſteria penetrat Auctor ingenij pennis, ſpeculatur ſubtili acumine; Charitatis autem arcana manifeſtat quaſi ex munere, praxi, exercitio Profeſsioni conſentaneo.

Ovid. 5. de Triſtib.

Vix equidem credar; ſed cum ſint præmia falſi,
Nulla, ratam debet teſtis habere fidem.

Plin. in Paneg. Trajani.
Tertull. libr. de Fug. cap. 1
Phavorin. Philoſ. apud Aul. Gel. Noct. Attic. lib. 19. c. 3.

Diſſerui promiſcuè quod de Opere, de Auctore permiſsit commiſſa facultas: Nec minus conſideravi, quid Auctoris aures, & modeſtia pati poſsint, *quam quid virtutibus debeatur*. Commendavi Auctorem, quia ex Tertulliano: *Omnis rei inſpectio, Auctore cognito, planior.* Si exorbitantię inſimuler, admoneor à Phavorino, quod *turpius eſt frigide laudare, quam acerbius vituperare. Quoniam qui maledicit, & vituperat, quanti id acerbius facit, tàm maxima mole pro iniquo, & inimico ducitur, & plerumque propterea fidem non capit. Sed qui infœcundè, atque ieiunè laudat, deſtitui à cauſa videtur: Et amicus quidem creditur eius, quem laudare vult; ſed nihil poſſe reperire, quod iure laudet.*

Senec. Epiſt. 79.
Ovid. 4. de Ponto.

Celebravi virtutes, quibus vnquam tumuit ad faſtum, quaſque acceptas credidit, vt debito lucro in alios emitteret: *Et quia gloria vmbra virtutis eſt, etiam invitos comitabitur.* Maximè, cum creſcat laudata virtus, Ovidio teſte, & gloria immenſum calcar habeat. Vrgeat, cupio, Auctorem, vt ocius edat Opera, quę iam promiſsit, & Doctorum cohors edita iam vellet.

Hinc

Hinc iniuncto muneri paucis facio ſatis. Tractatus hos, nec ad vnguem devios ab Orthodoxa fide, à debita morum rectitudine, dignos eſſe publica luce, vuiformi omnium plauſu, ad perennem Auctoris memoriam, maximum ſui Religioſiſsimi Ordinis dacus, ſtudioſorumque optatum iubar, dulce pabulum. Sic ſubſcribo, ſalva in omnibus, &c. In Domo Sanctę Marię de Favore, Clericorum Regularium. Die 31. Ianuarij. An. Domin. 1703.

D. Geſpar Oliden, C.R.

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS el Licenciado Don Nicolàs Alvarez de Peralta, Proto-Notario Apoſtolico, Juez Incuria del Tribunal de la Nunciatura de Eſpaña, Teniente de Vicario de eſta Villa de Madrid, y ſu Partido, &c. Damos Licencia, por lo que à Nos toca, para que ſe pueda imprimir, è imprima vn Libro, eſcrito por el Reverendiſsimo Padre Fray Franciſco Palanco, Lector de Theologia, Calificador de la Suprema, y Examinador Synodal de eſte Arçobiſpado, de la Orden de Nueſtro Padre San Franciſco de Paula en eſta Corte, intitulado: *Tractatus duo de Spe, & charitate in 2. 2. D. Thom.* Por quanto de nueſtro orden ſe hà viſto, y reconocido no tener coſa contra Nueſtra Santa Fè, y buenas coſtumbres de ella. Dada en la Villa de Madrid, à ocho dias del Mes de Febrero, Año de mil ſetecientos y tres.

Lic. D. Nicolàs Alvarez de Peralta.

Por ſu mandado

Manuel de San Martin.

CENSVRA EX COMMISSIONE SVPREMI Caſtellæ Senatus lata à Reverendiſsimo P. M. Fr. Bernardo Cano, Ordinis Predicatorum Generali Magiſtro, Sanctæ Inquiſitionis Qualificatore, Archiepiſcopatus Toletani Synodali Examinatore, & in ſuo S. Thoma Matritenſi Collegiò Priore digniſsimo.

IUSSUS à Supremo, Regalique Caſtellæ Senatu; ſeriò atentè, & cum magna animi iucunditate, vidi, & acurata diſcuſione pervolui has Diſputationes Theologicas ſuper Secundam ſecundæ D. Thomæ, erga duas Virtutes Theologales, Spei, & Charitatis, quas maximo ſtudio, ſingularique ingenio, & ſubtilitate elaboravit Reverendiſsimus, ac Sapientiſsimus P. M. Fr. Franciſcus Palanco, ex per Illuſtri, ac Graviſsima Minimorum Familia Sancti Franciſci de Paula, &c.

Opus ſanè egregium, Laudatore Eloquentiſsimo potius indigens, quam Cenſore; ſuoque dignum Authore: Cuius doctrinam, & ingenij acumen iam diù veneratę ſunt præcipuæ, ac celebriores Noſtræ Hiſpaniæ Vniverſitates, Salmantina, & Complutenſis; & cuius Opera iam prælo excuſſa maximo plauſu ab omnibus celebrantur. Liber ergò iſte ſimilis, vt frater frati, alijs qui iam prælo ſudarunt, ita animum meum traxit, & aſtrinxit, vt merito Senecę illud vſurpare dabeam Lucij ſui Librum laudantis hiſcè verbis: *Tanquam lecturus ex commodo adaperui, ac tandem deguſtare volui; deinde blanditus eſt ipſe, vt procederem longius, tanta dulcedine me tenuit,*

&c.

ac traxit; vt illum; ſine vlla dilatione perlegerem. Hæc Seneca de Libro Lucilij, & eadem ego de iſto Libro.

Itaque opus hoc tanta claritate, & formalitate diſpoſitum, ſic mire perpolytum, & ex ſuis pldibus quadris firmiſsimè confectum, vtpotè iuxta Sancti Thomę Doctoris Angelici Doctrinam contextum reperi, vt de iſto Doctiſsimo Magiſtro, & Authore poſsit dici illud Gerſonis: *Scriptor noſter lucem ſequitur, & eam poſteris adminiſtrat.* Ob quod, & quia in hoc Libro nihil continetur fidei diſſonum, nihil veritati non conſonum, nihil bonis moribus non conſentaneum, iudico digniſsimum, vt hoc opus in lucem prodeat, in Doctrinę Sancti Thomę ſplendorem, & in magnam omnium vtilitatem. Sic cenſeo, &c. In hoc Conventu Sancti Thomæ Matritenſis. Die 6. Ianuarij, Anni Domini 1703.

Fr. Bernardus Canez
Magiſter.

EL REY.

POR quanto por parte de Vos Fray Franciſco Palaneo, Religioſo de la Orden de los Minimos de San Franciſco de Paula, ſe me repreſentò aviades compueſto vn Libro, intitulado *Tractatus duo de Spe, & Charitate.* Y porque deſeavades darle à la Imprenta, me ſuplicaſteis fueſſe ſervido concederos Licencia, y Privilegio para ello por diez Años; y que otra ninguna Perſona lo pudieſſe imprimir ſin vueſtra licencia. Y viſto por los del mi Conſejo, y como por ſu mandado ſe hizieron las diligencias, que en la Pragmatica, vltimamente hecha, ſobre la impreſsion de los Libros ſe diſpone, ſe acordò dar eſta mi Cedula. Por la qual os doy Licencia, y Facultad, para que por tiempo de diez Años, primeros ſiguientes, que han de correr, y contarſe, deſde el dia de la Fecha de eſta mi Cedula en adelante, Vos, ò la Perſona que tuviere vueſtro Poder, y no otra alguna, podais imprimir, y vender el dicho Libro, de que và fecha mencion, por el Original que ſe viò en el mi Conſejo, que và rubricado, y firmado al fin de Don Bernardo de Solis, mi Secretario, y Eſcrivano de Camara, de los que en èl reſiden, con que antes que ſe venda, ſe trayga ante los del mi Conſejo, juntamente con el dicho Original, para que ſe vea ſi la dicha impreſsion eſtà conforme à èl: Y traygais feè en publica forma, como por Corrector por mi nombrado, ſe viò, y corrigiò la dicha impreſsion. Y mando al Impreſſor, que imprimiere el dicho Libro, no imprima el Principio, y primer pliego, ni entregue mas de vn ſolo Libro, con el Original al Autor, à cuya coſta ſe imprimiere, y no otro alguno, para efecto de la dicha correccion, haſta que primero eſtè corregido, y taſſado el dicho Libro, por los del mi Conſejo. Y eſtandolo aſsi, y no de otra manera, pueda imprimir el dicho Principio, y primer pliego: En el qual ſeguidamente ponga eſta Licencia, y Privilegio, y la Aprobacion, y Erratas; pena de caer, è incurrir en las penas contenidas en la Pragmatica, y Leyes de eſtos mis Reynos, que ſobre ello diſponen. Y mando, que durante el tiempo de los dichos diez Años, Perſona alguna, ſin vueſtra licencia, le pueda imprimir, ni vender, pena que el que le imprimiere, aya perdido, y pierda todos qualeſquier Libros, Moldes, y aparejos que tuviere del dicho Libro; y mas incurra en pena de cinquenta mil maravedis. La qual dicha pena ſea la tercia parte para la mi Real Camara, y la otra tercia parte para el Juez que lo ſentenciare, y la otra para el Denunciador. Y mando à los del mi Conſejo, Preſidentes, Oydores de las mis Audiencias, Alcaldes, Alguaciles de la mi Caſa, y Corte, y Chancillerias; y à todos los Corregidores, Aſsiſtentes, Governadores, Alcaldes Mayores, y Ordinarios, y otros Juezes, y Juſticias qualeſquier, de todas las Ciudades, Villas, y Lugares de eſtos mis Reynos, y Señorios, que guarden, y cumplan, y hagan guardar, y cumplir eſta mi Cedula, y todo lo en ella contenido; y contra ſu tenor, y forma, no vayan, ni paſſen, ni conſientan ir, ni paſſar, en manera alguna. Dada en Madrid, à tres dias del Mes de Febrero de mil ſetecientos y tres Años. YO EL REY. Por mandado del Rey nueſtro ſeñor. Don Juan de Corral.

ERRA-

ERRATA SIC CORRIGE.

FOL. 25. col. 1. lin. 7.	amori, lege amari.
Fol. 41. col. 2. lin. 54.	amorem, lege amantem;
Fol. 46. col. 2. lin. 24.	amarem, lege amarer.
Fol. 58. col. 1. lin. 44.	exigir, lege erigit.
Fol. 69. col. 1. lin. 38.	eenemur, lege conemur.
Fol. 85. col. 2. lin. 25.	reguldò, lege regulando.
Fol. 106. col. 1. lin. 16.	collatorum, lege collatorem.
Fol. 122. col. 1. lin. 5.	cauſaliter, lege caſualiter.
Fol. 139. col. 2. lin. 1.	dolore, lege dolere.
Fol. 151. col. 2. lin. 37.	quam, lege quem.
Fol. 158. col. 2. lin. 48.	nos dele
Fol. 206. col. 2. lin. 32.	proverrendo, lege pervertendo.
Fol. 221. col. 1. lin. 11.	hos, lege hoc.
Fol. 225. col. 2. lin. 42	doctrinam, lege doctrina.
Fol. 280. col. 2. lin. 52.	imminentę, lege immenſę.
Fol. 287. col. 2. lin. 52.	directio, lege deiectio.
Fol. 301. col. 2. lin. 23.	Deum, lege Deus.
Fol. 321. col. 1. lin. 21.	in vota, lege in voto.
Fol. 361. col. 1. lin. 50.	nominamur, lege nominemur.
Fol. 361. col. 1. lin. 52.	reciperamus, lege reciperemus.
Fol. 388. col. 2. lin. 29.	inchoata, lege increata.
Fol. 447. col. 1. lin. 16.	concurrere, lege. comburere.
Fol. 508. col. 2. lin. 15.	ſurculum, lege ſurculus.
Fol. 568. col. 2. lin. 49.	ſequitur, lege requiritur.
Fol. 569. col. 1. lin. 30.	neceſsitas, lege libertas.
Fol. 591. col. 1. lin. 31.	eſt dele.

Liber hic, cuius titulus: *Tractatus duo de Spe, & Charitate*, his demptis mendis, ſuo exemplari correſpondet. Matriti die 13. Februarij, An. 1703.

Lic. D. Ioſeph Bernardo del Rio,
y Cordido.
Corrector General por ſu Mageſtad.

SVMA DE LA TASSA.

DON Bernardo de Solis, Secretario de el Rey nueſtro ſeñor; y ſu Eſcrivano de Camara, de los que reſiden en el Conſejo. Certifico: Que aviendoſe viſto por los ſeñores dèl, vn Libro, intitulado: *Tractatus duo de Spe, & Charitate*, compueſto por Fr. Franciſco Palanco, que con Licencia de dichos ſeñores hà ſido impreſſo, taſſaron à ſeis maravedis cada Pliego del dicho Libro; el qual pareçe tener ciento y ſeſenta y nueve Pliegos, ſin Principios, ni Tablas, que al dicho reſpecto, monta mil y catorze maravedis. Y à eſte precio mandaron ſe venda; y que eſta Certificacion ſe ponga al principio de cada Tomo. Y para que conſte, lo firmè. En Madrid, à diez y ſeis dias del Mes de Febrero de mil ſetecientos y tres Años.

Don Bernardo de Solis.

¶¶¶ IN-

INDEX QVÆSTIONUM, QVÆ IN HOC OPERE CONTINENTVR.

TRACTATVS SECVNDVS, de Spe Theologica.

QVÆST. 1. Quodnam ſit obiectum formale *quod* ſeù materiale primarium, aut primario terminatiuum ſpei theologicæ. fol.2.

Quæſt.2. An quis poſsit ſpe theologica ſperare alteri beatitudinem. fol.15.

Quæſt. 3. An, & quomodo diſtinguantur amor benevolentię, & concupiſcentiæ,& an per ſecundum poſsit quis amare bonum alteri. fol.35.

Quæſt.4. Quodnam ſit obiectum formale *quo*, ſeù motivum, cui initiitur ſpes theologica. fol.49.

Quæſt.5. Qualiter debeat eſſe poſsibile. bonum, futurum, & arduum obiectum ſpei. fol.63.

Quæſt.6. Quænam cognitio requiratur ad regulandum actum ſpei. fol.68.

Quæſt.7. Qualem certitudinem habeat ſpes theologica. fol.92.

Quæſt.8. Vtrum homo, cui facta eſſet revelatio abſoluta de ſua damnatione, poſſet,& teneretur ſperare. fol.104.

Quæſt.9. An habitus ſpei poſsit elicere alios actus præter ſperandi actum. fol.150.

Quæſt.10. Vtrum actus ſpei liceat inſtis, & congruat perfectis. fol.156.

Quæſt. 11. Vtrum poſsit dari ſpes acquiſita circa obiectum ſupernaturale. fol.165.

Quæſt.12. Quem ordinē habeat ſpes cū fide,& cum charitate. fol.168.

Quæſt.13. Vtrum in Animabus Purgatorij detur ſpes. fol.172.

Quæſt.14. An in beatis detur ſpes theologica,aut communiter dicta. f.180.

Quæſt. 15. de dono timoris, & in primis, quid, & quotuplex ſit timor. fol.215.

Quæſt. 16. An timor ſervilis ſit honeſtus, & à quo principio procedat. fol.226.

Quæſt.17. Quiſnam ſit primarius actus timoris filialis. fol.263.

Quæſt.18. Quid ſit deſperatio,an ſit peccatum, & quale, & vtrum poſsit eſſe ſine infidelitate. fol.292.

Quæſt. 19. De vitio præſumptionis. fol.312.

Quæſt.20. De præceptis pertinentibus ad ſpem,& timorem. fol.318.

TRACTATVS TERTIVS de Charitate.

QVÆST. 1. Quid, & quotuplex ſit amicitia in genere. fol.326.

Quæſt.2. An inter Deum, & creaturam intellectualem detur vera amicitia. fol.331.

Quæſt. 3. An charitas ſit amicitia. fol.346.

Quæſt.4. An ſit poſsibilis inter Deum, & hominem alia amicitia præter charitatem intra ordinem merè naturalem. fol.353.

Quæſt. 5. An charitas ſit aliquid creatum in anima, & an hoc ſit de fide. fol.366.

Quæſt. 6. An poſsit de potentia abſoluta Spiritus Sanctus vniri intrinſecè voluntati createę per modum charitatis, aut principij *quo* ad diligendum Deum. fol.383.

Quæſt.7. An voluntas ſine forma intrinſeca, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ poſsit elicere actum charitatis. fol.395.

Quæſt.8. An habitus charitatis cum voluntate concurrat partialiter, an verò ſit tota ratio agendi. fol.446.

Quæſt.

Quæſt. 9. An in peccatore detur forma radicans habitus fidei, & ſpei. f. 523.
Quæſt. 10. An habitus charitatis, vt tota ratio formalis agendi, cohæreat cum libertate voluntatis ad actum, & ad omiſsionem ipſius. fol. 532.
Quæſt. 11. An vrgente præcepto de actu charitatis, poſsit conſtitui poteſtas proxima ad illum per habitum charitatis. fol. 542.
Quæſt. 12. Vtrum charitas ſit virtus, & an ſpecialis. fol. 574.
Quæſt. 13. An amicitia humana ſit ſpecialis virtus. fol. 576.
Quæſt. 14. An ſola bonitas divina, & increata ſit obiectum motivum, aut terminativum charitatis. fol. 580.
Quæſt. 15. Quo pacto bonitas divina ſit obiectum formale motivum, aut terminativum charitatis. fol. 595.
Quæſt. 16. An charitas ſit fide perfectior, non ſolum moraliter, ſed phyſicè. fol. 607.
Quæſt. 17. An ſine charitate poſsit eſſe aliqua virtus, & an illa ſit forma virtutum. fol. 614.
Quæſt. 18. An charitas poſsit acquiri noſtris actibus. fol. 621.
Quæſt. 19. An iuſtus per actus remiſſos chariratis mereatur de condigno augmentum gratię, & charitatis, & qualiter. fol. 643.
Quæſt. 20. Quando detur augmentum debitum pro præmio actibus remiſſis. fol. 669.
Quæſt. 21. An charitas poſsit diminui. fol. 675.

AD

AD LECTOREM.

HABES iam, benignè Lector, Tomum Secundum in 2. 2. D. Thom. in quo de Spe, & Charitate, eę præſertim Diſputationes controvertuntur, quę maioris momenti apud Scholaſticos Theologos conſueverunt exagitari. In aliquibus moroſus nimis videar, ſed huius cauſam prolixitatis iam in priori Tomo Tibi expoſui; nunc verò monitum velim, quod ſi eam declinare placeat, haud difficile erit, nempè ſi in quolibet Aſſerto, prælectis potiſsimis fundamentis, quibus ab authoritate, & ratione illud comprobatur, prætermittas ſubtiliores evaſiones, quibus enervandis calamus per plures ſolet decurrere Paginas, & ſaltu quodam ad obiectionum ſatisfactionem prætervoles. Haud enim diffitear compendium amantibus faſtidioſas fore variarum evaſionum, & cogitationum ſubtilium multiplices opugnationes; ſed non deerunt valentiora ingenia, quibus ſuperficialis controverſiarum notitia non ſatisfacit, ſed comprehenſioni avidius aſpirant, & his pro poſſe obſequendum fuit. Monitum item té velim, plures in hoc Opere agitari diſſertationes, quę ad alios ſpectant Theologię Tractatus; diſſeritur enim de Spe, & timore filiali in Chriſto, & in Beatis, quod attinet ad Animę Chriſti perfectiones, & ſtatus beatitudinis cognitionem: Diſſeritur etiam de Lumine Gloriæ, ſub nomine habitus charitatis, an nempè ſit in anima quid creatum; an ſuppleri poſſit per divinum lumen intrinſecè vnitum, aut per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem; an ſit tota, vel partialis ratio videndi Deum; quibus decidendis dubijs, haud parum laborant Theologi de viſione Dei agentes: Diſſeritur demum de gratia habituali, an maneat in peccatore ſub munere radicandi ſpem, & fidem: De concordia item libertatis ad peccandum cum illa, præſertim vrgente præcepto diligendi Deum ſuper omnia; de quibus alijs etiam in locis Theologi diſſerunt: His tamen pertractatis fiet, quod in cæteris, quæ paramus Operibus breviores fore ſperari poſsit, vt optamus, & quam primum monſtravimus in Tractatu de Deo vno, quem in primis typis dare cura eſt; ſicut & ſuo ordine alios ſubſequentes, ſi valetudine, & præſertim Dei ope non deſtituamur ante; quod enim attinet ad proprium genium, hoc potius, quam alijs laboribus in Dei quale quale obſequium vitę reliquum inſumere in propoſito eſt. Faxit ipſe, vt nec à veritatis tramite deviare, nec à ſcopo ipſius honoris, & glorię aberrare, nec velim, nec valeam.

TRAC-

TRACTATUS SECVNDVS DE SPE THEOLOGICA, IVXTA MIRAM ANGELICI PRÆCEPTORIS DOCTRINAM, 2. 2. A QVÆSTIONE 17. VSQVE AD 23.

INTER virtutes Theologicas ſecundum locum obtinet ſpes, non quidem quomodolibet accepta, nam plures, & varias patitur acceptiones. In primis aliquando ſumitur pro ſubiecto illo, vel ſuppoſito, in cuius auxilio ſperamus, quo pacto Deus ipſe ſæpè in Sacro Textu dicitur: *Spes noſtra*; vt in illo Pſalm. 2 3. *Dominus ſpes eius eſt.* Et Pſalm. 21. *Spes mea ab vberibus Matris meæ.* Et in Salve Regina ſalutamus B.V. *Spes noſtra ſalve.* Secundo ſumitur etiam aliquando pro obiecto ipſo ſperato, quo pacto dixit Apoſtol. ad Rom. 8. *Spes, quæ videtur, non eſt ſpes*; id eſt, obiectum ſpei, dum videtur, & poſſidetur, non ſperatur. Tertio ſumitur generaliter pro expectatione cuiuſvis boni, ſivè creati, ſivè Divini, ſivè auxilio divino, ſivè creato conſequendi; & hoc modo dividitur ſpes in infuſam, & acquiſitam, in theologicam, ſivè Divinam, & humanam, ſivè Angelicam. Eſt quidem theologica, cum ſperat aliquod bonum Divinum, ſivè creatum in ordine ad Divinum obtinendum innitendo auxilio Divino. Erit autem humana, quando ſperans innititur hominum auxilio ad aſſequendum id, quod ſperat; poteritque nuncupari Angelica, ſi Angelorum nitatur auxilio, licèt hæc vſurpatio vſitata non ſit. In præſenti igitur Tractatu de Spe Theologica vnicè inſtituitur ſermo; quę quidem, & ſumi poteſt pro actu ſperandi, vt ſumitur ab Apoſtol. illis verbis: *Spe gaudentes*, & illis, *vt ſpes noſtra firma ſit pro vobis*; ſivè pro habitu ipſo ſpei theologicę, quo pacto ſumitur ab eo-

 dem

dem Apoſtol. ad Corinth. 10. dicente: *Nunc autem manent tria hæc, fides, ſpes, & charitas.* Et à Tridentino *Seſſ. 6.* aſſerente: *Quod in ipſa iuſtificatione ſimul infuſas accipit homo fidem, ſpem, & charitatem.* De ſpe igitur ſumpta, tàm pro habitu, quàm pro actu, præſens inſtituitur Tractatus, in quo quidem ſimilem ſervabimus ordinem, ac in Tractatu de Fide, vt ſcilicèt prius de eius obiecto, tàm materiali, quàm formali, poſteà de ſubiectis, in quibus reperiatur, cum quibus cohæreat, & quibus actibus reguletur, & generetur, ſuo ordine digeſta dabimus. Sit ergò.

QUÆSTIO I.

Quodnam ſit obiectum formale quod, *ſivè materiale primarium, aut primario terminativum ſpei theologicę?*

1. HABITUS, & actus ſpecificari ab obiectis, commune eſt Philoſophorum Axioma, ideòque ad notitiam comparandam, & eſſentiam cognoſcendam, tàm habitus, quàm actus ſpei theologicę, ab eius obiecto dubitare incipimus: Prius tamen aliqua ſupponenda ſunt, tanquam inter Catholicos certa.

SUPPONUNTUR ALIQUA, *vti certa.*

2. Primò igitur ſupponendum eſt, *Spem Theologicam eſſe veram, & propriam virtutem.* Ita D.Thom. *in præſenti, articul.* 1. quod ſic probat, nam virtus, ſecundum Philoſophum, 2. *Ethic.* eſt quę bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: Sed ſpes theologica bonum reddit ſperantem, & actum eius: Ergò eſt vera, & propria virtus. Minorem probat: Nam in tantum homo, & actus eius redditur bonus, in quantum coniungitur regulę debitę, & illam attingit: Sed ſpes coniungit ſperantem, & actum eius regulę debitę: Ergò. Probat minorem: Quia regula recta actuum humanorum, vel eſt ratio recta, vel Deus ipſe; virtutes enim morales ex proprio munere habent pro regula rectam rationem, virtutes verò theologicę attingunt regulam primam, ſcilicèt Deum ipſum: Sed ſpes theologica hoc pacto attingit regulam debitam, nimirum Deum ipſum, qui eſt eminens regula omnis bonitatis: Ergò coniungit nos, & actus noſtros regulę debitę. Minor probatur: Quia per ſpem theologicam, de qua loquimur, ſperamus aliquid, vt poſſibile nobis per divinum auxilium, in quantum ſpes noſtra attingit Deum ipſum, cuius auxilio innititur: Ergò ſpes theologica attingit primam regulam virtutis coniungendo nos Deo, & ideò (inquit Div. Thom.) *ſpes eſt virtus*, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

3. Sed obijcit ſibi Div. Thom. virtute nullus malè vtitur: Sed ſpe aliqui malè vtuntur, vel per exceſſum, vel per defectum: Ergò ſpes non eſt virtus. Minor probatur: Nam in affectu, vel paſſione ſpei ſunt extrema, in quorum medio conſiſtit virtus: Ergò poteſt aliquis ſperando peccare per extrema, hoc eſt, per defectum, vel exceſſum. Secundo: Quia virtus eſt diſpoſitio perfecti, vt dicitur *in 7. Ethic.* Sed ſpes eſt diſpoſitio imperfecti, ſcilicèt non habentis id, quod ſperat: Ergò ſpes non eſt virtus. Ad primum reſpondetur ex eodem D.Thom. diſtinguendo minorem: Spe aliqui malè vtuntur per exceſſum, aut defectum, ſpe inquam theologica, nego minorem: Spe, quę paſſio ſit, vel affectus aliquis non theologicus, concedo minorem. Ad cuius probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, tum quod ſpes theologica, de qua loquimur, non eſt paſſio, & ideò non indiget menſurari in medio, nec poteſt peccare per extrema. Tum quod medium virtutis conſiſtit in eo, quod attingat regulam debitam; ſicut autem regula debita virtutis moralis eſt recta ratio, & ideò actus attingens ad rectam rationem non poteſt eſſe malus vſus, nec peccare per extrema; ita regula virtutis theologicę eſt Deus ipſe, cuius auxilio innitimur, dum ſperamus in eo, & ideò (dicit Div. Thom.) ſpe attingente Deum nullus poteſt malè vti, ſicuti nec virtute morali attingente rationem; quia hoc ipſum, quod eſt attingere ad regulam eſt bonus vſus virtutis. Ad ſecundam reſpondet: Quod ille, qui ſperat, imperfectus eſt per ordinem ad id, quod ſperat, quia nondum illud habet; ſed eſt perfec-

tus, quantùm ad hoc, quod iam attingit propriam regulam, ſcilicèt Deum, cuius auxilio innititur.

4. Supponendum eſt ſecundo: *Spem, de qua loquimur, eſſe propriè virtutem theologicam.* Ita Div. Thom. *in præſenti, articul. 5.* & cum eo omnes Theologi. Et probatur: Quia in hoc diſtinguitur virtus moralis à virtute theologica, quod virtus theologica eſt immediatè circa Deum, virtus verò moralis, eſt circa paſsiones, vel circa alia, quę debent moderari in ordine ad Deum: Virtus theologica eſt immediatè circa vltimum finem, & primum principium; moralis verò circa media, & effectus ordinatos ad vltimum finem: Sed ſpes iuxta Div. Thom. *in præſenti*, in quantum eſt virtus, *attingit ſupremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & ſicut primam cauſam efficientem, in quantum eius auxilio innititur, & ſicut vltimam cauſam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem ſpectat*, quod eſt idem ac reſpicere Deum, vt primum principium, & vltimum finem: Ergò ſpes de qua loquimur, in quantum eſt virtus, eſt virtus theologica.

5. Sed, vt magis hoc declaretur, obijcit ſibi Div. Thom. Primo, nam virtus theologica eſt quę habet Deum pro obiecto: Sed ſpes, non ſolom habet Deum pro obiecto, ſed etiam alia bona, quę à Deo obtinere ſperamus: Ergò ſpes non eſt virtus theologica. Secundo: Quia virtus theologica non conſiſtit in medio, cuius extrema ſint vitioſa, vt dictum manet: Sed ſpes conſiſtit in medio præſumptionis, & deſperationis, quę ſunt duo vitia: Ergò non eſt virtus theologica. Tertio: Spes eſt quædam expectatio: Sed expectatio pertinet ad longanimitatem, quę eſt ſpecies fortitudinis, & conſequenter virtus moralis: Videtur ergò quod ſpes non ſit virtus theologica, ſed moralis. Quarto: Obiectum ſpei eſt arduum: Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quę eſt virtus moralis: Ergò idem quod prius.

6. Reſpondetur ad primum: Quod licèt ſpes ſperet alia præter Deum, ea tamen ſperat in ordine ad Deum, ſicut ad vltimum finem, vel ſicut ad primam cauſam efficientem, & ſic Deus ſemper eſt obiectum principale; creaturę verò ſecundarium, & per ordinem ad Deum. Ad ſecundum reſpondet: Quod ſpes tantum habet medium per accidens ratione illius, quod ordinatur ad principale obiectum, ratione cuius poteſt habere extrema vitioſa, in qoantum ſcilicèt, ea, quę confidit aliquis ſe adepturum, poſſunt eſſe ſuprà ſuam proportionem, & tunc eſt exceſſus præſumptionis; vel poſſunt eſſe infrà ſuam proportionem, & tunc eſt defectus deſperationis; non tamen habet extrema vitioſa per ſe reſpectu ſui obiecti principalis, quia divino auxilio nullus poteſt nimis inniti, nec in Deo ipſo plus debito ſperare. Ad tertium reſpondet: Quod licèt ſpes ſit aliqua expectatio, non tamen prout expectatio importat dilationem, quo ſenſu pertinet ad longanimitatem, ſed in quantum importat reſpectum ad divinum auxilium, vi cuius expectat conſequi aliquid, ſivè illud differatur, ſivè non differatur; & in hoc ſenſu non eſt lõganimitas, ſed virtus theologica. Ad quartum reſpondet: Quod magnanimitas tendit in arduum, vt vincendum propria poteſtate, & operatione; ſed ſpes theologica reſpicit arduum, vt alterius auxilio, ſcilicèt Dei, aſſequendum, & ſic differt à magnanimitate.

7. Supponendum eſt tertio: *Eſſe virtutem theologicam ſpeciæ em diſtinctam ab alijs virtutibus theologicis.* Ita etiam Div. Thõm. *in præſenti, articul. 6.* quod ſic explicat: Quia virtus theologica talis dicitur ex hoc, quod habet Deum pro obiecto, cui inhæret: Poteſt autem aliquis Deo inhærere dupliciter; vno modo propter ſe ipſum, & ſic homo inhæret Deo per charitatem, quę diligit Deum propter ſe ipſum. Alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur, & hoc pacto fides, & ſpes inhærent Deo, ſicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. Ex Deo autem provenit nobis, & cognitio veritatis, & adeptio perfectę bonitatis: Fides ergò facit hominem Deo inhærere, in quantum per ſuam revelationem eſt nobis principium cognoſcendi veritatem: Spes autem facit Deo adhærere, in quantum per ſuum auxilium eſt nobis principium obtinendi perfectam bonitatem, ſcilicèt beatitudinem ipſam: Ergò ſpes theologica eſt ſpecialis virtus, à reliquis virtutibus theologicis diſtincta, ſcilicèt à fide, & charitate. Sed dices: In Symbolo fidei ſolum ponuntur actus fidei: Sed, dum dicimus in illo, *expecto Reſurrectionem Mortuorum, & vitam venturi ſæculi*, ponitur actus ſpei: Ergò ſpes non diſtinguitur à fide. Reſpondetur, negando maiorem: Quia etiam in Symbolo ponitur actus ſpei, non qui ſit formaliter actus fidei, ſed in quantum ſupponit fidem, & per illum fides ſubiecti manifeſtatur; nemo enim ſperat, niſi quod credit futurum.

8. Hic excitari poterat dubium de ſpe informi, ſeù reſidente in peccatore: An ſcilicèt ſit verè virtus. Veruntamen idem reſpondendum eſt, ac de fide theologica, *ſuprà, tract. 1. diſput. 4. quæſt. 1. num. 13. & 17.* nempè quod eſt vera virtus, quoad eſſentiam, non tamen virtus perfecta, quoad ſtatum virtutis; quod

eadem ratione explicandum eſt, ac ibi explicatum manet de virtute fidei. Item dubitari poterat: An virtus ſpei, & fidei in peccatore habeant aliquam radicem in anima per modum naturę. Sed hoc dubium ſpecialem poſtulat quæſtionem in poſterum miſſam loco citato *num.* 19. & examinandam poſteà.

9. Supponendum eſt quarto: *Spem habere neceſſario duplex obiectum, vnum* quo, *aliud* quod: illud eſt, cui inhæret, & quo nititur ad ſperandum: iſtud quod ſperat conſequi, & obtinere in vi illius. Primum ſolet appellari obiectum formale *quo*, ſivè ratio formalis ſub *qua*, & etiam obiectum formale motivum. Secundum verò, eſt obiectum *quod*, & terminativum. Hoc autem etiam eſt duplex, vnum primarium, & aliud ſecundarium. Primarium eſt, quod ſperatur propter ſe, & propter quod alia ſperantur in ordine ad ipſum. Secundarium eſt, quod ſperatur non propter ſe, ſed tanquam medium in ordine ad conſequendum obiectum primarium. Obiectum primarium, ſivè primario terminativum ab aliquibus appellatur obiectum formale *quod*, ſivè ratio formalis *quę*, quia re ipſa formale eſt in ordine ad obiecta ſecundaria, quę vnicè appetuntur propter ipſum, & ratione ipſius. Ab alijs appellatur obiectum materiale primarium, quia re ipſa materiale eſt per ordinem ad obiectum formale *quo*, ſivè ad rationem formalem *qua* nititur ſpes ad ſperandum.

10. His igitur ſuppoſitis, in præſenti quæſtione non dubitamus quodnam ſit obiectum formale *quo*, ſivè motivum formale, ſeù quænam ſit ratio formalis ſub *qua* ſpei, id enim in ſequenti quæſtione dilucidabimus, ſed quodnam ſit obiectum primario ſperatum, & primario terminativum ſpei, ſivè illud appelletur obiectum formale *quod*, ſivè materiale primarium. Circa quam difficultatem in vno iam conveniunt omnes, in alio differunt. Conveniunt omnes in eo, quod cætera omnia, quę ordinantur ad noſtram beatitudinem conſequendam, ſunt obiecta ſecundaria, & ſola noſtra beatitudo eſt obiectum primarium ſpei. Differunt verò, an ſit beatitudo formalis ſola, quod aſſeruit Durand. *in* 3. *diſtin.* 26. *quæſt.* 2. An ſit ſola beatitudo obiectiva, quod aſſerunt plures Thomiſtę, cum Caiet. *in præſent. articul.* 2. & cum Ioanne à S. Thom. etiam *in præſent.* An verò ex ęquo ſit conflatum ex beatitudine formali, & obiectiva, quod aſſeruerunt Capreolus *in* 1. *diſtinct.* 1. *quæſt.* 1. *articul.* 2. *concluſ.* 5. Bañez *in præſent. articul.* 5. Aragòn, & Araujo, & alij etiam in præſent. Sit ergò.

STATVITVR, ET PROBATVR noſtra Concluſio.

11. DICO igitur: *Obiectum primarium, quod ſpei non eſt ſola beatitudo formalis, nec ex ęquo, & in recto conflatum ex beatitudine formali, & obiectiva, ſed ſola beatitudo obiectiva, connotata tanquam conditione ex parte obiecti beatitudine formali.* Antequam probetur, notare oportet, quid ſit beatitudo obiectiva, quid formalis. Beatitudo obiectiva eſt ſummum bonum, ſivè Deus ipſe à nobis conſequendus, & poſſidendus in Patria. Beatitudo formalis eſt illa operatio creata, & elicita, qua beati aſſequuntur, & poſſident ipſum Deum, & ſummum bonum in Patria. Quo ſuppoſitò, ſic ſuadeo concluſionem; nam obiectum *quod* primarium ſpei eſt præmium primariò promiſſum à Deo, & ſperatum à viatoribus: Sed præmium hoc eſt ſola beatitudo obiectiva, nimirum ipſe Deus, vt eſt ſummum, & infinitum bonum: Ergò ſola beatitudo obiectiva eſt obiectum *quod* primarium ſpei. Minor probatur primo ex illo *Geneſ.* 15. vbi aiebat Deus Abrahę: *Ego ſum merces tua magna nimis.* Et Auguſt. *lib.* 22. *de Civit. Dei, cap.* 30. ait: *Præmium virtutis erit, qui præmium dedit, & qui ſe ipſum, quo maius nihil eſſe poteſt, promiſit.* Vndè Div. Thom. hac doctrina imbutus, Domino roganti: *Quam ergò mercedem accipies?* Reſpondit: *Non aliam Domine, niſi te ipſum*: Ergò præmium primarium à Deo promiſſum, & ſperatum à viatoribus eſt Deus ipſe vt ſummum bonum. Confirmatur ex eodem Auguſt. in Pſalm. 12. *Erige*, inquit, *ſpem tuam ad bonum bonorum omnium, ipſe erit bonum omnium, à quo omnia facta ſunt bona*: Sed hoc bonum eſt ipſe Deus, ſeù beatitudo obiectiva, non verò beatitudo formalis: Ergò obiectum primarium, ad quod erigenda eſt ſpes, eſt beatitudo obiectiva, non formalis.

12. Confirmatur ſecundo ratione Div. Thom. *in præſent. art.* 2. *in Corpor.* vbi ſic diſcurrit: Obiectum primarium *quod* ſpei debet eſſe proportionatum obiecto *quo*, ſivè cui innititur ſpes: Sed ſolum ſummum bonum, ſeù beatitudo obiectiva eſt bonum proportionatum obiecto, cui innititur ſpes: Ergò ſolum illud eſt obiectum primarium *quod* ſpei. Minor probatur: Quia obiectum, cui innititur ſpes, eſt Deus ipſe, vt auxilians nos: Sed ſolum ſummum bonum eſt Deo, vt auxilianti proportionatum: Ergo. Probat minorem: Quia Deus, vt auxilians, eſt *infinitæ virtutis*: Sed *infinitæ virtutis*, inquit Div. Thom. *Eſt proprium ad infinitum bonum perducere*: Ergò ſolum ſummum, & in-

infinitum bonum eſt proportionatum Deo auxiliant virtute infinita. Totus hic diſcurſus eſt Div. Thom. Quod rurſus confirmat; quia *non eſt ſperandum à Deo minus aliquid, quam ſit ipſe*: Ergò principale obiectum à Deo ſperandum eſt ipſe Deus. Antecedens probat: Quia tanto maius bonum ab aliquo ſperandum eſt, quanto maior eſt bonitas eius, per quam bona communicat; *Sed non eſt minor Dei bonitas, per quam bona creaturę communicat, quam eius eſſentia*: Ergò non eſt minus ſperandum à Deo, quam ſit ipſe, vel eius eſſentia.

13. Deindè probatur ratione: Quia ſpes, vt dictum eſt, verè, & propriè eſt virtus Theologica: Sed de ratione virtutis theologicę eſt reſpicere Deum ipſum pro obiecto primario terminativo: Ergò ſpes reſpicit Deum ipſum pro obiecto primario terminativo: Ergò beatitudinem obiectivam, & non formalem. Probo minorem, primo à paritate fidei, & charitatis; fides enim, quia virtus theologica eſt, nedum innititur Deo, vt obiecto formali *quo*, ſeù motivo ad credendum, ſed etiam reſpicit Deum, vt obiectum primarium *quod*, & terminativum primario creditum. Et ſimiliter charitas, quia virtus theologica eſt, non ſolum reſpicit divinam bonitatem, vt rationem formalem motivam amandi, ſed Deum ipſum, vt primario terminativum amoris: Ergò de ratione virtutis theologicę eſt reſpicere Deum, non ſolum vt obiectum *quo*, ſeù motivum, ſed vt formale *quod*, ſeù primario terminativum. Secundo: Quia virtus theologica potiſsimè dicitur talis ex eo quod ad Deum terminatur, tanquam ad obiectum primarium, & principale: Ergò eſt de ratione virtutis theologicę reſpicere Deum, vt obiectum primario terminativum: Ergò cum ſpes ſit vera virtus theologica habebit Deum pro obiecto primario terminativo.

14. Reſpondet Durandus: Deum ipſum eſſe obiectum vltimatum, & principale ſpei, ſed non immediatè ab illa attactum, aut ſperatum, ſed mediante beatitudine formali, non enim, inquit, immediatè ſperamus ipſum Deum, ſed immediatè ſperamus poſſeſsionem, & aſſequutionem ipſius Dei ſummi, & mediantè hac poſſeſsione, quę eſt beatitudo formalis, ſperamus vltimatè ipſum Deum mediatè attactum per ſpem.

15. Sed contra eſt primo: Quia non ſolum ſperamus immediatè conſecutionem, & poſſeſsionem Dei, vt ſummi boni, ſed immediatè etiam ſperamus ipſum Deum, vt ſummum bonum noſtrum: Ergò ruit ſolutio. Antecedens probatur: Quia ſi ſolum ſperaremus immediatè poſſeſsionem, & aſſecutionem ſummi boni, ſpes ſolum reſpiceret in obliquo, & de connotato ſummum bonum, in recto autem poſſeſsionem ipſam, & non ſummum bonum; ſiquidem poſſeſsio ſummi boni in recto importat poſſeſsionem, & tantum in obliquo ſummum bonum: Sed abſurdum eſt dicere, quod ſpes tantum reſpiciat in obliquo, & de connotato Deum, vt ſummum bonum, in recto autem poſſeſsionem eius: Ergò. Probo minorem: Nam poſſeſsio ipſa eſt actus creaturę rationalis finitus, creatus, & limitatus: Sed abſurdum eſt dicere ſpem ſolum reſpicere in recto bonum finitum, creatum, & limitatum, bonum verò infinitum tantum in obliquo, & de connotato: Ergò. Probo minorem primo ex Div. Thom. aiente: Quod non eſt ſperandum à Deo minus aliquid, quam ſit ipſe: Sed bonum finitum, creatum, & limitatum in recto eſt minus aliquid, quam ipſe Deus: Ergò abſurdum eſt dicere ſpem ſolum ſperare tale bonum in recto. Secundo ex eodem Div. Thom. Nam iuxta ipſum, merces, ſeù præmium ſperatum à Deo non eſt alia, quam ipſe Deus. Idemque iuxta Div. Auguſt. *ſupr. citat.* Sed poſſeſsio ipſa, ſeù actus creatus creaturę rationalis finitus, & limitatus, quo poſsidet Deum, non eſt ipſe Deus, ſed aliud ab ipſo Deo: Ergò non eſt ſperanda primo, & in recto talis poſſeſsio, ſed per prius etiam, & in recto ipſe Deus poſsidendus.

16. Contra ſecundo: Quia de eſſentia virtutis theologicę eſt reſpicere pro obiecto immediatè, & in recto terminativo ipſum Deum, minimè autem ſufficit ipſum reſpicere mediate, & in obliquo: Sed ſpes, vt probatum manet, eſt verè virtus theologica: Ergò debet reſpicere Deum immediatè, & in recto, & non tantum mediatè, & in obliquo. Maior probatur primo: Quia Religio reſpicit Deum ipſum, vt obiectum terminativum mediatè, & in obliquo, ſiquidem reſpicit pro obiecto immediato cultum Dei, qui in obliquo, & mediatè dicit ipſum Deum: & tamen non eſt virtus theologica, ſed moralis: Ergò ad rationem virtutis theologicę non ſufficit reſpicere Deum mediatè, & in obliquo, ſed opus eſt reſpicere illum immediatè, & in recto. Secundo: Quia virtus non ſpecificatur ab obiecto, quod reſpicit mediatè, & in obliquo, ſed ab eo, quod reſpicit immediatè, & in recto: Sed virtus theologica ſpecificatur in eſſe talis à Deo, vt obiecto terminativo: Ergò de ratione illius eſt reſpicere Deum, non de connotato, & mediatè, ſed vt obiectum immediatè, & in recto terminativum ipſius.

17. Con-

17. Contra tertio : Quia ſpes eſt amor, & appetitus ſupernaturalis concupiſcentię circa Deum : Sed hic amor, & appetitus immediatius, & per prius appetit, & amat ipſum Deum in recto, quam eius poſſeſsionem: Ergò obiectum immediatè, & primariò terminatiuum ſpei eſt Deus ipſe, & non eius poſſeſsio. Probo minorem primo : Quia amor ſupernaturalis concupiſcentię immediatius, & per prius terminatur ad finem, quam ad id, quod ordinatur ad finem, & amatur propter finem, quia propter quod vnum quodque tale, & illud magis : Sed Deus ipſe eſt finis vltimus noſter, poſſeſsio verò eius eſt propter ipſum à nobis poſsidendum, propter ipſumque amatur; quianon concupiſcimusDeum propter eius poſſeſsionem, ſed potius è contra : Ergò per prius, & immediatius amamus ipſum Deum amore concupiſcentię, quam poſſeſsionem eius in recto. Explicatur : Quia poſſeſsio Dei, ſecundum quod ipſe importat in recto, eſt bonum quoddam accidentale, creatum, & finitum, ſi quidem eſt actus elicitus à creatura rationali: Sed ſpes principalius, & immediatius ſperat, & concupiſcit bonum ſummum, & infinitum, ac ſubſtantiale, quam bonum aliquod finitum, accidentale, & creatum : Ergò primario, & principalius reſpicit, & concupiſcit immediatè ipſum Deum, vt ipſum bonum noſtrum, quam reſpiciat in recto poſſeſsionem ipſam Dei.

18. Contra quarto : Quia id immediatè ſperamus, & concupiſcimus primario, & in recto per ſpem, quod immediatum, & formale ſatiatiuum eſt talis appetitus; appetitus enim concupiſcentię ſolum ſatiatur immediatè, & formaliter per bonum ipſum, quod immediatè, & formaliter appetit : Sed bonum immediatè, & formaliter ſatiatiuum appetitus concupiſcentię, non eſt poſſeſsio creata Dei, ſed Deus ipſe : Ergò non ipſa poſſeſsio, ſed Deus ipſe eſt obiectum immediatè, & in recto inſpectum à ſpe theologica. Probo minorem: Nam appetitus concupiſcentię creaturę rationalis, vtpotè ſyncathegorematicè infinitus, ſatiari nequit immediatè, & formaliter bono aliquo finito, cum omne bonum finitum ſit minus aliquid, quam id, quod concupiſcere valet creatura rationalis : Sed ſolus Deus ipſe in recto eſt bonum infinitum, poſſeſsio autem ipſa Dei, vtpotè creata, eſt bonum finitum : Ergò non iſta, ſed Deus ipſe eſt obiectum immediatè, & formaliter ſatiatiuum appetitus concupiſcentię.

19. Confirmatur: Etſi poſſeſsio Dei requiratur vt Deus ipſe ſatiet appetitum creaturę rationalis, non tamen ipſa poſſeſsio eſt obiectum, quod talem appetitum ſatiat, ſed ſolum conditio neceſſaria, vt Deus ipſe actu ſatiet talem appetitum : Ergò pariter, etſi poſſeſsio ſit conditio neceſſario requiſita ex parte obiecti, vt Deus terminet appetitum concupiſcentię, non tamen eſt obiectum in recto terminatiuum talis appetitus. Patet conſequentia, quia idem eſt formaliſsimè obiectum ſatiatiuum appetitus, ac obiectum terminatiuum illius. Vrgetur : Ideò poſſeſsio, & non Deus eſſet obiectum immediatum ſpei, & appetitus concupiſcentię, quia non ſperamus, nec concupiſcimus Deum, niſi vt poſsidendum : Sed hoc non probat poſſeſsionem ipſam eſſe obiectum in recto, & immediatè terminatiuum, ſed ſolum, quod ſit conditio in obliquo inſpecta : Ergò id, & non aliud dicendum eſt. Probo minorem primo: Quia per hoc præcisè, quod poſſeſsio ſit modus, & conditio ex parte obiecti requiſita, verificatur, quod non concupiſcimus Deum, niſi vt poſsidendum : Ergò ex eo, quod non concupiſcimus Deum, niſi vt poſsidendum, ſolum probatur, quod poſſeſsio ſit conditio. Secundo: Quia dum dicitur, quod non ſperamus, nec concupiſcimus Deum, niſi vt poſsidendum, ly *vt* non reduplicat poſſeſsionem, tanquam rationem immediatam, & formalem terminandi concupiſcentiam, ſed ſolum tanquam conditionem : Ergò. Antecedens probatur : Quia ſolum id, quod ponit in obiecto aliquam rationem boni, poteſt eſſe in obiecto ratio formalis terminandi appetitum concupiſcentię : Sed poſſeſsio Dei non poteſt ponere in Deo aliquam rationem boni, cum ſummo bono nulla poſsit addi ratio boni : Ergò poſſeſsio ipſa Dei non eſt ratio obiectiva, & formalis terminandi appetitum ſupernaturalem concupiſcentię.

20. Explicatur amplius : Tunc aliquod obiectum mediatè tantum, & ratione alterius eſt terminatiuum alicuius appetitus, quando ratione ſui caret bonitate immediatè terminatiua, ſeù appetibili per talem appetitum, & ratione alterius redditur bonus tali bonitate, & propter illam, non autem propter ſe appetitur : Sed abſurdum eſt dicere Deum, vtpotè ſummum bonum, ratione ſui carere bonitate formaliter terminatiua ſpei, reddi que bonum tali bonitate ratione alterius, & non appeti, nec deſiderari, nec ſperari propter ſe, ſed propter ſui poſſeſsionem : Ergò abſurdum eſt dicere Deum tantum mediatè, & materialiter, non autem immediatè, & ratione ſui, eſſe obiectum terminatiuum ſpei.

21. Tertio probatur eadem minor: Nam ex eo, quod appetitus famis non apperat cibum, niſi vt commendendum, non ſequitur,

quod

quod commeſtio ipſa ſit obiectum immediatè terminativum famis, ſed ſolum ſequitur, quod cibus ſit immediatè, & in recto obiectum appetitum, commeſtio verò conditio ex parte obiecti: Ergò ſimiliter ex eo, quod appetitus ſpei non appetat Deum, niſi vt poſsidendum, ſolum ſequitur, quod poſſeſsio ſit conditio, non autem, quod ipſa in recto ſit obiectum immediatè, & primario terminativum. Conſequentia patet; quia ſic ſe habent cibus, & commeſtio in ordine ad appetitum famis, ſicut ſummum bonum, & poſſeſsio in ordine ad appetitum beatitudinis.

SOLVVNTVR OBIECTA.

22. OBIJCIES primo: Obiectum primarium *quod* ſpei debet eſſe poſsibile arduum, & futurum: Sed ſola beatitudo formalis, non obiectiva eſt poſsibilis, ardua, & futura: Ergò ſola beatitudo formalis, non autem obiectiva eſt obiectum primarium *quod* ſpei. Minor probatur: Nam beatitudo obiectiva eſt ipſe Deus: Sed Deus ipſe non eſt arduus, nec futurus, nec poſsibilis: Ergò. Reſpondeo, negando minorem. Ad cuius probationem diſtinguo maiorem: Beatitudo obiectiva eſt Deus ipſe, vt bonum noſtrum eſt, concedo maiorem; vt eſt in ſe ipſo præciſè, nego maiorem. Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam; quia Deus ipſe, licèt in ordine ad ſe non ſit arduus, poſsibilis, nec futurus, tamen in ordine ad nos, & quatenus eſt bonum noſtrum, eſt poſsibilis nobis, nobis arduus, nobiſque futurus, modo infrà explicando; & in hoc ſenſu eſt noſtra beatitudo obiectiva.

23. Obijcies ſecundo: Deus non eſt obiectum ſpei, vt eſt in ſe ipſo, ſed vt à nobis poſsidendus: Sed hæc poſſeſsio eſt ipſa beatitudo formalis: Ergò beatitudo formalis eſt obiectum immediatè terminativum ſpei. Diſtinguo maiorem, vt à nobis poſsidendus, ly *vt* reduplicante poſſeſsionem, vt obiectum formale terminativum, vel vt rationem formalem terminandi ſpem, nego maiorem: Ly *vt* reduplicante poſſeſsionem, vt conditionem, & connotatum eſſentiale ex parte obiecti terminativi ſpei, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam: Nam ſicut cibus, vt commedendus, eſt obiectum terminativum famis, non tamen ipſa commeſtio; quia ſolum reduplicatur commeſtio ipſa, vt eſt conditio eſſentialis obiecti; & ignis non comburit, niſi vt applicatus; & tamen applicatio non eſt quę comburit, nec ratio formalis comburendi, ſed ſolum conditio: Et bonum non movet voluntatem, niſi vt apprehenſum; & tamen apprehenſio non eſt quę movet voluntatem, nec ratio formalis movendi, ſed ſolum conditio; imò, & ipſe Deus non eſt noſtra beatitudo obiectiva, niſi vt poſſidendus, quin tamen ex hoc inferatur poſſeſſionem ipſam eſſe noſtram beatitudinem obiectivam, ſed tantum eſt conditio, vt ipſe Deus obiectivè beatificet hominem; ſic rectè cohæret, quod Deus, tantum, vt à nobis poſsidendus, ſit obiectum terminativum ſpei, quin tamen poſſeſsio ipſa ſit, quę terminat ſpem primario, nec ratio formalis terminandi, ſed ſolum conditio.

24. Obijcies tertio: Ideò diximus obiectum primario terminativum ſpei eſſe ipſum Deum, vt ſummum bonum, quia ſpes eſt quidam amor ſupernaturalis concupiſcentię, & Deus ipſe, vt ſummum bonum, eſt obiectum ſupernaturalis concupiſcentię: Sed Deus non poteſt eſſe obiectum ſupernaturalis concupiſcentię: Ergò nec obiectum primarium terminativum ſpei. Minor probatur: Nam quod amatur amore concupiſcentię, non amatur propter ſe, ſed propter aliud, ſcilicèt propter ipſum amantem: Sed Deus amari non poteſt licitè propter aliud, ſed debet amari propter ſe ipſum: Ergò non poteſt eſſe obiectum ſupernaturalis concupiſcentię. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Quod amatur amore concupiſcentię non amatur propter ſe, ſed propter aliud, tanquam propter finem *cuius gratia*, nego maiorem: Tanquam propter finem *cui*, concedo maiorem; & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia dum amamus Deum, vt ſummum bonum noſtrum amore concupiſcentię, ipſe Deus eſt finis *cuius gratia*, licèt nos ipſi ſimus finis *cui*, quia videlicèt illo amore non amamus Deum, prout eſt in ſe ipſo, & ſibi ipſi bonus abſque reſpectu ad nos, ſed illum amamus, in quantum eſt bonum noſtrum, noſtri perfectivum, & nobis proficuum, quo amore ipſe Deus ſemper reſpicitur vt finis *cuius gratia*; ſed quia non reſpicitur, vt eſt in ſe abſolutè bonus, ſed vt bonus nobis, ideò amatur propter nos ipſos, tanquam propter finem *cui*, & hic eſt propriè amor concupiſcentię, & amor ſpei.

25. Sed dices obiectum ſpei debet eſſe diſtinctum ab obiecto charitatis: Sed ſi obiectum ſpei non ſit poſſeſsio ipſius Dei, ſed ipſe Deus, vt ſummum bonum, non poteſt diſtingui ab obiecto charitatis, quia etiam reſpicit Deum, vt ſummum bonum: Ergò obiectum ſpei debet eſſe poſſeſsio Dei, & non ipſe Deus,

vt

Digitized by Google

vt ſummum bonum. Confirmatur : Idem eſt ſubiectum ſpei, quod eſt obiectum delectationis, & fruitionis, quę in Patria ſuccedit ſpei; ſiquidem de eodem ipſo obiecto delectabimur in Patria, de quo habuimus ſpem in via : Sed obiectum delectationis, & fruitionis, quę ſuccedit ſpei in Patria eſt poſſeſsio ipſius Dei, non autem ipſe Deus immediatè in ſe ipſo : Ergò obiectum ſpei in via eſt poſſeſsio ipſius Dei, non autem ipſe Deus immediatè in ſe ipſo. Minor probatur : Nam delectatio, quę ſuccedit ſpei, debet eſſe diſtincta à delectatione, quę conſequitur ad charitatem : Sed delectatio, quę conſequitur ad charitatē in Patria, habet pro obiecto immediato ipſum Deum in ſe ipſo : Ergò delectatio, quę ſuccedit ſpei, non habet pro obiecto immediato ipſum Deum in ſe ipſo, ſed ſolum poſſeſsionem ipſius Dei.

26. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem : Nam obiectum charitatis eſt Deus ipſe, vt ſummum bonum ſibi, & in ſe ipſo abſque reſpectu ad nos, obiectum verò ſpei, licèt ſit etiam immediatè Deus ipſe, vt ſummum bonum, non eſt ſummum bonum ſibi, & abſolutè abſque reſpectu ad nos, ſed vt ſummum bonum noſtrum à nobis poſsidendum, & obtinendum, quo pacto diſtinctum obiectum eſt ab obiecto charitatis. Ad confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem : Delectatio, quę conſequitur ad charitatem, habet pro obiecto ipſum Deum immediatè in ſe ipſo, vt eſt bonum ſibi, & abſque connotatione ad nos, concedo minorem: Vt eſt bonum noſtrum, & per connotationem ad nos, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu. Nam, dum dicimus obiectum charitatis, aut ſpei eſſe Deum immediatè in ſe ipſo, ly *immediatè in ſe ipſo* poteſt excludere connotationem ad aliud, & conſiderare Deum in ſe, & propter ſe abſque omni reſpectu ad nos; & hoc pacto Deus immediatè, & in ſe ipſo ſolum eſt obiectum primarium charitatis. Secundo ly *immediatè*, *&* *in ſe ipſo* poteſt excludere quodlibet aliud obiectum immediatè, & in recto terminativum ſpei, licèt admittat connotationem ad aliud in obliquo attactum; & hoc pacto Deus immediatè, & in ſe ipſo poteſt dici obiectum ſpei, quia immediatè, & in ſe ipſo eſt ſummum bonum noſtrum, & licèt hoc pacto connotet poſſeſsionem, poſſeſsio ipſa non eſt obiectum immediatè, & in recto attactum à ſpe primario, ſed ſolum in obliquo, modo ſuprà explicato.

27. Inſtabis : Id per quod conſtituitur obiectum primario terminativum ſpei, eſt obiectum primarium terminativum ſpei, ſaltem partialiter : Sed poſſeſsio ſummi boni conſtituit ipſum ſummum bonum in eſſe obiecti primario terminativi ſpei : Ergò talis poſſeſsio eſt ſaltim partialiter obiectum primario terminativum ſpei. Probatur minor primo: Id, quo præcisè non intellecto, ſeù deficiente, non intelligitur, ſeù deficit obiectum, terminativum ſpei, conſtituit illud intrinſecè, & eſſentialiter in eſſe talis, iuxta regulam de conſtitutivis à nobis traditam in Methaph. *quæſt.* 2. *num.* 22. *&* 19. Sed poſſeſsione ſola deficiente, ſeù non intellecta, non intelligitur ſummum bonum, vt obiectum terminativum ſpei : Ergò talis poſſeſsio conſtituit intrinſecè ipſum ſummum bonum in eſſe obiecti terminativi ſpei. Secundo; nam idem eſt formaliter conſtitutivum, & diſtinctivum : Sed ſummum bonum, vt terminativum ſpei, vnicè diſtinguitur à ſe ipſo, vt terminativo charitatis, per poſſeſsionem : Ergò.

28. Reſpondeo diſtinguendo maiorem : Id, per quod conſtituitur obiectum terminativum ſpei in recto, concedo maiorem; per quod conſtituitur in obliquo, & de connotato, nego maiorem. Et diſtinguo minorem eodem modo. Ad cuius primam probationem, eadem diſtinctione reſpōdeo: Quod ex illa ad ſummum probatur poſſeſsionem conſtituere intrinſecè de connotato obiectum terminativū ſpei, non verò neceſſario pro recto; nam vt conſtat citato loco ex Meth. conſtitutivum intrinſecum eſt in duplici differentia, vnum propriè, & in recto tale, aliud tale cum addito, & de connotato: Primum quidem admitto, quod debeat ſuſcipere, ſaltèm partialiter, denominationem conſtituti; ſecùs autem ſecundum : Vndè poſſeſsio ſummi boni, quamvis prædicto modo conſtituat ipſum ſummum bonum in eſſe obiecti terminativi, non ideò ſuſcipit, adhùc partialiter, rationem formalem obiecti terminativi ſpei, ſed ad ſummum eſt connotatum eſſentiale obiecti terminativi. Ad ſecundum, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Vnicè diſtinguitur per poſſeſsionem importatam de connotato, concedo minorem : Importatam in recto, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu : Nam ad ſummum ſequitur, quod ſummum bonum non ſit obiectum terminativum ſpei, niſi in quantum connotat poſſeſsionem, tanquam eſſentialem conditionem ad terminandum, non verò, quod poſſeſsio ipſa ſit ratio formalis terminandi; nam ratio formalis terminandi in recto eſt ſola bonitas Divina, licèt intellecta ſub connotato poſſeſsione. *Vidè loc. ſupr. citat. numer.* 7.

29. Obijcies quarto; Obiectum

pri

Digitized by Google

primarium immediatè terminativum ſpei eſt finis noſter, ad quem movemur per merita: Sed per merita movemur ad beatitudinem formalem aſſequendam, tanquam ad finem noſtrum: Ergò beatitudo formalis eſt obiectum primario terminativum ſpei. Minor probatur: Quia tantum movemur per merita ad id, quod de condigno meremur: Sed non meremur de condigno beatitudinem obiectivam, ſed tantum formalem: Ergò per merita non movemur ad aſſequendam beatitudinem obiectivam, ſed formalem. Minor probatur: Nam beatitudo obiectiva eſt Deus, vt ſummum bonum: Sed de condigno non poſſumus mereri Deum, vt ſummum bónum, per actus noſtros elicitos, & creatos, cum inter illos, & ſummum bonum nulla ſit proportio, aut ęqualitas, ſed infinita diſtantia: Ergò non meremur de condigno beatitudinem obiectivam, ſed tantum formalem. Confirmatur: Beatitudo obiectiva, id eſt Deus, vt ſummum bonum, non poteſt eſſe merces, aut præmium noſtrorum meritorum: Sed ideò ſuprà probavimus eſſe obiectum primario terminativum ſpei, quia eſt merces, & præmium noſtrorum meritorum: Ergò à contraria ratione, potius negandum eſt eſſe obiectum primario terminativum ſpei. Maior probatur: Nam Deus, vt ſummum bonum, non poteſt eſſe effectus in genere cauſę efficientis moralis cauſatus à noſtris meritis, cum Deus ſit ens à ſe à nullo cauſabile: Sed merces, ſeù præmium meritorum ſemper eſt effectus ipſorum meritorum ab ipſis cauſatus in genere cauſę efficientis moralis: Ergò Deus, vt ſummum bonum, non poteſt eſſe merces, ſeù præmium noſtrorum meritorum.

30. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Eſt finis noſter, ad quem movemur per merita, vt ad finem *qui*, & propriè talem, concedo maiorem: Vt ad finem *quo*, qui eſt impropriè talis, nego maiorem, & diſtinguo minorem, eodem modo: Nam finis duplex communiter diſtinguitur, & finis *qui*, & finis *quo*: Ille eſt in quem vltimatè ſiſtit, & terminatur appetitus, & quem in recto, & vt *quod* aſſequi conamur; iſte verò eſt aſſecutio, ſeù actio illa, qua poſsidemus, & aſſequimur ipſum finem *qui*; v. g. in avaro finis *qui* ſunt divitię, ſeù pecunię, finis *quo* eſt actio illa, qua ſperat aſſequi, ſeù poſsidere divitias; & hic finis *quo*, non appellatur propriè finis, cum in ipſo non ſiſtat appetitus; ſed hæc ratio ſolum convenit propriè, & in recto fini *qui*: Igitur obiectum primario, & immediatè terminativum ſpei noſtrę non eſt finis *quo*, qui eſt ipſa beatitudo formalis, ſed finis *qui*, qui eſt ipſa beatitudo obiectiva, & in hoc ſenſu diſtinximus maiorem primi ſyllogiſmi. Ad probationem minoris, conceſſa maiori, nego minorem, & ad probationem, diſtinguo minorem; De condigno non poſſumus mereri Deum, vt ſummum bonum nobis ſubſtantialiter communicabile, concedo minorem: Vt ſummum bonum nobis accidentaliter, & modo finito communicabile, nego minorem, & conſequentiam: Quia licèt inter actus noſtros, & ipſum Deum, vt ſummum bonum, quatenus eſt in ſe ipſo infinitus, aut quatenus ſubſtantialiter communicabilis per vnionem hypoſtaticam, quo pacto communicatur humanitati Chriſti, nulla ſit proportio, & ideò hoc pacto non poſsit cadere ſub merito noſtro de condigno; tamen inter actus noſtros, & ipſum Deum, vt nobis finito modo, & accidentaliter communicabilem, eſt ſufficiens proportio, vt poſsit cadere ſub merito de condigno; Deus autem eſt beatitudo noſtra obiectiva, & nobis communicabilis tantum accidentaliter, & modo finito, & ideò hoc pacto ipſum poſſumus per actus noſtros promereri de condigno.

31. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Deus, vt ſummum bonum, non poteſt eſſe effectus moralis, &c. vt ſummum bonum in ſe ipſo, concedo maiorem; vt ſummum bonum nobis finito modo communicabile, nego maiorem, & conſequentiam: Nam ſi Verbum Divinum, vt humanitati Chriſti communicatũ eſt effectus B. V. in genere cauſę efficientis phyſicę, vtpotè verus Filius eius, quin obſit, vt ſit ens à ſe, & incauſabile: Cur vt nobis communicabilis per accidens ratione viſionis beatę, non poterit eſſe effectus moralis noſtrorum meritorum?

32. Denique obijcies: Quia non ſolum ſperamus beatitudinem obiectivam, ſed etiam ſperamus auxilia ſupernaturalia, & dona purè creata, quę de manu Dei accipere poſſumus: Ergò non ſola beatitudo, ſed ipſa ſimùl cum donis creatis eſt obiectum primario terminativum ſpei. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Poſſumus ſperare auxilia ſupernaturalia, & dona purè creata in ordine ad beatitudinem obtinendam, concedo antecedens; abſque ordine ad beatitudinem obtinendam, nego antecedens, & conſequentiam: Quia, licèt ſpe theologica ſperare poſsimus alia præter beatitudinem obiectivam, ea tamen ſperare non poſſumus, niſi in ordine ad beatitudinem obiectivam, tanquam ad obiectum primario, & per prius ſperatum; ex quo non ſequitur talia dona

Digitized by Google

creata eſſe obiectum primarium ſpei, ſed ſolum obiectum ſecundarium.

33. Sed replicabis: Demus quod alicui fieret abſoluta revelatio de ſua damnatione, hic ſanè adhùc poſſet ſperare dona, & auxilia ſupernaturalia ad honeſtè, & laudabiliter vivendum: Sed ea tunc ſperare non poſſet in ordine ad beatitudinem obtinendam: Ergò ſperare poſſumus dona, & auxilia creata abſque tali ordine. Minor patet: Quia ille homo ſperare non poteſt beatitudinem obtinere, vt infrà videbimus: Ergò nec poſſet ſperare auxilia, & dona creata per ordinem ad beatitudinem aſſequendam. Confirmatur: Quia beati ſperare poſſunt plura bona, vel ſibi, vel alijs obtinenda à Deo: Sed non in ordine ad beatitudinem obtinendam: Ergò.

34. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Ille homo poſſet ſperare auxilia, & dona creata, ad honeſtè, & laudabiliter vivendum ſpe theologica, nego maiorem: Spe communiter dicta, tranſeat maior, & nego conſequentiam: Nam ſpes theologica nihil omninò ſperare poteſt, niſi in ordine ad Deum primario ſperatum; vndè ſi ille homo tunc ſperaret, & non in ordine ad Deum obtinendum, ſpes illa non eſſet theologica, ſed communiter dicta. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Sperare poſſunt aliqua dona ſpe theologica, nego maiorem: Spe communiter dicta, concedo maiorem, & minorem, negoque conſequentiam, & hæc doctrina eſt expreſſa Div. Thom. *in Diſp. quæſt. vnic. de ſpe, articul.* 4. vbi ſic ait: *Si ſubſtrahatur principale obiectum ſpei, ſecundum quod eſt virtus theologica, ita ſcilicèt, quod beatitudo æterna iam non ſit futura, ſed habita, ceſſat ſpecies huius virtutis; vndè non eſt in Beatis ſpes virtus theologica. Poſſunt autem Sancti aliqua ſperare inhærendo divino auxilio, vel ad ſe, vel ad alios pertinentia, ſecundum rationem communem ſpei, quę non eſt virtus theologica.* Hanc igitur vocamus ſpem communiter dictam, non theologicam.

ALIQVA DVBIOLA DECIduntur.

35. DUBITABIS primò: An viſio beata, ſeù poſſeſſio ſummi boni, dicenda ſit obiectum ſecundarium ſpei? Ratio dubitandi eſt: Quia obiectum ſecundarium, debet adæquatè diſtingui ab obiecto primario, & ordinari ad illud, tanquam medium ad finem: Sed viſio beata, ſeù poſſeſſio ſummi boni, non diſtinguitur adæquatè, nec ordinatur ad obiectum primarium, tanquam ad finem: Ergò nec dici poteſt obiectum ſecundarium. Maior patet: Quia obiectum primarium ſpei eſt ſummum bonum, vt clarè videndum, & poſſidendum: Sed viſio beata non diſtinguitur adæquatè à ſummo bono, vt videndo, & poſſidendo; nam per ipſam viſionem futuram conſtituitur formaliter videndum, & poſſidendum, & conſequenter nequit ordinari tanquam medium ad ipſum, quia conſtitotivum finis non eſt medium ad ipſum finem conſequendum: Ergò.

36. Reſpondeo, quod viſio, & poſſeſſio ſummi boni poteſt dupliciter conſiderari, & ſperari, nempè, vel in recto, vel in obliquo, & de connotato. Dico igitur, quod ſi ipſa accipiatur, & ſperetur de connotato, & vt *quo*, tanquam modus, & conditio obiecti primarij, non ponit in numero cum ipſo, ſed hoc modo ſperatur in ipſo, & cum ipſo, per modum vnius. Si verò accipiatur in recto, vt obiectum *quod* diſtinctum ab ipſo Deo, dico quod ita eſt obiectum ſecundarium ſpei. Ratio eſt: Quia hoc modo ſumpta, diſtinguitur adæquatè ab ipſo ſummo bono; ſiquidem in recto, ſummi boni viſio adæquatè diſtinguitur ab ipſo ſummo bono videndo, & ipſum ſummum bonum videndum pro recto, adæquatè diſtinguitur à ſui viſione, & ſic hoc pacto poteſt viſio conſiderari, & ſperari vt obiectum ſecundarium, in ordine ad primarium. Vndè in forma ad rationem dubitandi, diſtinguo maiorem: Obiectum ſecundarium debet adæquatè diſtingui à primario, eo modo, quo eſt obiectum ſecundarium, concedo: Aliter, nego maiorem, & diſtinguo minorem: Viſio beata, ſeù poſſeſſio ſummi boni, ſumpta vt connotatum ipſius in eſſe poſſedendi, & videndi, non diſtinguitur adæquatè ab ipſo, concedo minorem; ſumpta in recto, & comparata cum ſummo bono, tanquam rectum cum recto, nego minorem, & diſtinguo conſequens, eodem modo.

37. Ad probationem minoris, eadem diſtinctione, dico, quod obiectum primarium ſpei non eſt ſummum bonum, vt poſſidendum, & videndum, ly *vt* reduplicante viſionem, & poſſeſſionem, tanquam rectum obiecti primarij, ſeù tanquam obiectum primarium in recto, ſed ſolum tanquam connotatum obiecti primarij, & hoc pacto ſumpta ipſa viſio, aut poſſeſſio, fatemur, quod non conſtituit diſtinctum obiectum, nec ſecundarium, nec ponit in numero cum obiecto primario, ſed ingreditur conſtitutivè in ipſo obiecto primario, tanquam modus, conditio, vel connotatum eſſentiale ipſius, & non eſt obiectum ſecundarium. Si verò ſumatur viſio, & poſſeſſio, in recto, & com-

pa

paretur cum ſummo bono, tanquam rectum cum recto, & tanquam vnum obiectum *quod* cum alio obiecto *quod*, falſum eſt, quod ſic ſumpta conſtituat obiectum primarium, ſeu quod in illo intelligatur, ſed eſt obiectum *quod* in eſſe talis diſtinctum adæquatè pro recto ab obiecto primario, & ſic poteſt ordinati ab ſperante, tanquam medium ad obiectum primarium, & accipi vt tale, ſaltem ex ſuo modo concipiendi.

38. Et hæc doctrina pariſicatur, primo in revelatione reſpectu fidei, quę poteſt conſiderari dupliciter, nempè prout credibilis in recto, & vt *quod*, quo pacto eſt obiectum ſecundarium fidei, & materiale; vel vt in exercitio formalizans ipſum obiectum primarium, quo pacto accipitur, vt *quo*, & non ponit in numero cum ipſo obiecto primario, ſed eſt vnum obiectum adæquatum cum illo. Secundo in ipſo auxilio divino, quod poteſt etiam accipi, & ſperari, vt *quod*, & tunc ſperatur, & accipitur, vt obiectum ſecundarium diſtinctum, & ordinatum ad primarium; ſi verò accipiatur vt *quo*, & tanquam ratio formalis primarij, non ponit in numero cum illo, ſed facit vnum obiectum cum illo adæquatum. Idem ergò dicimus de poſſeſſione reſpectu obiecti primarij ſpei, cum hac ſola diſtinctione, quod in noſtra ſententia, revelatio non eſt præciſa conditio, aut connotatum obiecti primarij fidei, ſed ratio formalis *ſub qua*, & ſimiliter auxilium divinum reſpectu obiecti ſpes; poſſeſſio verò, vel viſio non eſt ratio formalis, ſed pura conditio, aut connotatum obiecti primarij: Cæterum ſi ratio formalis *ſub qua*, quando accipitur in recto, & vt *quod*, poteſt habere rationem obiecti ſecundarij ordinati ad primarium; cur etiam modus, ſeu conditio obiecti primarij, ſi accipiatur vt *quod*, non poterit habere rationem obiecti ſecundarij?

39. Dubitabis ſecundo: An ſummum bonum, ſecundum omnia prædicata divina, & attributa, quę realiter importat, ſit obiectum primarium *quod* ſpei, an ſolum ſub ratione deitatis, & ſecundum eſſentiam metaphyſicam illius? Reſpondeo, quod formaliter loquendo, & ex noſtro modo concipiendi, ſolum ſub ratione deitatis, & eſſentię, ſeu ſola ſumma bonitas eſſentię divinę eſt obiectum *quod* primarium, ſeu formale terminativum ſpei. Probatur: Quia ſpes regulatur per fidem, vndè eo modo voluntas ſperat Deum, ſicut intellectus per fidem illum credit, & ſibi proponit: Sed Deus ſolum ſub ratione deitatis, & eſſentię eſt obiectum primario terminativum fidei, & formale *quod* ipſius: Ergò pariter ſpei. Minorem oſtendimus, vt communem ſententiam Thomiſtarum *Tractat. de Fide, Diſput. 1. quæſt. 10. numer. 21.*

40. Dices, eſſe diſparitatem: Quia fides non reſpicit Deum vt poſſidendum, nec vt clarè videndum, ſed eo modo, quo cum noſtris præciſionibus cognoſcitur à nobis in via: Attamen per ſpem ſperamus Deum, vt clarè videndum, & poſſidendum; cum autem nun ſit videndus, & poſſidendus cum præciſionibus, ſed prout eſt in ſe, indè eſt, quod Deus, prout eſt in ſe, indiviſibiliter ſecundum omnia ſua prædicata, ſit obiectum formale terminativum ſpei. Et id confirmabis: Quia Deus, ſecundum illam rationem eſt obiectum terminativum ſpei, ſecundum quam nos beatificat, & ſatiat noſtrum appetitum, quia vt beatitudo obiectiva eſt obiectum formale *quod* ſperantis: Sed non beatificat nos, nec ſatiat noſtrum appetitum, ſecundum præciſam rationem deitatis, nec ratione ſolius bonitatis eſſentię, ſed ſecundum omnia ſua prædicata indiviſibiliter viſa, imò, & ſecundum relationes; quia non viſis relationibus, quamvis videretur eſſentia non beatificaret, nec ſatiaret appetitum; vt tenent communiter Thomiſtę: Ergò.

41. Sed contra: Quia, licèt Deus ſit obiectum primarium ſpei, vt clarè videndus, & poſſidendus, ly *vt* reduplicante conditionem eſſentialem ex parte obiecti ſperati, non tamen reduplicante modum, quo actu ſperatur, nec modum, quo actu terminat ſpem. Ratio eſt: Quia actu non terminat ſpem, niſi prout actu cognoſcitur, nihil enim volitum, quin præcognitum: Vndè nullum obiectum de facto terminat intentionaliter, ſeu formaliter affectum voluntatis, niſi ſecundum formalitates præviè cognitas, & repræſentatas per cognitionem proponentem voluntati tale obiectum, & ſub eo ordine formalizatum, ſub quo proponuntur de facto: Sed per cognitionem regulantem affectum ſpei non proponitur Deus eo modò, quoad omnia ſui prædicata, ſicut poſteà eſt videndus, & poſſidendus, ſed longè diverſo modo, quia nunc proponitur ſub noſtro modo imperfecto concipiendi cum præciſionibus, & formalitatibus diſtinctis ordinatè conceptis ordine primarij, & ſecundarij, poſteà verò videbitur indiviſibiliter, prout eſt in ſe, ſine his præciſionibus: Ergò de facto non terminat obiectivè, & intentionaliter ſpem, ſub eo modo, & cum ea ſimplicitate, & totalitate, qua poſteà terminabit poſſeſſionem, & viſionem, ſed aliter, nempè cum præciſionibus noſtris.

42. Vndè, adhùc admiſſo, quod ob-

 iec

ſectum formale terminativum viſionis claræ Dei, non ſit ſola eſſentia divina, ſed indiviſibiliter omnia attributa, & etiam relationes, quod plures ex noſtris negant, cenſeo non indè ſequi quod idem ſit dicendum reſpectu ſpei, aut fidei; quia ſicut obiectum fidei eſt Deus, vt quid complexum, viſionis autem, vt quid ſimplex, ita poteſt eſſe obiectum fidei, & ſpei, ſub præciſæ rati one deitatis, & eſſentiæ, licèt ſit obiectum viſionis, ſine tali præciſione, vt eſt in ſe. *Vide loco citato, num.* 24.

43. Ex quo ad confirmationem in contra, diſtinguo maiorem: Secundum illam rationem eſt Deus obiectum primarium ſpei, ſecundum quam nos beatificat, & ſatiat, ſecundum illam, inquam, vt adæquatè conceptam, nego maiorem: Secundum illam inadæquatè conceptam ſecundum rationem eſſentiæ, & deitatis, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam: Quia licèt in beatificando, & ſatiando appetitum noſtrum eſſentia divina non admittat præciſionem ab attributis: Quia ſolum ſatiat concepta adæquatè, & prout eſt in ſe ſine vlla præciſione, tamen dum per fidem proponitur vt obiectum ſpei non concipitur adæquatè, & prout eſt in ſe, ſed inadæquatè, & cum præciſione, & diſtinctione eſſentiæ, & attributorum proponendo eſſentiam ex parte modi concipiendi, & in actu exercito, vt quid prius attributis, & primario ſperabile, quam ipſa attributa.

44. Sed dices: Non proponitur eſſentia divina, vt obiectum ſpei, niſi in quantum proponitur vt videnda, & poſſidenda: Sed non proponitur vt videnda, & poſſidenda cum præciſione eſſentiæ, & attributorum, neque cum ordine primarij, & ſecundarij: Quia ita non eſt videnda, & poſſidenda: Ergò non proponitur, vt obiectum ſpei cum præciſione, ſed vt importat totam Dei perfectionem, prout eſt in ſe. Reſpondeò, diſtinguendo maiorem: Niſi in quantum proponitur, vt videnda, & poſſidenda ſignatè, concedo maiorem: Vt videnda, & poſſidenda in actu exercito, nego maiorem, & diſtinguo minorem: Non proponitur, vt videnda, & poſſidenda cum præciſione ſignatè futura ex parte ipſius poſſeſſionis, & viſionis, ſeù, in ea exercenda, concedo minorem: Cum præciſione nunc exercita ex parte ipſius propoſitionis, qua modo proponitur, vt poſſidenda adæquatè, & ſine præciſione, nego minorem: Quia dum ſic proponitur, per talem propoſitionem in actu exercito proponitur, & concipitur inadæquatè, & cum præciſione, ſicut proponitur, vt claré videnda, & tamen in actu exercito proponitur obſcurè; nam ſicut ipſa clara viſio poteſt modo obſcurè proponi pro obiecto ſpei, ita ipſa viſio adæquata, & nullo modo præciſiva, poteſt modo proponi inadæquatè, & præciſivè ex modo proponendi in actu exercito. Vndè poteſt intellectus in actu exercito, & præciſivè, primario, ſeù per prius proponere eſſentiam divinam, vt videndam, & poſſidendam, quam proponat attributa, vt videnda, & poſſidenda, licèt non proponat eſſentiam divinam, vt prius poſſidendam, & videndam ſignatè, quam attributa; imò, & in ipſa viſione beata præſcindit noſter intellectus, concipiendo illam prius, vt viſionem eſſentiæ, quam vt viſionem attributorum, licèt non concipiat ſignatè ipſam prius videre eſſentiam, quam videre attributa: Quia licèt præſcindat in ipſa tendentiam ad eſſendiam, & tendentiam ad attributa, non tamen concipit ſignatè ipſam eſſe præciſivam, ſeù ipſam præſcindere inter eſſentiam, & attributa: Ad hoc autem, vt ſpes primario terminetur ad eſſentiam, quam ad attributa, ſeù vt eſſentia primario terminet intentionaliter, & formaliter ſpem, quam attributa, ſufficit præciſio exercita ex modo, quo proponitur de facto per fidem, & non requiritur præciſio ſignata ex parte poſſeſſionis, & viſionis futuræ, quia eſſentia divina non terminat ſpem formaliter, & intentionaliter, niſi prout modo voluntati proponitur per fidem, vt poſteà poſſidenda, & videnda; modo autem proponitur exercitè cum præciſione, adhùc quando proponitur vt ſignatè videnda ſine præciſione.

45. Et quidem demus, quod aliquis invincibiliter ignoret Trinitatem, vel aliud prædicatum divinum, & quod per fidem crederet Deum, vt vltimum finem à nobis conſequibilem, & nobis promiſſum, ſanè iſte poſſet habere ſpem theologicam. Rogo ergò: Iſta ſpes theologica terminaretur formaliter ad illud prædicatum divinum ignoratum? Non ſanè: Quia nemò ſperat formaliter, quod ignorat, & nihil volitum, quin præcognitum: Ergò ſperaret ſummum bonum cum præciſione ab illo prædicato ignoto: Et tamen non ſperaret ipſum, vt poſſidendum ſignatè cum præciſione à prædicatis ignotatis: Ergò ſtat ſpem eſſe præciſivam in actu exercito ſperando ſummum bonum ſub vna formalitate, & non ſub alia, quin ſperet poſſidere Deum, ſeù Deum, vt poſſidendum ſignatè cum præciſione.

46. Dices, quod in prædicto caſu ſpes ſperaret Deum adæquatè, licèt explicitè quoad rationes ſibi notas; implicitè tamen etiam quoad rationes ignotas. Rectè quidem: Ergò ſpes ex parte obiecti ſperati eſt præciſivè

explicita, quatenus poteſt ſperare Deum explicitè, quoad vnam rationem, quin explicitè ipſum ſperet, quoad aliam: Ergò explicitè poteſt primario ſperareDeum ſub ratione deitatis, quam primario per fidem cognuſcit, & ſecundario, quoad attributa, quę ſecundario per fidem credit; & ſic, quamvis non ſperet poſsidere, ſeù videre explicitè prius eſſentiam, quam attributa. *Vide loco citat. num.* 38.

47. Denique dices: Si ſpes reſpiceret ſecundario, ſeù tanquam obiectum ſecundarium attributa, illa reſpiceret, tanquam media in ordine ad finem primario ſperatum: Sed hoc dici nequit: Ergò. Reſpondeò, negando maiorem: Quia non omne, quod reſpicitur ſecundario, reſpicitur tanquam medium in ordine ad finem, ſeù ad obiectum primarium, ſed poteſt reſpici, tanquam intrinſeca perfectio, vel tanquam modus intrinſecus obiecti primarij, propter ipſum obiectum primarium, vt videbimus Tract. ſequent. loquendo in ſimili de charitate; & ſic, licèt ſpes reſpiciat attributa, tanquam obiecta ſecundaria, non ſequitur, quod ea reſpiciat, vt media ad vltimum finem, ſed ſolum vt perfectiones intrinſecè ſpectantes ad vltimum finem.

48. Dubitabis tertio: Quiſnam ordo requiratur inter obiectum primarium, & obiecta ſecundaria ſpei? Reſpódeò primo: Quod debèt dari ordo prioritatis in eſſe obiecti, ita, vt ſpes per prius ſperet obiectum primarium, quam ſecundaria. Patet: Quia ſperat obiecta ſecundaria, propter primarium, & in ordine ad illud, vt primario ſperatum: Sed hoc eſt impoſsibile, niſi primario, ſeù prius ſperet obiectum primarium, quam ſecundaria: Ergò. *Vide ſuprà Tractat. de Fide, Diſput.* 1. *quæſt.* 13. *num.* 33.

49. Reſpondeo ſecundo: Quod debet dari ordo cauſalitatis, ita vt obiectum primarium in genere cauſę finalis, moveat ad ſperanda ſecundaria. Patet: Quia virtus ſpei eſt virtus de ordine intentionis, & expectans ad voluntatem; voluntas autem in intentione prius vult finem, & ex intentione finis, in genere cauſę finalis, movetur ad volenda ea, quę ſunt ad finem, vel quę ad finem expectant: Ergò inter ſpem finis, ſeù obiecti primarij, & ſpem obiecti ſecundarij datur ordo cauſalitatis in genere cauſę finalis. Veruntamen talis ordo diverſus eſt, quando obiectum ſecundarium eſt aliquid creatum ordinatum, tanquam medium ad finem, ad primarium, ac quando eſt ſolum aliquod prædicatum divinum realiter identificatum cum obiecto primario, quia in primo caſu intervenit ordo cauſalitatis finalis realis, & ex parte rei ſperatę, cum omne medium creatum volitum propter Deum, ſit realiter propter Deum, tanquam propter cauſam finalem, in ſecundo verò caſu ordo interveniens non eſt realis, nec ex parte rei ſperatę, ſed ſolum ex modo recipiendi, & concipiendi obiectum in actu exercito; quia attributa, & prædicata divina non ſperantur propter eſſentiam divinam, ly *propter* ſumpto realiter, & ex parte rei, ſed ſumpto per rationem, & ex eo modo illud ſperandi in actu exercito.

50. Reſpondeo tertio: Quod talis ordo non debet ſemper eſſe formalis, & ſignatè expreſſus, ſed ſatis eſt virtualis, aut implicitus in actu exercito. Patet: Quia vt quis velit aliquid propter finem ſatis eſt hic ſecundus, & non ſemper intervenit primus: Ergò pariter, vt quis ſperet aliquid propter finem primario ſperatum. Sed de hoc alibi.

51. Aliqui etiam in præſenti dubitant: An decretum negandi beatitudinem poſſit eſſe obiectum ſpei. Veruntamen indignum iudico iſtud, vt in dubium revocetur. Tum, quia quodlibèt divinum decretum eſt ęternum à parte anteà, & vt ęternum à quolibèt concipitur, & conſequenter nequit reſpici, vt futurum, nihil autem ſperari poteſt, niſi vt futurum: Ergò nemo poteſt ſperare decretum illud nec aliud, ſperando nimirum, quod Deus hoc vel aliud decernat.

52. Si dices hoc verum eſſe, difficultatem tamen eſſe: An quis poſsit ſperare videre, ſeù poſsidere illud decretum. Sed contra: Quia nec hoc dignum eſt vt indubium vocetur; quia nemo poteſt ſperare poſsidere niſi bonum, malum enim non eſt obiectum ſpei, ſed timoris, vel fugę: Sed decretum negandi mihi beatitudinem, bonum non eſt, nec vt tale prudenter apprehendi poteſt, ſed ſolum vt malum: Ergò difficultas eſſe nequit; an tale decretum ſit obiectum ſpei, ſed ad ſummum? Vtrum cum illo cognito poſsit compati ſpes obiecti negati, nempè beatitudinis. De quo poſteà. Sed dices de Fide diximus *Tract. præced. Diſput.* 1. *quæſt.* 15. quod omne obiectum poſſibile, eſt obiectum illius, etiam decretum nihil revelandi: Ergò pariter in ſpe. Reſpondeo, non id à me dictum fuiſſe, ſed quod omne verum poſsibile poteſt eſſe obiectum fidei; quia omne verum poſsibile eſt poſſibile revelari. Ex quo ad ſummum ſequitur, quod omne bonum poſsibile poſsit eſſe obiectum ſperabile, quia ſicut obiectum fidei eſt *verum*, ita ſpei eſt *bonum*. Cæterum decretum negandi beatitudinem, licèt poſsit eſſe verum, non tamen bonum ſperanti, licèt decretum nihil

hil revelandi poſſit eſſe verum revelabile: Præter quam quod nec hoc ſequitur; quia ſpes exigit ex parte boni plures conditiones, quas non exigit fides ex parte veri, nempè, quod ſit arduum, futurumque. Vndè non ſequitur quod omne bonum poſsibile ſit obiectum ſpei.

53. Similiter alij dubitant: An vnio hypoſtaticaDei cum ſperante poſſit eſſe obiectum primarium ſpei. Veruntamen, ſi ſermo ſit de illa in præſenti providentia, res etiam eſt dubitari indigna; quia in præſenti providentia nulli eſt talis vnio, nec ab vllo poteſt, niſi ſatue, apprehendi ſibi practicè poſsibilis, aut futura, quod opus erat, vt illam ſperare poſſet. Si verò ſermo ſit in alia poſsibili providentia, pariter dubitari poſſet, an quis poſſet ſperare miracula imaginabilia, vt quod Deus aſſumeret hypoſtaticè naturam ſui canis, aut quis vxoratus, quod aſſumeret naturam ſuæ vxoris, aut quod ſibi crearet alterum Mundum, cuius ipſum faceret Regem, & alia, quæ metaphyſicè poſsibilia ſunt, & non repugnantia in alia providentia. De his autem, nedum dubia excitare, ſed vel ea imaginare, ſeù apprehendere, quid proſus fruſtraneum eſt. Nec valet dicere, quod conducit ad cognoſcendam eſſentiam, & naturam ſpei theologicæ. Quia ad hanc cognoſcendam, prout Theologum Catholicũ decet, mirum eſſet quod eſſet neceſſarium, dibitare, aut diſputare de ſui vnione hypoſtaticâ cum Deo, aut de alijs ſimilibus poſsibilibus metaphyſicè, & in alia providentia.

54. Veruntamen, ne cogites, hoc eſſe difficultatis effugium, & magis vt expliecm ipſius vnionis hypoſtaticæ eſſentiam, quam ſpei theologicæ, rationes dubitandi proponam, & ſolvam. Sic igitur aliqui arguunt: Obiectum primarium ſpei theologicæ eſt Deus, vt bonus ſperanti, & vt ab ipſo poſsidendus: Sed Deus, vt vnitus hypoſtaticè eſt bonum ipſi, cui vnitur, & ab ipſo poſſeſſus: Ergò eſt obiectum primarium ſpei theologicæ. Confirmant: Quia obiectum ſpei theologicę eſt beatitudo: Sed vnio hypoſtatica eſt beatitudo: Ergò eſt obiectum primarium ſpei theologicæ. Minorem probant: Quia vnio hypoſtatica eſt poſſeſsio, ſi non intentionalis, phyſica tamen ſummi boni; quia per illam vnitur ſummum bonum phyſicæ creaturę: Sed poſſeſsio ſummi boni eſt beatitudo: Ergò & vnio hypoſtatica. Et hinc excitant aliud dubium, nempè, an in eo caſu vnio hypoſtatica ſperari poſſet ſpe nunc infuſa, ſeù eiuſdem ſpeciei: An ſpe diſtinctæ ſpeciei, ita quod poſſeſsio ſummi boni penès phyſicam, & intẽtionalem, ſpecificet diſtinctas virtutes theologicas ſpei.

55. Veruntamen nego aſſumptum. Et ad obiectionem, conceſſa maiori, nego minorem: Quia ſperans non eſt natura rationalis, ſed ſuppoſitum creatum: Vnio autem hypoſtatica non eſſet bonum ſuppoſito creato, cum illi prorſus repugnet, ſed everſiva illius, vt communiter docent Theologi 3. *part. quæſt.* 3. Vndè non eſſet bonum illi; imò nec ab eo poſsidenda, adhùc ratione naturæ; quia natura, quæ hypoſtaticè vnitur Deo, non poſsidet ipſum Deum, ſed potius ipſa poſsidetur à Deo, ſiquidem deſinit eſſe ſua, aut ſui ſuppoſiti, & fit phyſicè natura ſuppoſiti divini. Ex quo ad confirmationem, nego minorem: Quia non quęlibet vnio cum ſummo bono eſt poſſeſsio ſummi boni, ſed vnio ſolum, qua quis trahit ad ſe, aut tenet ſummum bonum; natura autem creata vnita ſummo bono, non trahit ad ſe ſummum bonum, nec illud vllo modo tenet, ſed potius trahitur ad ſummum bonum, & ab illo tenetur, & ſuſtentatur, vt nõ ſit ſua, ſed ſummi boni. Præter quam, quod licèt eſſet poſſeſsio phyſica, non eſſet beatitudo, quia non ſatiaret formaliter appetitum rationalem, qui non ſatiatur, niſi bono intentionaliter, & cognoſcitivè poſſeſſo; nam ad illum ſatiandum nihil prodeſt bonum phyſicè habitum, ſi non cognoſcitur, nec per cognitionem poſsidetur. Ex quo evaneſcit ſecundum dubium; quia ſi vnio hypoſtatica nõ eſſet poſſeſsio ſummi boni, nec beatitudo, nec ab vllo ſperari poſſet ſpe præſenti, vel alia diſtinctę ſpeciei. Ex quo infertur obiectum ſpei primarium non eſſe ſummum bonum, vt poſsidendum poſſeſsione abſtrahente à phyſica, vel intentionali, ſed poſsidendum determinatè intentionaliter. Tum, quia Deum phyſicè poſsideri ab ſperante ipſum, vt ſic poſsidendum, omnino repugnat: Tum, quia obiectum ſpei eſt bonum, vt poſsidendum poſſeſsione propria creaturæ rationalis: Poſſeſsio autem phyſica per vnionem hypoſtaticam, eſt communis etiam naturis irrationalibus, imò, & cadaveri; nam cadaver vnitum fuit hypoſtaticè Verbo Divino: Ergò.

56. Per hæc tamen non nego vnionẽ hypoſtaticam Chriſti, quæ de facto fuit futura reſpectu PP. Antiquor. Veteris Legis, fuiſſe obiectum ſpei illorum, non quidem primarium, adhùc partialiter, ſed ſecundarium, vtpotè tanquam medium neceſſarium ipſis, & omnibus ad ſalutem æternam, & beatitudinem aſſequendam. Nec item præiudico illi ſententiæ, quæ aſſerit fuiſſe obiectum ſpei B.V. non vt medium, ſed vt conſtitutivum ſuæ Maternitatis de connotato; eo quod ad Maternitatem non fuit medium, ſed illius conſtitutivum. Cæterum ex hoc non ſequitur illam fuiſſe adhùc partialiter obiectum pri-

primarium ſpei; quia nec Maternitas fuit reſpectu B.V. obiectum primarium ſuæ ſpei, ſed ſolum ſecundarium, vndè nec eius Maternitatis connotatum, aut conſtitutivum de connotato, debuit eſſe obiectum primarium.

QUÆSTIO II.

An quis poſſit ſpe theologica ſperare alteri beatitudinem?

1. QUÆSTIONEM iſtam in terminis excitat D. Thom. in præſenti, eo quod obiectum ſpei non eſt bonum, vt eſt in ſe abſolutè ſumptum, ſed vt bonum ſubiecto cum connotatione ad aliquem, cui eſt bonum, tanquam ad ſubiectum *cui*, & ideò ad cognoſcendum hoc ſubiectum *cui*, meritò inquirit, an ſolus ipſe, qui ſperat, ſit ſubiectum, vel obiectum *cui*, an poſſit eſſe alter ab ipſo. Sententia autem D. Thom. eſt, quam ſequentibus Aſſertis explico.

PRIMA CONCLVSIO.

2. DICO primo: *Nemo poteſt ſperare alteri beatitudinem abſolutè, & nulla facta ſuppoſitione vnionis cum ipſo.* Ita D. Thom. Et probatur ex Auguſtino, qui *in Enchirid. cap.* 8. ſic ait: *Spes autem non niſi bonarum rerum eſt, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum ſpem gerere perhibetur:* Ergò ſpes abſolutè, & præſcindendo ab vnione cum altero, ſolum poteſt ſperare bonum pertinens ad ipſum, qui ſperat, ſeù bonum ſibi.

3. Deindè probatur ratione D. Thom. quia *ſpes importat motum ſperantis, ſivè protenſionem appetitus eius in aliquod bonum arduum: Sed motus ſemper eſt ab bonum proprium proportionatum mobili:* Ergò ſpes abſolutè, & præſcindendo ab vnione ſperantis cum alio, ſolum eſt ad bonum proprium, & proportionatum ſperanti, non autem ad bonū, quod ad alium pertinet. Explicatur hæc ratio: Quia motus, & conatus ſpei, non eſt motus ſperantis, vt cauſę purè inſtrumentalis, cum ſit motus vitalis, & voluntarius, ſed eſt motus ipſius, vt cauſę principalis ſe moventis, & bonum procurantis: Sed de ratione cauſę principalis ſe moventis eſt tendere ad bonum proprium, ſibique proportionatum acquirendum, ad diſtinctionem inſtrumenti, quod ſicut ſolum movetur ab alio, ita tendit ad bonum, & perfectionem alteri acquirendam: Ergò.

4. Dices verum eſſe, quod ſpes nequit ſperare bonum alteri, niſi præſuppoſita aliqua vnione cum ipſo: Cæterum ſatis eſſe vnionem ſimilitudinis naturalis, quam quiſque habet cum alio ſuæ ſpeciei. Sed contra: Primo, quia, hoc gratis admiſſo, non ſalvant contrarij, quod quis ſperet alteri, vt alter eſt, bonum, ſed ſolum alteri, vt ſecùm eſt vnum, & conſequenter ſibi: Ergò non aſſequuntur intentum. Antecedens probatur: Quia licèt ſæpè videamus cauſas principales agere ad bonum alterius individui, v.g. ignis generando ignem, & homo generando hominem, tamen, quia hoc faciunt propter ſimilitudinem ſuę ſpeciei, & ad bonum ſuæ propriæ ſpeciei, non iàm procurant bonum alienum, vt alienum, ſivè vt alterius eſt, quàm bonum illud, vt ſuum, nempè vt eſt conſervatio, & multiplicatio ſuæ propriæ ſpeciei, vel ſui ipſius in ſpecie, licèt non in individuo, quia hoc eſt ſibi impoſsibile: Ergò pariter, dato quod ſperaret bonum alteri, ratione vnitatis, quam ſecùm haberet in eadem ſpecie, non ſperaret bonum alteri, vt alter eſt abſolutè, ſed potius ſperaret bonum ſibi in ſpecie, ſeù ſuæ proprię ſpeciei.

5. Contra ſecundo: Quia vnio, quam D. Thom. exigit, non eſt vnio per ſimilitudinem naturalem, & phyſicam, ſed per amorem, & affectum, vndè ſubdit: *Sed præſuppoſita vnione amoris ad alterum, iam aliquis poteſt ſperare, & deſiderare alteri beatitudinem æternam, in quantum eſt ei vnitus per amorem:* Ergò nō ſatis eſt vnio per ſimilitudinem naturalem. Si verò negare audeas D. Thom. ſententiam, ſic eam probo. Quia vnitas exacta cum alio, vt quis poſsit procurare bonum alterius, vt ſuum, debet eſſe proportionata appetitui, ſeù conatui procurantis; vndè, quia appetitus generandi eſt appetitus naturalis, & phyſicus, ideò, vt procuret bonum prolis, ſatis eſt, & exigit, quod bonum prolis ſit bonum ſuum per vnitatem phyſicam ſimilitudinis naturalis: Sed vnitas iſta phyſicæ, & naturalis ſimilitudinis non eſt proportionata appetitui, & conatui ſpei; quia hic non eſt appetitus naturalis ad bonum naturale ſpeciei, ſed eſt appetitus rationalis, & affectivus ad bonum, vt proprium modo rationali, & affectivo: Ergò reſpectu illius non ſufficit prædicta vnitas ſimilitudinis naturalis, ſed exigitur alia proportionata ſibi.

6. Explicatur: Spes eo modo tendit in bonum proprium, quo tendit in bonum, vt poſsidendum: Sed nequit tendere in bonum, vt poſsidendum poſſeſsione phyſica; quia poſſeſſio phyſica improportionata eſt appetitui rationali; vndè de bono purè phyſicè poſſeſſo, ſi non poſsideatur cognoſcibiliter, & modo rationali, & cognoſcitivo, nemo gaudet, aut lætatur: Er-

Ergò nequit etiam tendere in bonum, vt proprium proprietate purè phyſica, quia hæc eſt improportionata appetitui rationali, ſed exigit proprietatem modo rationali, quę ſit proportionata tali appetitui : Sed hæc proprietas non poteſt eſſe purè fundata in ſimilitudine phyſica, & naturali; quia hæc ad ſummum poteſt eſſe proprietas phyſica proportionata ad appetitum phyſicum : Ergò debet fundari in vnione alterius generis, nempè affectiva, & amoris.

7. Dices ſecundo: Eſſe neceſſariam vnionem affectivam, ſed hanc poſſe fieri per ipſum actum ſpei, quo quis ſperet alteri beatitudinem, quia per hunc vult alteri bonum, & conſequenter ei affectivè vnitur. Sed contra, quia, vt inquit D. Thom. *Amor, & ſpes in eo differunt, quod amor importat quandam vnionem amantis ad amatum:::Vnio autem eſt aliquorum diſtinctorum, & ideò amor directè poteſt reſpicere alium, quem ſibi vnit per amorem, habens illum, ſicut ſe ipſum: Spes autem importat motum, &c.* Vndè concludit : *Sed præſuppoſita vnione amoris ad alteram, iam aliquis poteſt ſperare alteri beatitudinem*: Ergò vnio exacta à D. Thom. non eſt quæ fiat per actum ipſum ſpei, ſed quæ præſupponatur per actum amoris differentis ab ſpe. Explicatur : Quia ſpes ex proprio munere non habet vnire alium, vel aliam perſonam ſibi, ſed hoc eſt proprium munus amoris differentis ab ſpe, eum in hoc conſtituat D. Thom. differentiam vtriuſque: Ergò vnio alterius cum ſperante non fit per ipſum actum ſpei, ſed debet præſupponi per actum amoris differentis ab ipſa.

8. Si verò parvi pendas D. Thom. auctoritatem, ex ipſo probo ſic ratione : Quia ſpes ex proprio munere non eſt amor directę, & vt *quod* tendens ad perſonam, illam amando, ſicut amor, ſed ſolùm obliquè in illam tendit, tanquam in obiectum *cui*, directè autem tendit ſolùm in bonum ardoum, quod perſonę procurat; & hanc differentiam, quæ ſatis ex terminis eſt cuique nota, innuit D. Thom. dum de amore inquit: *Amor directè poteſt reſpicere alium, quem ſibi vnit.* De ſpe autem: *Spes directè reſpicit bonum proprium* : Sive: *Importat motum quendam in aliquod bonum arduum*: Sed vnio affectiva vnius cum alio non fit per affectum illum ſolum obliquè reſpicientem, ſed opus eſt illum directè amare vt *quod* ad illum ſibi affectivè vniendum: Ergò vnio affectiva alterius cum ſperante non poteſt fieri per actum ſpei, ſed ſolùm per amorem ab illa differentem, & ipſi præſuppoſitum.

9. Ex quo infero falſum eſſe quod Recentior; & perdoctus Thomiſta Complutenſis ait *Tract. de Spe, Diſput. 3. quæſt. 2. ſect. 1 num. 12. in corp. & ad marginem.* Nempè, concluſionem iſtam ſolùm poſſe probari ab auctoritate non à ratione. Nam ſanè D. Thom. iſtam concluſionem ponit, & eam probat in *corpor. art.* vt oſtenſum manet: Sed in *corpor. art.* nullam adducit auctoritatem, ſed ſolum vtitur ratione à nobis iam expoſita : Ergò vel dicendum eſt rationem D. Thom. non probare intentum, quod nulli Thomiſtæ licèt, vel iſta concluſio ratione probari poteſt, & non ſola auctoritate.

10. Inquit rationem D. Thom. ſolum eſſe efficacem ex ſuppoſitione, quod ſpes de facto infuſa ſit motus ſtrictè concupiſcentię; quia diſcurſus D. Thom. & præmiſſæ illius ſuprà expoſitæ *num. 3.* intelliguntur de motu ſtrictę concupiſcentiæ; nam de motu benevolentię maior eſt falſa, nempè: *Motus ſemper eſt ad proprium terminum proportionatum mobili.* Minoris verò veritas, inquit, vndè, aut qua ratione conſtare poterit, cum ex ſe non repugnet dari ſpem, quæ determinatè non ſit motus concupiſcentiæ? Vndè concludit, quod D. Thom. ſecutus Auguſt. quem citavit in argumento *ſed contra*, aſſerit ſpem de facto infuſam vnicè terminari ad bonum proprium. Ad huius doctrinæ comprobationem, præmittit primam concluſionem, in qua aſſerit, quod poſsibilis eſt habitus ſpei theologicæ, quì abſolutè poſſit velle alteri beatitudinem; & quod magis eſt, ſecundam, in qua aſſerit, quod poſsibilis eſt ſpes theologica, quæ determinata ſit ad volendum alteri, & non ſibi beatitudinem. Item, tertiam, in qua tenet, quod poſsibilis eſt habitus ſpei theologicæ, indiviſibiliter idem, potens velle abſolutè alteri beatitudinem, & etiam ſibi.

11. Veruntamen diſplicet hæc doctrina; primo ex ratione præterita, quia D. Thom. *in corpor. art.* probat ſuam concluſionem, nulla in ibi facta mentione auctoritatis Aug. ex illis duabus præmiſsis; mirum autem eſſet quod ſi minor non aliundè conſtare poſſet, quam ex auctoritate Auguſt. illum ad eius comprobationem non citaret ſaltèm. Præterquamquod minor illa non eſt D. Auguſt. ſed adducitur à D. Thom. ad probandum aſſertum Auguſt. quod pro concluſione ſtatuit: Ergò minorem illam non poſuit D. Thom. vt vnicè conſtantem ex auctoritate Auguſt. ſed, vel vt facilè notam ex terminis obiectivis, vel ſaltèm, à quolibet Theologo facilè probabilem. Item, quia D. Auguſt. dicens, quod ſpes eſt rerum, non niſi ad eum pertinentium, qui earum ſpem gerere perhibetur, aliquam rationem obiectivam habuit ad hoc aſſerendum, & non puram ſuam auctoritatem; non enim loquitur, vt teſtis in aliqua quæſtione facti, nec vt Interpres alicuius

Textus S. Scriptur. In quo ſolet auctoritas, vt plurimum attendi, ſed ibi deſcribit differentiam ſpei à fide, & explicat quidditatem eius propriam: Quando autem SS. PP. explicant quidditates, differentias, & proprietates rerum, non loquuntur abſque ratione obiectiva, ſed rationem obiectivam habent in ipſis obiectis, de quibus loquuntur, quod, præſertim Auguſtino, negari nequit, qui perſpicaciſsimus fuit in tranſcendendo, & penetrando rationes obiectivas rerum, & vix vnquam ſine ratione loquitur: Habuit ergò rationem obiectivam in prædicto aſſerto, licèt eam explicare non curaverit. Sed quam? Non ſanè aliam, niſi ipſam, quam D.Thom. exponit in illis duabus præmiſsis, ex eo, nempè, quod ſpes ex ſuo conceptu obiectivo eſt motus quidam in bonum, vt in terminum, & quia omnis motus tendit ad proprium terminum, vt proportionatum mobili: Vndè non arridet genium aliquor. RR. qui, quamvis admittant ſententias PP. & Theologor. eas tamen ratione efficaci deſtitutas volunt, & plus inſudant evertendis rationibus, & fundamentis earum, quam eis roborandis, & confirmandis. De quo vide *Tract. de Fide, Diſput. 2. quæſt. 4. num.* 18.

12. Diſplicet ſecundo in eo, quod ait, D.Thom. ſupponere, & in eo fundare ſuum diſcurſum, quod ſpes ſit motus ſtrictæ concupiſcentiæ; id autem non probate, nec probari poſſe à ratione. Tum, quia D.Thom. in eo diſcurſu mentionem non fecit de illa differentia ſtrictæ concupiſcentię, ſed ſolùm aſſumit pro principio, quod ſpes eſt *motus quidam ad bonum arduum, tanquam ad terminum.* Mirum autem eſſet, quod ſi *motus ad bonum arduum, tanquam ad terminum*, eſſet indifferens, & quaſi genus ad motum concupiſcentiæ, & benevolentiæ, vt vult præcitatus A. & tota vis probandi concluſionem non eſſet in hac ratione generica, ſed in differentiali *ſtrictæ concupiſcentiæ*, vt etiam contendit, D. Thom. ſolùm aſſumpſiſſet rationem genericam motus, quæ nihil probaret ſe ſola, omiſſa, & ſilentio tradita ratione differentiali, in qua tota vis probandi, & inferendi conſiſteret: Hoc enim eſſet, quaſi ſi quis ita diſcurreret: *Homo eſt animal: Ergò riſibile.* Quod dicere de diſcurſu D. Thom. quis audeat? Tum, quia proprietatem, qua D. Thom. in eo diſcurſu accepit *motum ad terminum*, obſcurat per impropriètatem, qua motum iſtum diſtinguit in motum benevolentiæ, & concupiſcentiæ, appellans amorem benevolentię motum, ęquè ac amorem concupiſcentiæ; quod ſanè apertè eſt contra D. Thom. & contra rationem ipſam. Contra D. Thom. quia D. Thom. contradiſtinguit ibi amorem ab ſpe, quę eſt motus concupiſcentię, in eo, quod *amor importat quandam vnionem amantis ad amatum, ſpes autem importat quendam motum, ſivè protenſionem appetitus*: Ergò ſentit D.Thom. amorem non eſſe motum ęquè propriè, ac ſpes. Eſt etiam contra rationem ipſam; quia motus propriè ſumptus, *eſt actus entis in potentia, prout in potentia*, hoc eſt, actus quidem tendens ad acquirendam perfectionem, ad quam mobile eſt in potentia, ſeù quæ illi deficit; & hoc propriè convenit ſpei ex conceptu obiectivo ipſius, quia eſſentialiter eſt motus voluntatis ad terminum acquirendum, qui illi deficit, & ad quem eſt in potentia, non autem convenit amori ſtrictè tali, ſeù amori benevolentiæ, quia hic per ſe non importat motum ad terminum acquirendum, nec tendentiam ad bonum, ad quod ſit in potentia; vndè in Deo datur ſtrictus amor benevolentię, & non motus ſtrictus, & in quolibet cohæret amor ſtrictus benevolentiæ cum gaudio, & quiete in obiecto amato, & conſequenter ſine motu propriè tali in terminum acquirendum: Ergò vel fallitur, vel impropriè loquitur, qui amorem benevolentiæ æquè appellat motum, ac amorem concupiſcentiæ, vel ſpei.

13. Vndè cenſeo, rationem D. Thomæ non fundari in ratione, differentiali *concupiſcentiæ ſtrictæ*, de qua non meminit, ſed in conceptu motus ſtrictè talis, ex quo demonſtrativè probat aſſumptum, niſallor; nam ſanè illa maior: *Motus ſemper eſt ad proprium terminum proportionatum mobili*, ex conceptu proprio motus evidens eſt; quia nullum mobile propriè movetur, niſi ad terminum ad quem eſt in potentia, & quo caret, nec movetur, niſi vè tranſeat de potentialitate, & carentia ad actum, & poſſeſsionem: Sed evidens eſt, quod nemo eſt in potentia, niſi ad terminum ſibi proprium, nec tranſit de potentia ad actum per actum, bonum, aut terminum alterius, & non ſuum: Ergò evidens eſt, quod motus ſemper eſt ad terminum ſibi proprium, & non ad alienum, & hoc ex conceptu præciſo motus propriè talis, quin opus ſit mentionem facere *ſtrictę concupiſcentiæ, vel benevolentiæ.* Deinde minor, nempè, quod *ſpes eſt motus in aliquod bonum arduum, tanquam ad terminum*, etiam eſt evidens intellecta de motu proprio, & in ſenſu maioris; quia ſpes ex proprio conceptu eſt motus ſperantis in bonum poſsibile, futurum, & arduum, ac proindè in bonum, ad quod eſt in potentia, & quo caret, & tendens ad poſſeſsionem talis boni, & vt tranſeat de potentia ad actum, & de carentia ad poſſeſsio-

nem: Et hoc habet ſpes, non quidem ex conceptu arbitrario ſpei præſentis præ poſsibili, ſed ex proprio, & eſſentiali conceptu ſpei; propterea enim à Deo relegant omnes ſpem; quia relegant ab ipſo motum in tali proprietate: Ergò evidenter, & demonſtrativè ſequitur ex præciſis, & eſſentialibus conceptibus motus, & ſpei, ſpem ſolùm poſſe eſſe circa bonum, vt proprium terminum ſperantis: Ex quo.

14. Diſplicet tertio dicta doctrina, eo, quod, cum A. Thomiſta ſit, tenet poſsibilem eſſe ſpem theologicam, ſivè quæ ſit determinata ad abſolutè volendum alteri, & non ſibi beatitudinem, ſivè quæ poſsit eam velle &c. ſibi, & alteri abſolutè, & præſcindendo à prævia vnione affectiva cum ipſo. Tum, quia diſtinguit de poſsibili plures virtutes theologicas ſpei ſpecie diverſas; ex quo conſequenter debet diſtinguere plures virtutes theologicas fidei, & etiam charitatis. Ex quo rùrſus tenebitur admittere poſsibiles etiam plures gratias habituales ſpecie diverſas, quod ſanè totum eſt contra communem ſententiam Thomiſtar. & maximè redolet Scholam Ieſuiticam. Prætterquam quod dictam ſpecificam differentiam vnicè fundat in differentia obiecti *cui* obliquè per ſpem attacti, abſque differentia rationis formalis *ſub qua*, & obiecti formalis *quod*, ſeù abſque differentia obiecti formalis motivi, & primario terminativi; quia hoc ſanè idem omnino manet, ſivè ſibi, ſivè alteri ſperemus beatitudinem obiectivam, auxilio Divino innitendo. Hoc autem alienum eſt à Doctrina Div. Thom. & Thomiſtar. quia virtutes nunquam ſpecificari dixerunt ab obiecto *cui* obliquè attacto, nec tale obiectum ſpecificativum dixerunt, ſed ſolùm obiectum formale *quo*, & *quod*. Tum, quia ſi eſſet poſsibilis ſpes theologica eſſentialiter determinata ad ſperandum alteri beatitudinem, nulla eſſet ratio, cur ſpem iſtam negaremus Deo, nec Chriſto; quia ſanè huiuſmodi ſpes nullo ex capite repugnat Deo; nam licèt reſpectu ipſius nullum bonum poſsit eſſe futurum, aut arduum prout requiritur ad ſpem, nec ad illud poſsit comparari in potentia, tamen reſpectu alterius poſſet eſſe bonum poſsibile futurum, & arduum, quod ſufficeret, vt alteri ſperaret beatitudinem, ſicut ſufficit, quod ſit bonum alteri, & ab altero vnicè poſſidendum. Si enim ſatis èſſet ad obiectum ſpei, quod eſſet bonum vnicè alteri, cur non ſufficeret, quod eſſet futurum alteri, & arduum alteri? Poſſet ergò abſque vlla imperfectione ipſius Dei dari in Deo ſpes verè theologica, quod eſt contra communem ſenſum PP. & Theologor. & etiam multo magis in Chriſto, quod nec præcitatus A. admittit, nec cæteri Theologi reſpectu beatitudinis eſſentialis.

15. Tum demum: Quia, prædicta poſsibilitate admiſſa, relinquitur omnino incerta ſpecies determinata ſpei infuſę, quę de facto datur; nam ſi eſt poſsibilis triplex illa ſpes theologica, & infuſa, nemo, nec Auguſt. potuit, fundatè, & cum ratione determinare, an ſpes de facto infuſa, ſit ea, quæ determinata eſt ad ſperandam ſibi ſoli beatitudinem; an ea, quæ indifferens ſit, & æquè potens eam velle ſibi, & alteri; an duplex virtus, vna, quæ determinata ſit ad ſperandum ſibi, & alia ad ſperandum alteri: Huius ſanè nulla ratio haberi poteſt, ſi ex conceptu obiectivo ſpei nihil horum infertur, ſed eſt quaſi conceptus genericus cum indifferentia obiectiva ad illas ſpecies ſpei: Recurrere autem ad auctoritatem Auguſt. nullo fundamento, aut ratione obiectiva loquentis, eſt recurrere ad auctoritatem præſumptam in caſu, in quo fallitur præſumptio; nam auctoritas Aug. in his, & ſimilibus, ideo eſt magna, quia præſumitur ipſum non ſine rationali fundamento, aut ſine ratione obiectiva certiſsima, loqui: Suppoſito autem, quod in hoc caſu nulla ratio obiectiva haberi poſsit, fallitur in hoc caſu illa præſumptio. Niſi dicas D. Auguſt. loquutum ex ſpeciali revelatione, qua ſibi revelata fuit differentia ſpecifica ſpei præſentis ab ſpebus poſsibilibus; quod ſanè ſi quis dicat, Theologum ſanè non aget, cuius non eſt recurrere ad revelationes privatas, ſed pro poſſe explicare rationes, & motiva, quæ mira SS. PP. perſpicatia penetrabat, & habebat in ſuis ſententijs.

16. Sed contra arguit primo ſic: Poſsibilis eſt habitus inclinans ad volendum alteri beatitudinem ex motivo proprio ſpei theologicæ, qui ſit habitus amoris benevolentię: Sed hic inclinaret ad volendum alteri beatitudinem abſolutè, & nulla facta ſuppoſitione vnionis cum ipſo per affectum: Ergò poſsibilis eſt habitus ad hoc inclinans, & conſequenter habitus ſpei theologicę potens velle alteri beatitudinem abſolutè. Probat maiorem, quia ſi aliquid obſtaret, vt habitus ille, ex ſuo motivo theologicus, eſſet amoris benevolentię, eſſet quia neceſſario moveretur à bonitate perſonæ, quæ, cum creata ſit, deſtruit rationem amoris theologici: Sed amor benevolentiæ non movetur neceſſario à bonitate perſonę, vt probatum ſupponit: Ergò.

17. Secundo ſic: Poſsibilis eſt habitus inclinans ad volendum alteri beatitudinem ex motivo ſpei theologicę determinatus

ad actus benevolentię, vt diſtinctos ab actibus concupiſcentiæ: Sed hie eſſet ſpei theologicę, & aliundè determinatos ad volendum alteri beatitudinem: Ergò eſt poſsibilis habitus ſpei theologicę vnicè ad hoc determinatos. Maiorem probat: Quia actus benevolentiæ, & concupiſcentię ſpecie diſtinguntur, vt etiam probatum ſupponit: Aliundè nulla eſt ratio probans impoſsibilem eſſe habitum reſtrictum ad actus vnius ſpeciei, & non alterius: Ergò. Tertio probat etiam eſſe poſsibilem habitum, qui indiviſibiliter idem poſsit velle, & ſibi, & alteri beatitudinem; quia ſtat aliquem habitum, ita eſſe amplum, vt ſub ſe contineat actus diverſæ ſpeciei: Aliundè hoc non repugnat ſpecialiter ex capite virtutis ſpei; quia ſicut poteſt virtus charitatis theologicæ de facto ſe extendere ad actus benevolentiæ erga Deum, & proximum, qui ſunt ſpecie diverſi, cur non poterit dari habitus ſpei theologicæ cum ſimili amplitudine? Ergò.

18. Reſpondeo tamen facilè, ad primum, negando maiorem: Quia non poteſt dari habitus inclinans ad actum impoſsibilem; impoſsibilis autem eſt actus amoris benevolentiæ ex motivo proprio ſpei theologicæ. Ad probationem autem in cõtra, nego cauſalem: Quia quidquid ſit, an amor benevolentiæ debeat, vel non, moveri ex bonitate perſonæ, certum tamen eſt non poſſe moveri ex motivo proprio ſpei theologicæ, quia motivum proprium ſpei theologicę eſt auxilium Divinum, ſeù Divinæ Omnipotentiæ; amor autem benevolentiæ repugnat moveri ex hoc motivo: Tùm, quia nemo cum veritate dicit: *Amo benevolè Petrum, propter auxilium Divinæ Omnipotentiæ*, & hoc motivũ ineptiſsimè applicatur amori ſtrictè tali, qualis eſt amor benevolentię; quia hie vnicè movetur ex bonitate, ſivè perſonæ dilectæ, ſivè alterius primario dilecti, nempè Dei, vt contingit in charitate; vndè licèt opus non ſit moveri ex bonitate perſonæ dilectæ, quando illa ſecundariò amatur, opus autem eſt, quod moveatur ex bonitate alterius primarij amati, & repugnat moveri ex auxilio alterius: Tùm, quia ex auxilio Divinæ Omnipotentię, ſolùm moveri poteſt actus, qui ſit motus iraſcibilis aggreſsivus contra difficultates occurrentes ad conſequendum bonum difficilè, vel arduum; ad hoc enim movere poteſt auxilium, non verò ad amorem ſtrictè talem, ſivè vnitivum cum alia perſona, qualis eſt amor benevolentiæ, qui non eſt motus propriè talis, nec aggreſsivus, nec iraſcibilis, vt per ſe notum eſt, & ſuprà oſtenſum manet.

19. Ad ſecundum, nego pariter maiorem, ob eamdem rationem. Ad probationem, in primis poſſet negari maior; quia, vt notat in præſenti Ioann. à S. Thom. idem amor poteſt eſſe concupiſcentię, & benevolentiæ, vt cum amico deſideramus aliquod bonum illi conveniens; nam hic amor reſpectu boni deſiderati eſt concupiſcentiæ, reſpectu verò perſonæ amici, cui talè bonum deſideratur, eſt benevolentię, & addit, quod nullus amor concupiſcentiæ eſt ſine aliquo amore benevolentiæ, reſpectu illius, cui bonum concupiſcitur. Et mirum eſt, quod præfatus A. velit adunare de poſsibili in eodem actu rationem amoris benevolentię cum ratione motus iraſcibilis, & aggreſsivi ex motivo auxilij Divini, abſque diſtinctione ſpecifica, & alias indicet neceſſario diſtinguendum eſſe ſpecificè amorem benevolentię, & concupiſcentiæ, quæ longè minus inter ſe diſtant. Veruntamen nec in hac doctrina fundatur noſtra concluſio, nec illam fundat D.Thom. Nam quidquid ſit, an amor concupiſcentiæ, & benevolentiæ debeant, vel non debeant, poſsint, vel non poſsint diſtingui ſpecificè, de quo infrà, ſemper tamen manet verum, quod actus ſpei debet diſtingui ſpecificè ab amore ſtricto benevolentię, eo quod actus ſpei eſt eſſentialiter, & propriè motus aggreſſivus ad comparandum bonum innixus tanquam motivo formali, non bonitate obiecti, ſed auxilio victrici Divinæ Omnipotentiæ; amor autem ſtrictus benevolentiæ, nec poteſt eſſe motus propriè talis, nec pertinet ad iraſcibilem, nec proindè poteſt inniti, tanquam motivo formali, auxilio Dei. Et ideò omiſſa maiori probationis, & minori, nego conſequentiam: Quia ex illis præmiſsis ad ſummum ſequitur non repugnare habitum reſtrictum ad actus amoris benevolentiæ, non verò ad actus benevolentię, qui neceſſario ſint actus ſpei; nam implicant actus benevolentię, qui neceſſariò ſint, imò qui poſsint eſſe actus ſpei, vt oſtenſum manet.

20. Ex quo ad tertium dico: Quod non repugnat habitus, qui inclinet ad actus diverſæ ſpeciei, cum ordine primarij, & ſecundarij, & ſic non repugnabit habitus, qui inclinet ad actum benevolentiæ primariò, & ad actum concupiſcentiæ ſecundariò ſupponentem actum benevolentiæ, & ſic poteſt dici de habitu charitatis, quod nempè primariò inclinet ad actum benevolentię erga perſonam, & ſecundariò ad actum concupiſcentiæ erga bonum concupitum ipſi perſonæ priùs amatæ. Cæterùm, licèt hoc admiſſo, ille habitus eſſet primariò benevolentiæ, & ſecundariò concupiſcentiæ, non eſſet nec primariò, nec ſecun-

dariò ſpei theologicæ; quia licèt ſpes theologica fundetur in amote benevolentiæ, & concupiſcentię, non eſt ipſe amor, nec concupiſcentiæ, nec benevolentiæ; ſiquidem pertinet ad iraſcibilem formaliter, & formaliter innititur auxilio victrici arduitatis obiecti, quod eſt ſupra ſpeciem benevolentiæ, & ſolius concupiſcentiæ, quæ eſt ſolùm in concupiſcibili, & nō in iraſcibili. Imò nec ille habitus eſſet, adhùc ſecundario, volitivus beatitudinis alteri, niſi præſuppoſito amore benevolentiæ erga ipſum, qui eſſet actus primarius eius, neceſſario ad actum ſecundarium præſuppoſitus. Si autem præfatus A. intelligere nolit pro amore concupiſcentię, niſi actum, quo quis ſibi concupiſcit bonum, & pro amore benevolentiæ, actum, quo alteri velit bonum, debuit explicare, quomodo ſit poſsibilis ordinatio primarij, & ſecundarij inter hos actus, & obiecta, non præſuppoſita vnione affectiva amoris cum alio, quod haud facilè præſtaſſet; nam velle per concupiſcentiam aliquod bonum mihi, & per benevolentiam velle illud bonum alteri, neſcio quomodo poſsint habere ordinem primarij, & ſecundarij, ſi nulla præſupponitur vnio affectiva inter me, & alium.

SECVNDA CONCLVSIO.

21. DICO ſecundo: *Suppoſita vnione per amorem cum altero, poteſt quis ſperare alteri beatitudinem per eandem ſpem thealogicam, qua illam ſibi ſperat.* Ita expreſsè D. Thom. *in præſ. art. 3. & quæſt. ſequent. art. 2. ad 3. Et in diſputatis quæſt. vnic. de Spe, art. 4 in corp & ad 5.* Quem ſequuntur communiter Thomiſtę, & plures ex extraneis: Et probatur primò ex illo Apoſt. 2. ad Corinth. 1. dicentis: *Sivè autem tribulamur, pro veſtra exortatione, & ſalute, ſivè conſolamur pro veſtra conſolatione, ſivè exortamur pro veſtra exortatione, & ſalute, quę operatur tolerantiam earundem paſsionum, quas & nos patimur, vt ſpes noſtra firma ſit pro vobis, ſcientes, quod ſicut Socij paſsionum eſtis, ſic eritis, & conſolationis.* Vbi Apoſt. quia per charitatem illis maximè intimus, & adſtrictus erat, eodem affectu procurabat, ac ſperabat eorum ſalutem, ac propriam: Ergò poteſt quis, ſuppoſita prædicta vnione cum altero, illi ſperare beatitudinem, ſicut & ſibi, & eadem ſpe.

22. Secundo: Quia propterea in concluſione præcedenti probabimus, quod non ſuppoſita vnione amoris cum altero, nequit aliquis illi ſperare beatitudinem, quia ſpes eſt propriè motus ſperantis ad bonum, vt ad terminum, & motus ſolùm eſt ad terminum proportionatum mobili, & ipſi proprium: Sed ſuppoſita tali vnione amoris cum altero, iam beatitudo, ſeù bonum alterius eſt, & reputatur terminus ſibi proprius, & bonum propriū; quia iam reputat ſe ipſum vnum cum altero, & alterum vnum ſecùm, & bona, ſicut & mala alterius, ſunt communia, & reputantur communia: Vndè amicus dicitur *alter ego*, & conſequenter bonum illius, bonum meum: Ergò hac ſuppoſita vnione, iam ſperans poteſt ſperare alteri, ſicut ſibi beatitudinem, & eadem ſpe theologica. Nec obſtat, quod ad beatitudinem debeat comparari vt in potentia, vt propriè moveatur ad ipſam, vt ad terminum; quia qui ſemèl conglutinatus eſt per amorem cùm altero, & factus vnus cum illo, conſiderat ſe carentem, & indigentem bono, quo caret, & eget alter, & in potentia ad id, ad quod alter eſt in potentia, ſiquidem ſubit, & exercet perſonam illius; & hoc modo eſſe in potentia ſufficit ad motum ſpei, qui ſanè non eſt motus phyſicus, & naturalis, ſed affectivus, & intentionalis, ad quem non requiritur, quod ipſe, qui movetur, phyſicè loquendo, ſit in potentia, ſed ſatis eſt, quod intentionaliter, & affectivè ſe ipſum reputet in potentia, in carentia, & indigentia boni alterius: Ergò.

23. Confirmatur: Quia non minus requirit quies terminum proprium, reſpectu quieſcentis, quam motus reſpectu mobilis, aut ſe moventis: ſed quia gaudium non eſt quies phyſica, ſed affectiva, poteſt quis per gaudium quieſcere in bono amici, & de illo gaudere, ac ſi proprium eſſet, quia licèt non ſit proprium phyſicè, eſt, & reputatur proprium per amorem, modo affectivo vnientem perſonas: Ergò pariter de motu ſpei.

24. Ex quo infero, immeritò ſuprà citatum R. dicere, quod iſta concluſio, non aliter venit probanda, quam ab auctoritate, vt præcedens: Immeritò, inquam, quia auctoritas D. Thom. quam adducit, non eſt ſolùm auctoritas, ſed ratio fundamentalis, & à priori; continet enim eandem rationem, quam modo expenſam relinquimus. Dicet forſan, prædictam rationem vnicè fundari in eo, quod ad ſpē de facto infuſam, non alia proprietas boni requiritur, niſi proprietas moralis, & reputativa; hoc autem aliundè probari nequit, niſi quia AA. qui tradunt naturam ſpei de facto infuſę, prout eſt affectus concupiſcentię, maiorem proprietatem non requirunt. Sed contra: Quia ideò maiorem proprietatem non requirunt, quia ipſa ſpes theologica, ex proprio conceptu, & ratione obiectiva, illam non requirit,

nec

Digitized by Google

nec hoc fundat D. Thom. in conceptu peculiari ſpei modò infuſę pręalia poſsibili, ſed in conceptu ſpeciali ſpei theologicæ, & in eo, quod amor facit amantem vnum cum amato: Ergò hæc ratio, quæ D. Thom. movit ad hoc aſſerendum, ratio eſt, ex qua probanda eſt noſtra concluſio: Ergò non venit ſolùm probanda ex auctoritate. Et rogo: Probavit ne D. Thom. hanc concluſionem, vel non? Si negas, communi Thomiſtar. ſententię contradicis, & rurſus obligaris aſſerere D. Thom. dixiſſe, ſed non probaſſe, quod certè non dices. Si verò probavit, rogo vlterius: Vel ab auctoritate, vel à ratione? Non quidem ab auctoritate; quia nullam ibi memorat pro hoc aſſerto: Ergò à ratione: Ergò prædicta concluſio à ratione probari poteſt.

25. Sed objicies: Spes eſt affectus concupiſcentię: Sed per affectum concupiſcentiæ, adhùc ſuppoſita vnione amoris cum alio, nemo poteſt velle bonum alteri: Ergò nec per ſpem. Minor probatur: Quia affectus, quo quis vult bonum alteri, ſemper eſt affectus benevolentiæ contradiſtinctus ab amore concupiſcentię: Ergò, adhùc ſuppoſita vnione amoris cum altero, nequit eſſe affectus concupiſcentiæ: Ergò, adhùc ea ſuppoſita, nemo poteſt per affectum concupiſcentiæ velle bonum alteri.

26. Hoc argumentum ſuam difficultatem habet apud eos, qui amorem concupiſcentiæ intrinſecè, & ſpecificè diſtinguunt ab amore benevolentię, vnicè in eo, quod ille ſit amor, quo volumus nobis bonum, iſte autem, quo volumus alteri perſonæ; & ex alia parte tenent, quod ſpes eſt affectus concupiſcentiæ ſtrictę, vt à benevolentia ſtricta diſtinguitur. Vtrumque tenet expræſsè præcitatus Thom. Compiut. primum, *Diſput. 1. quæſt. 2. num. 36.* ſecundum, *ibid. num. 42.* Et nihilominus poſteà cum D. Thom. tenet, quod poteſt quiſque, ſuppoſita vnione per amorem cum altero, ſperare alteri beatitudinem. Cæterùm, quam difficilè hoc concilietur, oſtendit præcedens argumentum, quod ſic ſpecialiter contra præfatum A. vrgeo: Per te in amore concupiſcentiæ finis *cui* eſt vnicè determinatè ipſa perſona amans, & in amore benevolentiæ finis *cui* eſt vnicè determinatè altera perſona, cui amatur bonum, & hoc habet determinatè vterque amor ex propria natura, & ſpecie: Sed per te ſpes eſt affectus concupiſcentię ſtrictę, vt à benevolentia ſtricta diſtinctæ: Ergò ſpes ex propria natura determinata eſt, vt reſpiciat pro fine *cui* vnicè propriam ſperantis perſonam: Sed nulla facta ſuppoſitione poteſt amittere ſuam naturam, nec obiectum *cui* vnicè determinata eſt ex tali natura; quia nulla ſuppoſitio accidentalis variare poteſt naturam, & eſſentiam vllius rei: Ergò quacumque facta ſuppoſitione ſpes determinata eſt, vt reſpiciat pro fine *cui* vnicè propriam perſonam ſperantis: Ergò nulla facta ſuppoſitione, poteſt reſpicere pro fine *cui* alteram perſonam.

27. Dices, nulla facta ſuppoſitione poſſe reſpicere alteram perſonam, quæ omnimodò ſit altera, nempè re ipſa, & reputativè, phyſicè, & moraliter altera; poſſe tamen reſpicere pro fine *cui* perſonam phyſicè alteram, ſed moraliter, & reputativè ipſam, ſeu eandem cum ſperantis perſona. Sed contra primò: Quia per te *in amore concupiſcentię, finis cui, eſt vnicè determinata ipſa perſona amans; quia poſsibilis eſt affectus, qui in ſua natura ſit determinatus ad attingendam propriam perſonam amantem, vt finem cui boni deſiderati*; & talis, per te, eſt affectus concupiſcentię ſtrictæ: Sed perſona, quę ſolùm moraliter, & reputativè eſt eadem cum perſona amantis, non eſt vnicè, & determinatè perſona amantis, quia perſona realis ipſius, principaliùs, & veriùs eſt perſona amantis: Ergò illam reſpicere nequit affectus ſtrictæ concupiſcentiæ pro fine *cui*; alias enim finis *cui* in ipſo non eſſet vnicè determinatè ipſa perſona amans, ſed etiam perſona amati, moraliter reputata pro ſua. Secundò: Quia, per te, affectus concupiſcentię ſolùm poteſt reſpicere pro fine *cui* eam perſonam, quæ non poſsit eſſe finis *cui* amoris benevolentiæ, ſiquidem per te iſti amores ſpecie differunt ex perſonis, *quibus* amant: Sed perſona moraliter, & reputativè eadem cum perſona amantis eſt potiſsimus finis *cui* amoris benevolentiæ; ſiquidem amor benevolentiæ ſtrictè talis eſt, per te, affectus, quo quis vult bonum alteri, quem benevolè amat; ille autem alter, à fortiori eſt moraliter, & reputativè eadem perſona cum amante, ſiquidem eſt alter *ego*: Ergo hanc perſonam non poteſt reſpicere pro fine *cui* affectus concupiſcentię ſtrictę, prout diſtinctus ab amore ſtrictæ benevolentię.

28. Dices, affectum benevolentiæ requirere perſonam alienam, etiam moraliter præſuppoſitivè, & antecedenter, licèt conſequenter moraliter propriam; quia cum amor benevolentiæ vniat amantem cum amato affectivè, & moraliter, eſt quidem erga perſonam antecedenter moraliter alienam, ſed quam facit conſequenter moraliter propriam; & in hoc differre ab amore concupiſcentię, qui nequit eſſe, niſi erga perſonam, vel phyſicè, vel moraliter antecedenter propriam, non facien-

ciendo, ſed ſupponendo illam moraliter propriam.

29. Sed contra: Quia ex hoc ſequitur, quod omnis affectus, quo quis vult bonum amico, vel perſonę antecedenter amatę, erit affectus concupiſcentiæ ſtrictæ, & nullo modo ſtrictæ benevolentię: Sed hoc eſt contra ipſum A. & contra omnes, qui tenent cum ipſo, quod ſæpè volumus affectu benevolentiæ noſtris amicis bonum, vel perſonis, quas diligimus: Ergò. Sequela patet: Quia affectus, quo quis vult bonum amico, vel perſonę antecedenter amatæ, ſupponit, & non facit ipſius perſonam moraliter propriam; ſiquidem ſupponit illam amatam: Sed, per te, hoc eſt contra eſſentiam affectus benevolentiæ, & concupiſcentię proprium: Ergò talis affectus erit concupiſcentiæ ſtrictæ, & nullo modo ſtrictę benevolentię. Confirmatur: Quia nunquam quis vult bonum alteri, vt bonum ipſi, niſi, quia ipſum amat: Ergò ſemper præſupponitur amor perſonę, vt quis velit ipſi bonum: Sed per amorem perſonę fit talis perſona propria amantis moraliter, & reputativè: Ergò quotieſcumque quis vult bonum alteri, vt bonum ipſi, ſupponit eius perſonam, vt propriam moraliter, & reputativè: Sed hoc eſt contra rationem benevolentię, & proprium concupiſcentię, iuxta datam ſolutionem: Ergò nemo vnquàm, affectu benevolentię, poterit velle alteri bonum, vt bonum ipſi, ſed ſolum affectu concupiſcentię ſtrictę; quod eſt contra ipſum. Sequitur ergò ex doctrina prędicti A. vel eſſe impoſsibile, quod quis velit alteri bonum, vt bonum ipſi, & ex amore ad ipſum, affectu benevolentię, quod penitus contradicit; vel diſtinctionem perſonę proprię, & alienę, vndè ſumit diſtinctionem ſpecificam affectus concupiſcentię, & benevolentię, debere eſſe penes propriam phyſicè, & phyſicè alienam, ita vt erga perſonam phyſicè propriam erit concupiſcentię, & erga phyſicè alienam ſit ſtrictę benevolentię: Cum ergò ex alia parte doceat ſpem eſſe affectum concupiſcentię, neceſſario cogitur dicere determinatam eſſe ad perſonam phyſicè propriam, vt illi ſoli poſsit ſperare bonum, & non perſonę moraliter, & reputativè proprię, & conſequenter nec amico, nec alteri amato.

30. Vndè ad argumentum facilius reſpondeo primo, negando maiorem: Quia ſpes formaliter non eſt affectus concupiſcentię, nec benevolentię, ſed ſolum eſt actus iraſcibilis, ſivè motus, & erectio animi, ad conſequendum bonum concupitum in vi auxilij Divini: Vndè licèt præſupponat affectum concupiſcentię erga bonum ſperandum, non tamen eſt formaliter affectus concupiſcentię, ſed ſolum præſuppoſitivè. Et in hoc ſenſu poteſt ſecundò reſponderi, diſtinguendo maiorem: Spes eſt affectus concupiſcentię, præſuppoſitivè, concedo; formaliter nego maiorem: Quià formaliter eſt motus iraſcibilis, & ſolùm præſuppoſitivè concupiſcibilis, vt infrà magis explicabo.

31. Sed replicabis: Per nos ſpes præſupponit affectum concupiſcentię erga bonum ſperandum: Sed nequit præſupponere affectum concupiſcentię erga bonum alterius, vt ipſi bonum: Ergò nec ſperare bonum alterius, vt bonum ipſi. Minor probatur: Quia implicat ex dictis affectus concupiſcentię erga bonum alterius, vt bonum ipſi; quia hic eſt affectus benevolentię, & non concupiſcentię: Sed nequit præſupponere affectum implicantem contradictionem: Ergò. Reſpondeo, negando minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem: Quia in præcedentibus loquuti ſumus ad hominem, contra præfatum R. Infrà enim ex D.Thom. videbimus, qualiter affectus ſtrictę concupiſcentię ſe extendat ad bonum alterius, vt ipſi bonum, ſuppoſito amore benevolentię erga ipſum, vbi aſsignabitur diſtinctio vtriuſque amoris, non ex obiecto, & fine *cui* obliquè attacto, ſed ex obiecto directè amato, ſeù volito, & ex modo intrinſeco tendendi vtriuſque affectus.

32. Suppoſito igitur requiri prævium amorem alterius, vt illi quis poſsit ſperare beatitudinem, difficultas eſt, qualis amor requiratur, & ſufficiat; vt enim hic notant PP. Salm. de hoc non eſt expreſſa D. Thom. ſententia, & ideò inter Thomiſtas aliqui exiſtimant prærequiri amorem charitatis: Alij, ſufficere, & requiri amorem benevolentię ſupernaturalis, licèt imperfectum: Alij ſufficere amorem merè naturalem. Pro clara tamen ſolutione, noto, ex infrà dicendis, diſtinctum eſſe amorem directum perſonę, qui eſt ſtrictè amor benevolentię, ab amore boni concupiti perſonę, vt fini *cui*, qui eſt ſtrictè amor concupiſcentię. Noto ſecundo, difficultatem iſtam non procedere de amore concupiſcentię erga bonum ſperandum, prærequiſito ad ſpem; quia hic amor non eſt vnitivus perſonę ſperantis, cum perſona proximi, ſed potius ſupponit affectum vnitivum cum illa: Solum ergò procedit de amore benevolentię directè reſpiciente perſonam, cui ſperamus beatitudinem; quia ſolus iſtè eſt vnitivus perſonę ſperantis cum altera, cui ſperamus. Hoc ſuppoſito. Sit.

TERTIA CONCLVSIO.

33. DICO tertio: *Vt quis ſperet alteri beatitudinem, nõ requiritur erga illum amor charitatis, imò nec amor benevolentiæ ſupernaturalis, ſed ſatis eſt amor benevolentiæ naturalis*: Tres partes continet concluſio. Prima eſt, quod non prærequiritur de neceſsitate amor charitatis; & probatur: Quia non requiritur maior amor, vel affectus erga alteram perſonam, vt illi quis ſperet beatitudinem, quam erga ſe ipſum, vt illam quis ſperet ſibi; ſiquidem actus ſperandi alteri, nihil aliud eſt, quam extenſio quædam ſpei erga alterum, ſicut ſibi, & ſic ſatis eſt, quod amet alterum, ſicut ſe, non verò requiritur, quod amet illum pluſquam ſe, aut perfectiori modo, quàm ſe: Sed vt quis ſperet ſibi beatitudinem, non requiritur, quod amet ſe ipſum amore charitatis; quia aliàs nemo poſſet ſine charitate habere ſpem theologicam de ſua beatitudine, & conſequenter peccatores non poſſent ſperare, nec ſpes charitatem præcederet, quod falſiſsimum eſt: Ergò nec ad ſperandum alteri requiritur illum diligere amore charitatis.

34. Secunda pars eſt, quod nec requiritur amor benevolentię ſupernaturalis, & hæc quidem eſt difficilior, illamque negant PP. Salm. tenet tamen M. Ferre. Sed probatur: Quia difficilè aſsignabitur amor benevolētię ſupernaturalis, qui non ſit amor charitatis: Sed amor charitatis non requiritur: Ergò nec benevolentię ſupernaturalis. Secundo: Quia talis amor non requiritur, niſi vt pura conditio: Sed pura conditio ad actum ſupernaturalem, non requiritur de neceſsitate, quod ſit ſupernaturalis: Ergò. Probo maiorem: Quia talis amor non requiritur, niſi vt ſperans ſit moraliter, & reputativè vnum cum altero, cui ſperat: ſed hæc vnitas moralis, & reputativa, ſolùm eſt pura conditio, abſque aliqua cauſalitate in ſpem: Ergò. Probo minorem: Quia non minus requiritur, vt quis ſperet ſibi, quod ſit idem phyſicè ſecùm, quam vt quis ſperet alteri quod ſit idem moraliter cum altero; imò vnitas affectiva, & moralis cum altero ponitur ad ſupplendum defectum vnitatis phyſicè, quam quiſque ſecùm habet: Sed vt quis ſperet ſibi, non requiritur vnitas phyſica ſecùm ipſo, tanquam cauſa, ſed ſolùm, vt pura conditio; quia vlla vnitas phyſica, vtpotè naturalis, non eſt vllo modo cauſa ſperandi ſupernaturaliter beatitudinem: Ergò nec vnitas moralis, & affectiva requiritur tanquam cauſa, ſed ſolùm vt pura conditio.

35. Explicatur: Quia talis vnio ſolùm requiritur ad conſtituendum alterum in eſſe finis *cui*, ſeù ſubiecti, cui ſperatur beatitudo: Sed de ratione finis, aut ſubiecti *cui* ſperatur aliquid ſupernaturale, non eſt quod ſit ſupernaturale; quia ſubiecto purè, & entitativè naturali poſſumus ſperare donum ſupernaturale, ſicut quando ſperamus, quod aliquis infidelis convertatur, & diſponatur ad converſionem; quia nempè ſubiectum, aut finis *cui* nullam impertat cauſalitatem in donum illi conferendū, ſed ſolùm ſe habet per modum ſubiecti paſsivè perfectibilis per tale donum: Ergò. Vrgetur: Quia vt quis ſperet ſibi beatitudinem, non requiritur, quod ſe ipſum diligat amore benevolentię ſupernaturalis, nec quod affectivè ſe vniat ſecùm, vnione affectiva ſupernaturali: Tùm, quia nemo requirit, quod diligat ſe ipſum pluſquàm affectu concupiſcentię ſupernaturali: Tùm, quia affectus benevolentię ſupernaturalis erga ſe ipſum perfectior videtur, quã ſperare ſibi beatitudinem, & non poteſt prærequiri affectus perfectior: Tùm, quia affectus benevolentię ſupernaturalis non poteſt eſſe primario erga ſe ipſum, nec motus ex propria bonitate creata, ſed debet eſſe primario erga Deum, & motus ex bonitate Divina, & ſecundariò terminatus ad ſe ipſum: Sed non requiritur de neceſsitate ante ſpem affectus benevolentię primarió terminatus ad Deum, nec motus ex bonitate Divina: Ergò nec erga ſe ipſum.

36. Ex quo ſequitur iam tertia pars concluſionis, nempè ſatis eſſe amorem benevolentię naturalis, ſeù naturalis amicitię: Et hanc tenet M. Ferre. Siquidem per hanc ſufficienter ſperans ſit vnum moraliter, & reputativè cum amato, vt ille poſsit eſſe ſubiectum, & finis *cui* ſuæ ſpei. Et indè ſolvitur argumentum PP. Salm. ſic enim objiciunt: Amor proximi requiſitus, vt quis ſperet proximo beatitudinem, conducit per ſe ad actum ſperandi illi beatitudinem, qui actus ſupernaturalis eſt: Sed nihil merè naturale poteſt per ſe conducere ad actum ſupernaturalem: Ergò talis amor proximi non ſatis eſt, quod ſit merè naturalis. Reſpondeo enim, negando, vel diſtinguendo maiorem: Conducit per ſe materialiter, & vt pura conditio paſsivè ſe habens, omitto maiorem: Conducit per ſe cauſaliter movendo, exigendo, aut poſitivè diſponendo ad actum ſperandi illi beatitudinem, nego maiorem, & minorem in eodem ſenſu: Quia actus qui ſolùm eſt prævia conditio ex parte ſubiecti *cui*, abſ-

que

Digitized by Google

que motionē, aut poſitiva diſpoſitione ad actum ſupernaturalem, non debet eſſe ſupernaturalis, ſed ſatis eſt merè naturalis.

37. Sed contra inſurgunt: Quia prædictus actus mover ad deſiderandum, & ſperandum; nam ſi quis interrogetur, quarè alicui deſideret, & ſperet ſalutem? reſpondet: Quia illum amo, eiuſque commodum, meum reputo: Ergò conducit cauſaliter, & motivè. Confirmant: Quia aliàs, vt quis ſperarer ſibi beatitudinem, ſufficerer, quod amor ſui, qui ad hunc actum præſupponitur, eſſet merè naturalis: Sed hoc dici nequit, qui à aliàs nō deberet præſupponi affectus ſupernaturalis ad bona repromiſſa, quod eſt falſum: Ergò. Reſpondeo tamen, negando minorem. Ad probationem, diſtinguo cauſalem: Reſpondet: Quia illum amo amore concupiſcentię, concedo: Amore benevolentię, ſubdiſtinguo, ly *quia* dicente conditionem puram, concedo; ly *quia* dicente cauſam, nego cauſalem; & nego conſequentiam de amore requiſito benevolentię. Et ſimiliter ad confirmationem, diſtinguo ſequelam: Sufficeret quod amor ſui eſſer naturalis, loquendo de amore benevolentiæ, concedo: Loquendo de amore concupiſcentię, nego ſequelam, & quod non deberet præcedere affectus ſupernaturalis ad bona repromiſſa; nam iſte ſanè debet præcedere, vt rectè probant PP. Salm. ſed hic non eſt affectus benevolentię directè reſpiciens perſonam, ſed affectus concupiſcentiæ directè reſpiciens bona repromiſſa, & obliquè perſonam; hoc eſt, cupiens ſibi bona repromiſſa, & hic affectus debet eſſe ſupernaturalis, & præcedere actum ſpei, vt poſitivè conducens ad ipſum; & ſi de hoc amore ſit ſermo, fatemur, quod interrogatus: *Cur ſperas alteri beatitudinem, aut tibi?* Reſpondere poterit, tanquàm per cauſam: *Quia illum amo*, aut *quia me ipſum amo*, hoc eſt; quia mihi, aut illi concupiſco bona repromiſſa: Sed hic amor non eſt, de quo procedit noſtra concluſio, vt explicui ſuprà; quia procedit de amore benevolentię, directè reſpiciente perſonam.

38. Sed dices: Demus, quod quis interrogetur: *Cur alteri concupiſcis bona repromiſſa?* Sanè reſpondebit: *Quia illum amo*: Sed hic non intelligitur de amore concupiſcentiæ, quia de hoc inquiritur ratio, & cauſa: Ergò datur pro ratione, & cauſa amor benevolentię erga perſonam: Sed nequit eſſe ratio, & cauſa amoris concupiſcentię de bonis repromiſsis, ſi ſit amor purè naturalis; quia ille amor eſt ſupernaturalis, & amor purè naturalis nequit eſſe ratio, & cauſa amoris ſupernaturalis: Ergò debet eſſe amor ſupernaturalis benevolentiæ.

Reſpondeo, vt ſuprà, diſtinguendo cauſalem; Reſpondebit: *Quia illum amo*; ly *quia* dicente cōditionem concedo: Dicente cauſam, aut motivum, nego cauſalē: Quia non ſemper, & in omni cauſali, ly *quia* dicit cauſam, ſed ſæpiſsimè puram conditionem, v.g. ſi quis interrogetur: *Cur agis pœnitentiam?* Et reſpōdeat: *Quia peccavi*, peccatum non eſt cauſa, nec poſitivè cauſaliter conducens ad pœnitentiam, ſed pura conditio. Item, ſi quis interrogetur: *Cur deſideras tibi ſalutem?* Et reſpondeat: *Quia ægroto.* Ly *quia* non dicit cauſam; quia ęgritudo non eſt cauſa volendi ſalutem, ſed conditio. Sic ergò ſimiliter in caſu argumenti, ly *quia* non dicit cauſam, ſed conditionem præviam ex parte finis *cui.* Et ratio eſt, quia tunc ſolùm amor directus perſonę debet eſſe cauſa volendi, vel concupiſcendi bonum ipſi, quando bonitas perſonę me movet, vt velim ipſi bonum; quia nimirum non poteſt movere, niſi vt directè amata, & medio amore ipſius perſonę: Ad concupiſcendam autem beatitudinem ſupernaturalem proximo, præſertim peccatori, non movet bonitas ipſius proximi de neceſsitate; nec ad eam mihi concupiſcendam me movet mea bonitas; & ideò non eſt neceſſum, quod moveat amor mei, nec amor directus proximi. Et ratio eſt, quia hæc eſt differentia inter amorem concupiſcentię naturalis, & amorem concupiſcentię ſupernaturalis; quod concupiſcentia naturalis vult proximo bonum, propter ipſum, tanquàm propter finem *cuius gratia*; & indè eſt, quod debet moveri ex amore ipſius, ſeù ex eius bonitate, vt amata: Attamen concupiſcentia ſupernaturalis, præſertim theologica, de qua loquimur, non vult bonum, id eſt, Deum, vt beatitudinem obiectivam, proximo, propter ipſum, tanquàm propter finem *cuius gratia*; aliàs non eſſet affectus theologicus, ſed vult bonum proximo, tanquàm fini *cui*, vel propter ipſum, tanquàm propter finem effectus, ſeù perficiendum; finis autem *cuius gratia* ſolùs eſt ipſe Deus, vt bonum nobis, ſeù noſtri perfectivum: Vndè talis amor concupiſcentię, non debet de neceſsitate moveri ex amore directo perſonę, licèt ſupponat ipſum, tanquàm conditionem neceſſariam.

39. Sed dices: Quid reſpondendum quærenti cauſam: Cur concupiſco beatitudinem proximo? Reſpondeo: Quod ſi quærat determinatè cauſam, & non conditionem ex parte ſubiecti, reſpondendum eſt; quia beatitudo eſt bonum ſummum, ſuper omnia ipſi appetibile, ad quod tanquàm vltimum finem ordinatus eſt, & in quo eius vltima fœlicitas conſiſtit, & hæc eſt ratio motiva illius amoris,

Sed

& finis *cuius gratia*, & ideò ille affectus eſt theologicus. Nec poteſt reddi pro cauſa, & motivo amor alterius boni, vel obiecti, aliàs hoc obiectum, vel bonum priùs moveret, & eſſet finis *cuius gratia* vltimus, repugnat autem amari Deum, vt beatitudinem obiectivam, & amori ex amore alterius boni, & propter aliud bonum prius amatum.

SOLVUNTUR OBIECTA.

40. OBIJCIES primo contra primam concluſionem ex D. Thom. *in præſent. artic.* 3. dicente: *Sicut eſt eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, ſe ipſum, & proximum, ita etiam eſt eadem virtus ſpei, qua quis ſperat ſibi, & alijs*: Sed per charitatem poſſumus abſolutè, & nulla facta ſuppoſitione vnionis cum proximo, diligere proximum: Ergò pariter illi ſperare beatitudinem. Conceſsis præmiſſis, nego conſequentiam, propter manifeſtam diſparitatem, quam ibid. aſsignat D. Thom. inter ſpem, & amorem, quod nempè amor eſt vnitivus amantis cum amato, & cum vnio ſit diſtincturum, amor vnitivus poteſt abſoluiè reſpicere proximum, non ſupponendo, ſed faciendo vnionem cum illo: At ſpes eſt motus in bonum acquirendum ſubiecto, cui ſperamus, & non facit per ſe vnionem cum illo. Vndè debet illam ſupponere ex vi amoris præcedentis, vt vidimus in probatione concluſionis.

41. Obijcies ſecundo: Poteſt quis alteri deſperare beatitudinem, nulla ſuppoſita vnione amoris cum illo: Ergò pariter illi ſperare; quia ſpes, & deſperatio ſunt circa idem. Antecedens probatur: Quia quiſque tenetur alteri non deſperare ſalutem, iuxta D. Auguſt. *Serm.* 11. *de Verb. Divin.* dicentem: De nullius ſalute deſperandum eſt, dum vivit: Sed hæc obligatio eſſet fruſtranea, ſi non poſſet vllus deſperare de ſalute alterius: Ergò poteſt. Reſpondeo, negando antecedens: Quia vt Div. Thom. 1. 2. *quæſt.* 40. *art.* 3. *ad* 3. inquit: *Deſperatio non importat ſolam privationem ſpei, ſed importat quendam receſſum à re deſiderata, propter æſtimatam impoſsibilitatem adipiſcendi. Vndè deſperatio ſupponit deſiderium, ſicut ſpes; de eo enim, quod ſub deſiderio noſtro non cadit, neque ſpem, neque deſperationem habemus; & propter hoc etiam vtrumque eorum eſt de bono, quod ſub deſiderio cadit*: Cum autem nemo poſsit deſiderare alteri beatitudinem, niſi præſuppoſito amore erga illum, ita, neque illi deſperare beatitudinem, niſi tali amore præſuppoſito. Nec probatio in contra obſtat: Quia vt teneamur abſolutè non deſperare, ſatis eſt, quod in nullo caſu, & pro nulla ſuppoſitione liceat deſperare ſalutem alterius, quod verum tenet, licèt ſolùm poſſit deſperare media ſuppoſitione amoris cum alio; quia hoc modo deſperare nunquam licèt, nec facta, nec non facta tali ſuppoſitione; ſiquidem non facta, non poteſt, & ſic nec licèt, facta autem, poteſt, ſed non licèt. Sicut verum eſt quod nunquam licèt ſacrificare ſacrilege, & tamen nemo id poteſt, niſi ex ſuppoſitione, quod ſit Sacerdos.

42. Prædicta ſolutio, quæ eſt PP. Salm. non placet M. Albendeæ; quia inquit: Inter deſperationem, & ſpem, debet dari diſparitas, ſaltèm quantum ad qualitatem amoris præſuppoſiti, quæ alia nequit eſſe, niſi, quia ſpes reſpicit per ſe bonum proprium, illud proſequendo: At verò deſperatio non proſequitur, ſed fugit bonum: Poteſt autem quis fugere bonum, non ſolùm proprium, ſed etiam omnino alienum: Quo igitur titulo erit neceſſaria ad deſperationem ſtrictam aliqua vnio ſperantis cum perſona, cui deſperat? Sed hæc replica apertè eſt contra textum D. Thom. Vndè ex ipſo reſpondeo, quod deſperatio non eſt vt cumque fuga boni, ſed eſt *receſſus à re deſiderata, propter æſtimatam impoſsibilitatem adipiſcendi*, ſolumque eſt de re, quæ ſub deſiderio cadit: Cum ergò deſiderium non ſit fuga, ſed proſecutio boni, indè colligitur, quod nemo poſsit alteri deſiderare bonum, niſi ſuppoſita vnione amoris cum ipſo, & conſequenter, nec illi deſperare, quia deſperare ſupponit deſiderare. Nec ex eo, quod detur diſparitas in qualitate amoris præſuppoſiti, ſequitur, quod debeat dari diſparitas, quantum ad amorem præſupponere, vel non; quia diverſa qualitas amoris præſuppoſiti probatur ex diverſa qualitate vtriuſque actus ſperandi, vel deſperãdi, eo quod ille eſt ſupernaturalis, & honeſtus, ſecùs iſte, indeque videri poteſt, illũ præſupponere amorẽ ſupernaturalẽ, & honeſtum, ſecùs iſtum; at indè non infertur illum ſupponere amorem aliquem, ſed iſtum nullum præſupponere amorem, vt per ſe patet. Et quidem negari nequit, niſi negando D. Thom. deſperationem præſupponere deſiderium rei deſperatæ, ſicut ſpes: Et tamen circa qualitatem deſiderij præſuppoſiti debet dari diſparitas: Ergò licèt circa qualitatem amoris præſuppoſiti debeat dari diſparitas, non ſequitur, quod debeat dari in præſuppoſitione amoris, præſcindendo à qualitate illius.

43. Sed inquit præfatus A. Poſſum

deſperare de bono alterius, quin illud ipſi deſiderem; quia de facto deſperamus de ſalute damnatorum, quin illam deſideremus: Ergò. Confirmat: Quia deſperatio eſt receſſus à ſalute per modum deiectionis animi nollentis, aut non potentis apponere media ad conſequutionem: Atqui hæc deiectio animi erga ſalutem alterius poteſt haberi abſque vllo amore alterius præſuppoſito: Ergò & deſperatio. Sed quis non videat, iſtam replicam directè etiam militare contra textum D.Thom. Sed inquit, D.Thom. ſolùm loqui de deſperatione boni proprij, de qua fatetur, quod ſupponit deſiderium illius, & amorem perſonę proprię. Sed contra eſt ipſe textus D.Thom. dicentis: *Vndè deſperatio ſupponit deſiderium, ſicut ſpes; de eo enim, quod ſub deſiderio noſtro non cadit, neque ſpem, neque deſperationem habemus*: Sed per te, ſpes etiam circa bonum alterius ſupponit deſiderium: Ergò ſimiliter deſperatio. Item, aſsigna rationem, cur deſperatio boni proprij ſupponat deſiderium boni proprij, & deſperatio boni proximi non ſupponat deſiderium boni proximi? Nam ſi hoc ſecundum probas, quia deſperatio eſt receſſus à bono deſperato per modum deiectionis animi nollentis, aut non potentis ponere media ad illius conſecutionem, hoc ſanè æquè probat reſpectu boni proprij, ac proximorum; ſiquidem ſi poteſt quis recedere à bono proximi prædicto modo, non pręſuppoſito deſiderio illius, cur non poterit recedere à bono ſuo, non præſuppoſito deſiderio illius? Item, vel damnati propriè deſperant de ſalute propria ſine deſiderio illius, vel non? Si primum: Ergò admittis etiam deſperationem à bono proprio ſine deſiderio illius contra D.Thom. etiam vt à te expoſitum. Si ſecundum, vndè probas nos deſperare ſtricta deſperatione de ſalute damnatorum, ſine deſiderio illius?

44. Igitur ad replicam, nego antecedens: Quia propriè loquendo, de eo, quod ſub deſiderio noſtro non cadit, neque ſpem, neque deſperationem habemus. Vndè cum ſalutem damnatorum non deſideremus vllo pacto, de illa nec deſperationem, nec ſpem habemus, ſed ſolum impropriè, & negativè, ſicut quis deſperat de converſione, ſeù ſalute ſui canis, aut de alio impoſsibili nullo modo deſiderato. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia deſperatio non eſt deiectio animi nollentis, ſed deiectio animi ex ſe quidem volentis, & concupientis, ſed propter ęſtimatam impoſsibilitatem obiecti deſiſtentis, & recedentis, vt conſtat ex D. Thom.

45. Sed dices: Ex hac doctrina ſequitur, in damnatis non dari deſperationem propriè dictam, quia in illis non datur deſiderium Dei, cum potiùs Deum ipſum odio habeant: Sed hoc eſt abſurdum, quia nemo magis deſperatus eſt, quam damnati: Ergò. Reſpondent primo PP. Salm, concedendo ſequelam, vel quia deſperatio eſt motus fugę à termino ſpei, vt futuro ex parte Dei; vndè cum damnatis beatitudo repræſentetur, vt non futura, de illa propriè nequeunt deſperare: Vel, quia vterque affectus ſpei, & deſperationis eſt proprius vię; damnati autem non ſunt in via, ſed in termino, & ideò non ſunt in ſtatu, nec ſperandi, nec deſperandi. In cuius confirmationem adducunt D.Thom. *in præſent. quæſt. 20. artic. 2. ad 3.* dicentem: *Quod damnati non ſunt in ſtatu ſperandi, propter impoſsibilitatem redditus ad beatitudinem, & ideò quod non ſperant, non imputatur eis ad culpam, ſed eſt pars damnationis ipſorum.*

46. Sed merito huic ſolutioni aliam præferunt, quia in primis ad deſperationem non requiritur, quod obiectum reſpiciatur, vt futurum ex parte Dei, imò potiùs iuvat ad illã, quod apprehendatur, vt de futurum, vel proptereà, quia apprehenditur Deus, vt nollens miſereri, vel quia apprehenditur maior iniquitas, quam Dei miſericordia, vel alio titulo; ex eo enim, quod damnatis repræſentetur beatitudo, vt non futura, minimè ſequitur, quod in illis non detur vera deſperatio, imò ſicut dum repræſentatur vt futura conanti, & tendenti ad ipſam, movet ad ſperandum, dum proponitur, vt non futura alicui, quamtùmvis conanti, & tendenti ad ipſam, hoc movet ipſum ad deſperandum, & deſiſtendum à conatu; & ita forſan contingit damnatis, quia vident, quod quamvis conatentur ad beatitudinem fruſtra eſſet ad illam aſſequendam. Nec item eſt verum, quod vterque affectus ſpei, & deſperationis ſit proprius ſtatui vię; nam licèt de ſpe ſit verùm, non tamen de deſperatione; quia deſperatio non eſt motus ad terminum vię, ſed deiectio animi deſiſtentis à conatu, propter ęſtimatam impoſsibilitatem aſſecutionis, quod quam optimè poteſt reperiri in termino damnationis: Cum enim primo vident ſe iam excluſos in perpetuum à beatitudine, deijcitur eorum animus, & deſperat penitùs ab illa aſſequenda. Nec doctrina D.Thom. fovet prædictam ſolutionem; quia in ea D.Thom. ſolùm negat, damnatos eſſe in ſtatu ſperandi, & quod non ſperare, ſivè omittere ſpem, imputetur eis ad culpam; quia videlicèt ſperare non poſſunt, & ſic in eis culpabile non eſt, quod non ſperant; valdè autem differt deſperare à non

ſpe-

ſperare; quia deſperatio eſt poſitivus receſſus ex deiectione animi, qui abſdubio poſsibilis eſt in damnatis, licèt non ſit poſsibilis ſpes.

47. Vndè veriùs reſpondetur, negando ſequelam, & ad probationem, ibi inductam, dico, quod licèt damnati odio habeant Deum, vt Iudicem eos punientem, hoc non tollit, quod affectu inefficaci, & conditionato illum concupiſcant vt beatitudinem obiectivam; hoc eſt, quod vellent, ſi poſſent, illom videre, & veari ex illius viſione, licèt conſequenter deſperent ab hoc aſſequendo, quia vident ſe divina iuſtitia ab hoc excluſos, & propterea etiam conſequenter, ipſum, vt ſic iudicantem, odio proſequuntur.

48. Sed dices: Deſperatio, & ſpes, cum ſint contraria, ſunt circa idem: Ergò ſi ſpes pertinet vnicè ad ſtatum viæ, etiam deſperatio. Secundo: Quia deſperatio ſupponit deſiderium honeſtum ſupernaturale boni ſperati, ſicut amorem honeſtum perſonæ, cui deſperatur tale bonum: Sed in damnatis non datur tale deſiderium: Ergò nec ſtricta deſperatio. Probatur maior: Quia ſpes ſupponit illud deſiderium: Ergò ſimile ſupponit deſperatio. Reſpondeo, quod de ratione contrariorum non eſt, quod ſint circa eundem ſtatum, ſed circa idem ſubiectum; æterna enim pœna, & æterna gloria ſunt contraria; & tamen non ſunt circa eundem ſtatum. Item, motus, & quies ſunt contraria, & non pertinent ad eundem ſtatum. Similiter viſio Dei, & in evidentia Dei; fides etiam, & infidelitas; & tamen infidelitas non de neceſsitate eſt in ſtatu viæ, ſicut fides; quia poteſt abſdubio dari in damnatis vera infidelitas: Solùm ergò eſt de ratione contrariorum, quod, vt contraria, reſpiciant idem ſubiectum; quia vnum in vno, & aliud in alio ſubiecto, non contrariantur. Ad ſecundam, nego maiorem. Ad cuius probationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia propterea ſpes ſupponit deſiderium illud honeſtum, & ſupernaturale; quia eſt actus honeſtus, & ſupernaturalis: Attamen deſperatio non eſt actus honeſtus, & ſupernaturalis, ſed inhoneſtus, & purè naturalis, vndè ſatis ad illam eſt quod præcedat deſiderium inefficax inhoneſtum, & naturale, ex amore proprio vnicè ortum trahẽs; eo enim ipſo, quod quis ex amore proprio velit eſſe beatus, ſi videat id ſibi à Deo negari, ſimque ſibi impoſsibile eſſe, ſtatim deſperat ab eo aſſequendo. Et hoc patiſicari poteſt: Quia gaudium charitatis circa bonum alienius, ſupponit honeſtum amorem illius boni; & tamen invidia, ſeù triſtitia de bono alterius ſupponit quidem amorem illius boni; quia nemo invidet alteri bonum, quod non amat, ſed non amorem honeſtum; eadem ergò diſparitas eſt inter ſpem, & deſperationem.

49. Obijcitur ſecundo: Iuſtitia poteſt reſpicere abſolutè ſatisfactionem pro debito alieno: Ergò ſpes poteſt etiam abſolutè reſpicere beatitudinem alienam. Probatur antecedens: Quia iuſtitia Chriſti Domini vnicè reſpexit ſatisfactionem pro debito alieno; quia proprium non habuit, nec potuit habere, pro quo ſatisfaceret: Ergò. Confirmatur: Quia abſque amore alterius poteſt quis pro illius debito ſatisfacere, ſi nimirùm ſit fideiuſſor illius; tunc enim, licèt ipſum deteſtetur, pro illo ſatisfacit: Ergò pariter ſperare alteri beatitudinem. Reſpondeo in primis, omiſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia iuſtitia, ex propria ratione formali, non eſt motus ad proprium terminum proportionatum mobili, ſicut ſpes, ſed ad æqualitatem ponendam inter debitorem, & creditorem, imò ex propria ratione formali iuſtitia eſt ad alterum, ſecùs autem ſpes; vndè nulla eſt paritas, præſertim in ratione probativa noſtræ concluſionis. Vel ſecundo, diſtinguo antecedens: Poteſt abſolutè reſpicere ſatisfactionem pro debito alieno, non facto proprio, adhùc moraliter, nego: Facto ita proprio, concedo antecedens, & nego conſequentiam: Quia licèt iuſtitia Chriſti Domini abſolutè reſpexerit ſatisfactionem pro debito noſtro, idque primario, ideò fuit, quia debitum noſtrum fecit proprium, & ſuum moraliter, conſtituendo ſe fideiuſſorem noſtrum; hoc enim pacto peccata noſtra portavit, & pro nobis doluit; aliter enim non ex iuſtitia rigoroſa, ſed ex pura liberalitate ſatisfeciſſet, nempè nihil debens. Et ſimiliter ad confirmationem patet; quia in eo caſu fideiuſſor non ſolveret debitum omnino alienum, ſed moraliter proprium, eo, quod per fideiuſsionem illud feciſſet proprium moraliter. Vndè ſolùm differt in hoc iuſtitia ab ſpe, quod ſperans non poteſt reputare bonum proximi propriũ, niſi ratione amoris præſentis erga ipſum; at iuſtitia reputat debitum alienum, proprium, non ratione amoris præſentis erga ipſum de neceſsitate, ſed ratione fideiuſsionis præteritę, licèt cum odio præſenti erga ipſum.

50. Sed dices: Iuſtitia Chriſti vnicè, & primariò reſpexit debitum alienum, & minimè proprium, niſi moraliter, & reputativè: Ergò pariter poſſet ſpes vnicè, & primariò reſpicere beatitudinem alienam, licèt propriam moraliter, & ſic poſſet dari in beatis, & in Chriſto erga beatitudinem alienam. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, negando conſe-

quentiam: Quia iuſtitia Chriſti fuit virtus ſpecialiſsima vnicè pertinens ad ordinem hypoſtaticum, ex qua non licet facere paritatem ad alias virtutes omnibus competentes, & communiter infuſas independenter ab vnione morali amoris cum alio, vt eſt ſpes; quia iuſtitia Chriſti D. non fuit illi infuſa independenter à charitate illius erga peccatores, & à fideiuſſione illorum, ſed quia ex charitate peccatoribus redimendis venit, & vt illorum fideiuſſor ſatisfacturus pro illis; eſt enim illa virtus propria Redemptoris, vt talis.

51. Contra ſecundam concluſionem objicitur etiam primo ex Div. Thom. *3.part.quæſt.7. artic.4. ad 3.* vbi ſic ait: *Dicendum, quod ædificatio Eccleſiæ per converſionem fidelium, non pertinet ad perfectionem* (Chriſti) *qua in ſe perfectus eſt, ſed ſecundum quod alios ad participationem ſuæ perfectionis inducit; & quia ſpes dicitur propriè reſpectu alicuius, quod ſperatur ab ipſo ſperante habendum, non poteſt dici, quod virtus ſpei Chriſto, ratione inducta, conveniat*: Sed ędificatio Eccleſię erat propria Chriſti moraliter, & affectivè, nam diligebat Eccleſiam: Ergò non ſatis eſt hæc proprietas moralis, vt quis poſsit alteri ſperare bonum. Communis ſolutio eſt; talem proprietatem non ſufficere, quando deficit reſpectu ſui obiectum primarium ſpei, nempè beatitudo propria, vt futura; Chriſto autem non erat futura propria beatitudo, & ideò ad ſpem theologicam non ſatis erat illa vnio affectiva cum Eccleſia, vt ſperaret ędificationem illius. Sed contra eſt: Quia licèt D.Thom. *in corp. art.* excluſerit à Chriſto ſpem theologicam ex ratione prædicta, nempè quia in illo nō fuit obiectū primarium illius, in prædicta *reſp.ad 3.* ratione expreſſa *in corp.art.* non vtitur, nec eius meminit, ſed quia *ſpes propriè dicitur reſpectu alicuius, quod ſperatur ab ipſo ſperante habendum*: Ergò hæc ſola ratio ſufficit, vt quis non poſsit alteri ſperare, independenter ab alia. Nihilominus M. Albendea conatur ſuſtinere datam ſolutionem, primo, quia D.Thom. in ea *ſolut.ad 3.* citat ſe ad rationem datam *in corp.art.* cum ait: *Non poteſt dici, quod virtus ſpei, ratione inducta conveniat.* Secundo: Quia antecedenter concedit ſpem, licèt non theologicam, reſpectu aliquorùm bonorum: Ergò *ad 3.* negans ſpem de ędificatione Eccleſię per converſionem fidelium, ſolùm negat ſpem theologicam ex defectu obiecti primarij. Et confirmat: Quia D.Thom. concedit ſpem communiter dictam, & ſolùm negat ſpem theologicam: Sed hanc præ illa negare nequit ex defectu proprietatis; quia proprietas boni ſperati ęquè requiritur ad ſpem communiter dictam, quàm ad theologicam: Ergò ſolùm eam negat ex defectu obiecti primarij.

52. Sed hoc, niſallor, expreſsè videtur eſſe contra litteram: Quia ſi ratio vnica D. Thom. ad negandam ſpem, quam *ad 3.* negat, non fuiſſet proprietas, ſed defectus obiecti primarij, non meminiſſet proprietatis, vt impertinentis, ſed ſolùm allegaſſet defectum obiecti primarij: Sed contra fecit: Ergò. Vndè in primis, nego, quod D.Thom. *in ea ſolut.ad 3.* citat ſe ad rationem datam *in corp. art.* in hoc enim fallitur, etiam qui ad marginem textus id notavit. *Nam ratio inducta*, de qua loquitur, eſt ratio inducta *in arg.3.* Concludit enim: *Et quia ſpes propriè dicitur reſpectu alicuius, quod ſperatur ab ipſo ſperante habendum, non poteſt dici, quod virtus ſpei Chriſto, ratione inducta conveniat.* Id eſt, non poteſt dici, quod ſpes, ea ratione, qua ab argumento inducitur, Chriſto conveniat. Secundo: Fateor, quod antecedenter conceſſerat ſpem communiter dictam aliquorum, quę Chriſto erant futura, illis verbis: *Habuit tamen ſpem reſpectu aliquorum, quę nondum erat adeptus*, quia nempè, *nondum plenè habebat omnia, quæ ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, & gloriam corporis, quam poterat ſperare.* Vndè *ad 2.* ſolùm negat circa gloriam corporis ſpem theologicam, admittens ſpem communiter dictam.

53. Nego verò, quod *ad 3.* ſolùm neget ſpem theologicam, admittendo ſpem communiter dictam, aliàs eodem pacto reſpōdiſſet, ac ad ſecundum de gloria corporis, idemque dixiſſet de ędificatione Eccleſię, ac de gloria corporis; quod minimè fecit, ſed potius ea ratione, qua admiſsit ſpem de gloria corporis, negavit illam de ædificatione Eccleſię; admiſsit enim in *corpor.* ſpem de gloria corporis, *quia nondum illam erat adeptus*, & quia *ad eius perfectionem pertinebat*, nempè tanquam perfectio habenda ab ipſo Chriſto in ſe, & non purè in alijs cauſanda. E contra verò negavit ſpem de ædificatione Eccleſię; quia *non pertinet ad perfectionem Chriſti, qua in ſe perfectus eſt, ſed ſecundum quod alios ad participationem ſuę perfectionis inducit*: Ergò ipſam ſpem, quam D.Thom. admiſsit in Chriſto de gloria corporis, negavit, ob diſparem rationem, de ędificatione Eccleſiæ. Hæc prolixè dixerim: Quia ægrè fero mentem D.Thom. extra ſcopum detorqueri, prout vnicuique videtur ad vim argumenti declinandam.

54. Reſpondeo ergò ad obiectionem, conceſſa D.Thom. auctoritate, diſtinguendo minorem: Ædificatio Eccleſię erat

pro-

propria Chriſti moraliter, & reputativè, tanquam ab ipſo habenda, nego minorem: Tanquàm ab ipſo cauſanda in alijs, & alijs participanda, concedo minorem: Et diſtinguo conſequens eodem modo: Nam, vt quis poſsit alteri ſperare bonum, non ſatis eſt quælibet proprietas moralis, aut amor perſonę, cui ſperat, ſed requiritur, quod bonum illud non conſideretur, vt de plenitudine ſperantis alijs participandum, & in alijs cauſandum; nam hoc pacto eſt potius effectus illius, quam bonum acquirendum ſibi, aut amico auxilio alterius; & reſpectu illius boni, potius comparatur vt cauſa, & principium, quam vt ſubiectum, nec phyſicè, nec moraliter, prout requiritur ad finem *cui* ſpei; & quia ędificatio Eccleſiæ, ſeù corporis Chriſti, per converſionem infidelium, non pertinet ad perfectionem Chriſti, niſi cauſaliter, tanquàm principio communicativo talis perfectionis alijs, non verò vt ſubiecto perficiendo per illam, adhùc moraliter, & reputativè; quia nimirum vnio amoris, quam Chriſtus habet cũ Eccleſia, non eſt, vt cum illa, aut in illa perficiatur Chriſtus, ſed vt illam perficiat; indè eſt, quod reſpectu ędificationis Eccleſiæ, non datur ea vnio, aut proprietas, quæ requiritur ad ſpem circa illam in Chriſto ponendam; inter nos autem ſatis eſt vnio amoris, vt vnus alteri ſperet beatitudinem, aut aliud bonum; quia vnus, reſpectu beatitudinis alterius, non conſideratur vt cauſa, & principium, à quo alius illam debeat participare; & ideò moraliter, & reputativè poteſt illam ſperare, ac ſi eſſet ipſe perficiendus per illam.

55. Præterquam quod argumentum non conabatur probare in Chriſto ſpem, qua ſperaret Eccleſię, aut alteri, ſed qua ſperaret ſibi, nec fundatur in vnione amoris Chriſti cum Eccleſia, ſed abſolutè in eo, quod ędificatio Eccleſiæ pertinet ad perfectionem Chriſti, tanquam ędificatio corporis eius; & quia non pertinet ad perfectionem Chriſti, vt ab ipſo habenda ſubiectivè, ſed vt alijs communicanda, ideò rectè concludit D. Thom. non poſſe dici, quod ſpes conveniat Chriſto ea ratione, qua illam probat argumentum; quidquid ſit, an ratione amoris amicitiæ, quam habet cum Eccleſia, poſsit illi ſperare augmentum, & ędificationem per converſionem infidelium: De hoc enim modo ſperandi alijs, ibi non dubitavit D. Thom. nec meminit; & ideò, nec negavit, nec aſſeruit.

56. Obijcies ſecundo: Adhùc ſuppoſita vnione amoris cum altero, deſperare illi beatitudinem non eſt contra ſpem theologicam: Ergò nec ſperare illi beatitudinem erit actus ſpei theologicę. Probatur antecedens: Quia nulla eſt contrarietas in eo, quod quis ſperet ſibi ſpe theologica beatitudinem, & alteri illam deſperet. Reſpondeo cum Ioann. à S. Thom. negando antecedens. Ad probationem dico, quod qui deſperat alteri beatitudinem, cui æquè, ac ſibi promiſſa eſt, & ęquè auxilium Dei præparatum, eo ipſo diffidit de motivo formali ſpei theologicę, & illud, quantum ex ſe eſt, deſtruit, & à ſe auſert; & ideò non poteſt manere in eo ſpes theologica, adhùc reſpectu proprię beatitudinis; ſicut qui diſcredit vni articulo ęquè ſibi ab Eccleſia propoſito, ac aliud, iſtud credere nequit fide theologica; quia abſtulit à ſe motivum fidei theologicę. Et ratio vtriuſque eſt; nam qui diſcredit vni articulo, convincitur nõ credere aliud, vnicè propter Dei auctoritatem, vt propoſitam per Eccleſiam; nam alias alterum non diſcrederet, cum ęquè proponatur ab Eccleſia, vt ex divina auctoritate revelatus: Pariter ergò, qui deſperat de ſalute alterius, convincitur non ſperare propriam vnicè propter Dei auxilium, aut in Dei auxilio, vt promiſſo, & præparato ex parte Dei; nam ſi ex hoc motivo ſperaret propriam, minimè deſperaret de aliena; quia etiam alteri eſt divinum auxilium paratum, & promiſſum: Ergò qui deſperaret de ſalute alterius, non haberet ſpem theologicam de propria ſalute, ſed præſumptionem, quam ipſe ſpem exiſtimaret, ſicut hæreticus, adhùc circa articulum, quem credit, non habet fidem theologicam, ſed opinionem, quam ipſe fidem exiſtimat.

57. Sed contra inſurgit M. Ferr. *in præſ.* Incredibile eſt, quod ſi quis videns moribundum impœnitentem, deſperaret de ſalute illius, eo ipſo non poſſet ſperare propriam: Ergò. Secundo: Quia deſperare de ſalute, quam quis non tenetur ſperare, non tollit ſperare ſalutem, quam ſperare tenetur: Sed quiſque tenetur ſperare propriam ſalutem, & nemo ſalutem alterius: Ergò rectè cohæret deſperare iſtam, & ſperare illam. Maiorem probat: Quia diſcredere articulum, quem quis non tenetur credere, non tollit, quod credat articulum, quem tenetur credere; quia ſi quis diſcrederet, quod Abraham habuit duos filios, eo quod id credere non tenetur, non obſtaret, vt crederet Myſterium Trinitatis, quod credere tenetur: Ergò pariter ſi quis deſperaret de ſalute, quam ſperare non tenetur. Secundo ex Div. Thom. in *præſ. quæſt.* 20. *artic.* 1. *ad* 3. dicente: *In ſtatu viæ, ſi quis deſperet de eo, quod non eſt natus adipiſci, non eſſet peccatum; puta ſi Medicus deſperaret de ſalute alicuius infirmi, vel deſperaret ſe fortè divitias adepturum.* Ergò.

58. Reſ-

58. Reſpondeo ad primam, negando antecedens: Quia etſi quis videat aliquem moribundum impœnitentem, hoc non tollit, quod illi ſit promiſſum, & paratum auxilium, vt convertatur à ſua impœnitentia, & revertatur ad D. Deum ſuum; quod ſi faciat miſerebitur eius: Hoc autem ſuppoſito, ſi quis deſperat de ſalute alterius, dum vivit, in ſenſu compoſito non poteſt ſperare propriam ſalutem ex illo motivo; nempè, quia ſibi auxilium paratum eſt, vt convertatur, vel vt perſeveret, & in vi illius; & ſic, nec ſpe theologica, quę huic motivo innititur de neceſsitate. Item: Quia eo ipſo, quod deſperat de ſalute alterius; quia cum videt impœnitentem, paratus, & diſpoſitus eſt deſperare etiam de ſalute propria, ſi ſe ipſum viderit impœnitentem; qui autem ſic paratus, & diſpoſitus eſt, abſdubio non habet ſpem theologicam; quia ſpes theologica eſt habitus inclinans ad ſperandam ſalutem, & veniam cuiuſcumque peccati, quantumvis magni, dum reſtat tempus, & vita ad illud retractandum; quia ſpes theologica, ex vi ſui motivi, non eſt reſtricta, nec limitata, ſed quodammodo infinita, & qui motivum eius limitat, & reſtringit, illud deſtruit. Vndè Div. Auguſt. *Serm. 11. de Verb. Dom.* inquit: *De nullius ſalute deſperandum eſt, dum vivit*; quia nulla eſt multitudo, nec magnitudo peccatorum, quę vincat, & ſuperet Dei miſericordiam, & omnipotentiam, quibus ſpes theologica vnicè innititur, tanquàm formali motivo.

59. Ad ſecundam reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Deſperare de ſalute, quam quis non tenetur ſperare, quoad ſpecificationem, non tollit ſperare ſalutem, quam teneatur ſperare, concedo maiorem: Deſperare de ſalute, quam non tenetur ſperare, quoad exercitium, benè verò, quoad ſpecificationem, non tollit, &c. nego maiorem. Ad cuius probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, quod ſi quis diſcrederet articulo, quem tenetur quoad ſpecificationem credere, licèt non teneatur, quoad exercitium, amitteret fidem; vndè vel quis ſcit, quod *Habrahamum habuiſſe duos filios* eſt revelatum à Deo, & propoſitum ab Eccleſia vt ſic revelatum, vel non ſcit hoc: Si non ſcit, fateor, quod diſcredere illud non tollit fidem theologicam de alijs articulis, quia ex ignorantia non tenetur illud credere, nec quoad ſpecificationem, nec quoad exercitium: ſi verò ſcit illud proponi ab Eccleſia vt à Deo revelatum, nequit illud diſcredere, niſi dimittendo fidem de alijs articulis; quia tenetur illud credere, quoad ſpecificationem: Et ſimiliter dico: Quod ſi quis deſperet de ſalute proximi, dum ſcit, vel credit ex parte Dei eſſe paratum auxilium, & promptam Dei miſericordiam, eo ipſo amittet ſpem theologicam de ſalute alterius, & de ſua, quia licèt ſalutem proximi non teneatur ſperare, quoad exercitium, tenetur tamen, quoad ſpecificationem. Et quidem inſtatur argumentum: Quia pariter poſſet quis arguere: Deſperare de ſalute, quando quis non tenetur ſperare, non tollit ſpem theologicam: Sed nunc non teneor ſperare ſalutem propriã; quia non teneor ſemper, & pro ſemper: Ergò deſperare nunc de ſalute propria, non deſtruit ſpem theologicam: Hoc autem nullus admittit. Sicut ergò deſperare de ſalute, etiam quando non teneor ſperare actu, & quoad exercitium, deſtrueret ſpem theologicam; quia ſemper teneor, quoad ſpecificationem; ita deſperare de ſalute, quam non teneor, quoad exercitium actu ſperare, deſtrueret ſpem theologicam; quia ex vi illius teneor omnium proximorum ſalutem ſperare, ſi non actu, & quoad exercitium, tamen, quoad ſpecificationem.

60. Si verò roges: Quid intelligo per teneri quoad ſpecificationem ad ſalutem ſperandam? Dico, quod intelligo idem, ac eſſe obligatum, non quidem ad actu exercendam ſpem illius, ſed ex ſuppoſitione quod erga illam velim me exercere, ad exercendum me determinate per ſpem, & non per deſperationem; hoc eſt, teneor non habere animum indifferentem quoad ſpecificationem ad ſpem, vel deſperationem illius, ſed eſſe determinatum, vt caſu, quo vnum ex illis affectibus oporteat exercere, ſit ſpes, & non deſperatio; ad hoc enim ſemper quiſque eſt obligatus, adhùc reſpectu ſalutis alienę, & hoc ex præcepto ipſo ſpei theologicę; ſicut ex præcepto fidei, non quidem teneor ſemper ad credendum omnes articulos, quoad exercitium, teneor tamen ſemper, quoad ſpecificationem: Quia ſemper teneor, vt ſi oporteat credere, vel diſcredere, ex his duobus, ſim determinatus ad credere, abſque indifferentia animi ad diſcredere; & hoc ſufficit, vt ſi quando diſcredam vni articulo, eo ipſo amittam fidem theologicam de alijs. Ad auctoritatem D. Thom. dico, non eſſe ad rem, quia loquitur de deſperatione circa ea, quæ homo *non eſt natus adipiſci*, quæ proindè, nec neceſſaria ſunt ad ſalutem, quæ eſt finis primarius ſpei theologicę, nec ad illam conducunt; & de his fateor, quod deſperare non tollit ſpem theologicam; quia ad ea, nec nobis eſt promiſſum à Deo auxilium, nec per ſe pertinent ad ſpem theologicam, ſed ad ſpem humanam incertam, & fruſtrabilem, vtpotè ſoli humanę induſtrię innixam. Salus autem

pro

proximi talis non eſt: Quia per ſe eſt obiectum ſpei theologicę, ad illamque eſt paratum Dei auxilium, ſicut ad noſtram, & dici nequit de proximo adhùc vivente, *quod non eſt natus illam adipiſci*.

61. Ex quo colliges, vt plura alia diſſolvas, quod præceptum ſpei obligans, quoad ſpecificationem, modo explicato, ſeù quod idem eſt præceptum negativum non deſperandi, nec de propria, nec de proximi ſalute, oritur intrinſecè ab ipſa virtute ſpei theologicę, & eſt proprium illius, licèt præceptum obligans, quoad exercitium, ſcù affirmativum ſperandi ſalutem proximo ſit ex charitate. Primum patet: Quia ipſa virtus ſpei theologicę ex propria inclinatione, & ex proprio motivo, exigit, vt de nullius ſalute deſperemus, quandocumque eſt illi paratum auxilium, & oblata Dei miſericordia; nam eo ipſo iniuria fieret Dei miſericordię, & auxilio; nam practicè, & in actu exercito ſic deſperans limitaret Dei miſericordiam, & auxilium, eamque exiſtimaret reſtrictam ad ſe, vel ad paucos, & non ad omnes, imò illum, cui deſperaret, in actu exercito reſpiceret vt excluſum à Dei miſericordia, & auxilio; hoc autem abſdubio eſſet offendere divinam miſericordiam, & auxilium, vt obiectum eſt ſpei theologicę: Sed virtus ſpei theologicę intrinſecè, & ex vi ſui motivi obligat ad illum non iniuriandum: Ergò.

62. De præcepto autem affirmativo, & quoad exercitium, alia èſt ratio: Quia ad exercitè ſperandam alijs ſalutem, requiritur prævius amor proximi, ad quem non obligat, niſi charitas, & ſic independenter à charitate, vel præcepto charitatis, non poteſt dari abſoluta obligatio exercitè ſperandi alijs ſalutem. Tum, quia ſperare alijs ſalutem nihil aliud eſt, quam extendere, & communicare proximis curam illam, ſolicitudinem, & ſpem, quam de ſalutè adipiſcenda habemus, eo quod ſalutem illorum, vt communem iam reputamus: Sed ad hanc extenſionem, & communicationem ſola charitas per ſe obligat: Ergò præceptum affirmativum ſperandi exercitè alijs beatitudinem per ſe pertinet ad charitatem. Vndè cenſeo, quod ſi tolleretur præceptum charitatis erga proximum, eo ipſo nunquam eſſet obligatio exercitè ſperandi proximo ſalutem. Sed dices: Ergò tunc nec eſſet obligatio non deſperandi ſalutem illius. Nego conſequentiam: Quia ad non deſperandum illi ſalutem, nulla vnio, aut communicatio amoris cum illo requiritur, & ſic præceptum non deſperandi proximo, impleri poteſt independenter à charitate. Tum, quia deſperare alteri per ſe, & independenter à charitate, eſt contra reverentiam, & ęſtimationem debitam motivi ſpei, nempè divinæ miſericordię, & auxilij, vt iam vidimus.

63. Colligo ſecundo, vel potius adverto, doctrinam præcedentem intelligendam eſſe de deſperatione ſalutis, vel alterius boni, ad quod ſupponimus Dei miſericordiam paratam, & auxilium promiſſum; nam ſi ſermo ſit de deſperatione ſalutis damnatorum, vel in caſu, quo quis ſciret per Dei revelationem aliquem iam excluſum à Dei miſericordia, & auxilio, deſperatio de ſalute huius non eſt contraria ſpei theologicę de propria, vel de aliorum ſalute, quibus miſericordia Dei promiſſa, aut parata creditur; quia deſperare de obiecto non contento ſub motivo formali ſperandi, nempè ſub Dei miſericordia, & auxilio, vt promiſſo, minimè eſt contra tale motivum, nec contra ęſtimationem illi debitam, nec proindè tale motivum deſtruit; ſicut diſcredere articulum, qui non continetur ſub divina revelatione, vt propoſita per Eccleſiam, non deſtruit, nec offendit divinam revelationem vt motivum fidei. Et ſimiliter, quod quis deſperet aſſequi ęqualem gloriam cum B.V. non eſt contra motivum ſpei theoligicæ; quia licèt divinum auxilium omnibus paratum ſit ex Dei miſericordia ad ſalutem, non tamen omnibus oblatum eſt ad ęquanda merita B. V. aut eius gloriam. Et demùm, ſiquis deſperaret de ſalute Paganorum, ad quos exiſtimaret per errorem non poſſe pervenire doctrinam ſalutarem, & illis paratam non eſſe Dei miſericordiam, non ideò ex hac deſperatione amitteret ſpem theologicam, ob rationem prædictam, niſi fortè error ille eſſet pertinax contra fidem; quia tunc per illum, ſicut per hæreſim, excluderetur fides theologica, & conſequenter ſpes.

64. Vndè illa ſola deſperatio, ſivè de propria ſalute, ſivè de aliena, ſivè de alio bono ad ſalutem conducenti, excluderet motivum ſpei, & ſpem ipſam theologicam, quæ eſſet de ſalute, vel bono, ad quod Dei miſericordia, & auxilium paratum creditur, vel ſine hæreſi diſcredi non poteſt, aut negari. Nam ſiquis, ſalva fide, iudicaret per errorem materialem, Dei miſericordiam paratam, & oblatam non eſſe Iudæis; v. g. aut illos exiſtimaret excluſos à divinis promiſsionibus, tunc poſſet de illorum ſalute deſperare, ſalva etiam ſpe theologica de ſalute ſua, & aliorum; quia ſicut error ille, quia materialis, non excluderet fidem, ita deſperatio iſta eſſet ſolum materialis, & ideò non excluderet ſpem theologicam. Nec hoc eſt contra illud Auguſt. *De nullius*

Digitized by Google

lius ſalute deſperandum eſt, dum vivit; quia eſto illud veriſimum ſit, quod omnibus oblata eſt divina miſericordia, nulluſque, dum vivit, excluſus ſit ab ea ex parte Dei, quantũvis Iudæus, Paganus, & impœnitens, tamen loquimur in caſu, quo quis, ex ignorantia huius doctrinæ, iudicaret aliquem ex parte Dei excluſum à ſua miſericordia per errorem materialem contra fidem.

65. Colligo tertio, aliud eſſe ex odio proximi nolle procurare, nec ſperare alterius ſalutem, imò velle illius damnationem, ac deſperare de illa; nam ſtat optimè aliquem, ex odio contra alterum, nolle illius ſalutem, ſeù velle illius damnationem, quin tamen proptereà deſperet de illa, aut amittat ſpem; licèt enim ea nolitio, ſivè odium alterius, ſit contrarium actui ſperandi illi beatitudinem, præſuppoſitivè, & indirectè, ea parte, qua tollit amorem alterius prærequiſitum, & illi opponitur; non tamen opponitur directè actui ſperandi; quia non attingit motivum illius, adhùc adverſativè, & contrariè; vndè licèt per tale odium excludatur charitas, non tamen excluditur ſpes, nec illius motivum deſtruitur, quoad ſpecificationem, ſed ſolum, quoad exercitium, reſpectu illius, cuius damnationem vellet.

66. Sed dices: Impoſsibile eſt, quod aliquis vellit ſibi damnationem, niſi deſperatus: Ergô impoſsibile eſt, quod aliquis velit alterum damnari, niſi deſperando de illius ſalute. Reſpondeo, omiſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia cum amor ſui ſit naturalis, & neceſſarius, ſaltem quoad ſpecificationem, impoſsibile eſt quod aliquis ex odio ſui velit damnari; vndè ſi velit damnari, abſdubio erit, quia non invenit alium exitum à malis præſentibus, niſi damnationem, nec recurſum ſe habere putat ad divinam miſericordiam, veluti ſi iam ſibi clauſa eſſet, quod eſt deſperare directè de illa: Attamen amor alterius non eſt naturalis, nec neceſſarius, adhùc quoad ſpecificationem; vndè poteſt aliquis alterum odio habere, & ex puro odio velle illi damnationem, quamvis cognoſcat illi miſericordiam Dei eſſe paratam, & illius ianuam apertam, & conſequenter ſine deſperatione formali de illius ſalute. Vndè falſum eſt, quod qui ex odio in alterum vellet illum in peccato mori, & id procuraret, ex hoc ipſo ſtrictè deſperaret de illius ſalute, & amitteret ſpem theologicam; quia deſperatio ſtricta, quæ opponitur directè ſpei, iuxta D. Thom. eſt receſſus à beatitudine ex deiectione animi propter ęſtimatam impoſsibilitatem illius; hunc autem receſſum minimè haberet qui procuraret alteri mortem, ſed longè diverſum. Et item, quia iuxta D. Thom. deſperatio propriè dicta ſupponit aliqualem amorem erga bonum deſperatum, vt ſuprà vidimus; ille autem, qui alterum in peccato mori procuraret, non vellet illius ſalutem vllo modo: Ergò ſtrictè de illa non deſperaret, ſed ex puro odio illam nollet. Ex quo etiam infertur, quod non amitteret ex hoc præcisè ſpem theologicam, quę non amittitur per peccatum odij contra charitatem, ſed per peccatum ſtrictę deſperationis.

67. Nec valet, ſi dicas, quod illam deſtrueret præſuppoſitivè, quia deſtrueret affectum concupiſcentię erga ſalutem alterius, qui ad ſpem prærequiritur. Non, inquam, valet: Quia ille affectus ſolum requiritur ad exercitium ſpei, non verò ad ſpecificationem illius, & ſic ſolum impediret exercitium ſpei circa beatitudinem alterius, non tamen ſpem ipſam habitualem quoad ſpecificationem; quia relinqueret illibatum obiectum motivum, & ſpecificativum illius: Tum, quia aliàs cum odio gravi proximi nemo poſſet retinere ſpem theologicam, quod ſanè duriſsimum eſt: Tum, quia quemcumque ſimili odio peccantem deberemus deſperatum dicere, & ſpe theologica orbatum; quod quis dicat? Paritas autem de eo, qui ſui mortem in peccato procuraret, non tenet: Quia vt iam dixi, nemo ex puro odio ſui procurare poteſt ſui mortem in peccato, ſed quia non invenit alium exitum à malis præſentibus, quod ſanè involvit deiectionem animi erga ſuam ſalutem propter ęſtimatam impoſsibilitatem, & conſequenter formalem deſperationem; & iſte quidem inefficaciter vellet ſui beatitudinem; ſed proptereà vellet mori in peccato; quia nec illam, nec alium exitum à malis præſentibus exiſtimaret poſsibilem. Quam diſparitatem, ſi advertiſſet, præcitatus R. Complut. non dixiſſet ęquè ſtrictè deſperaturum, & amiſſurum ſpem theologicam, qui ex odio in alium vellet illum mori in peccato, ac qui ſe ipſum mori in peccato procuraret.

68. Si autem contendas, poſſe aliquem nolle ſuam beatitudinem, quantumvis ſibi oblatam, & ęſtimatam poſsibilem, non ex deiectione animi circa illam, ſed ex odio ſui, aut Dei, vel ex alio motivo: Ne de hoc contendam, dicam, quod in tali caſu, qui ſic nollet ſuam ſalutem non ſtrictè deſperaret, nec ſpem amitteret ex illo præcisè titulo, ſed ſolum impediret exercitium illius. Peccaret autem graviſsimè contra charitatem. Veruntamen, quidquid ſit de poſsibilitate prædicti

Digitized by Google

caſus, quotieſcumque aliquis ſibi mortem procurat, cenſendum eſt hoc fuiſſe ex deiectione animi, quia non ęſtimavit poſsibilem alium exitum à malis præſentibus: Ideò deſperatos dicimus, qui ſibi mortem adſciverunt, vel procurarunt.

69. Obijcies tertio: Quia caſtitas reſpicit proprium ſubiectum, & pœnitentia peccatum proprium, non poſſunt reſpicere perſonam, aut peccatum alterius, qui per amorem ſupponatur vnitus: Ergò pariter de ſpe theologica. Confirmatur: Si ſpes theologica reſpiceret beatitudinem alterius, eſſet per actum primarium: Sed hoc dici nequit, quia alias in beatis poſſet dari actus primarius ſpei theologicę, & conſequenter ipſa ſpes theologica, contra communem doctrinam Thomiſtarum infrà tradendam: Ergò. Sequela probatur: Quia propterea actus, quo quis ſibi ſperat beatitudinem, eſt actus primarius, quia eſt reſpectu obiecti primarij: Sed etiam actus, quo ſperat alteri: Ergò. Secundo: Quia ſuppoſita vnione amoris cum altero, alter reputatur ipſe: Ergò ſi propterea poteſt illi, ſicut ſibi, ſperare beatitudinem, eodem titulo poterit illi, ſicut ſibi, ſperare primario, ſivè per actum primarium. Tertio: Quia ſuppoſita vnione Chriſti cum hominibus per amorem, aut fideiuſsionem; iuſtitia ipſius primario ſatisfecit pro debito illorum: Ergò pariter ſuppoſita vnione ſperantis cum proximo, primario poteſt illi ſperare beatitudinem.

70. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam, propter manifeſtam diſparitatem: Nam caſtitas eſt virtus cohibitiva, & temperativa motuum carnalis concupiſcentię, & quia nullus cohibere poteſt in alio tales motus, ſed ſolum in ſe, ideò ſolum eſt virtus reſpectu proprij ſubiecti, non reſpectu alterius, quia licèt quis poſſit alteri, ſecùm per amorem vnito, deſiderare cohibitionem, & temperantiam talium motuum, non conſiſtit in hoc virtus caſtitatis, ſed in ipſa virtute cohibitiva, & temperativa executivè; ſpes verò, cum ſit virtus intentiva, & non de ſe executiva, poteſt, ſuppoſita vnione cum proximo, illi, ſicut ſibi ſperare beatitudinem. Et ſimiliter de pœnitentia, nam pœnitentia eſſentialiter eſt, & importat mutationem, & retractationem quandam affectus, vi cuius dolet, & pœnitet, de eo, quod anteà placuit, & ſic eſſentialiter eſt circa peccatum proprium; nam de peccato alieno nemo retractat, nec mutat affectum, niſi anteà tale peccatum ſibi placuerit, quo caſu, iam præceſſiſſet peccatum proprium talis complacentię, & de illo eſſet pœnitudo, non de purè alieno. Nec ſatis eſt, quod per amorem charitatis, aut per fideiuſsionem peccatum alienum poſsit facere proprium, quia nequit illud facere proprium eo pacto, quo eſt obiectum pœnitentię; ſolum enim illud poteſt facere proprium, quantum ad debitum ſolvendi, non autem quoad culpam, & malitiam peccati præteriti, charitas enim ſolum facere poteſt, quod quis communicet cum proximo in miſeria, in onere, aut debito, non verò quod communicet cum illo in culpa, & in malitia, pœnitentia autem per ſe ſolum eſt de malitia peccati, non de debito; onere, aut miſeria indè reſultante, quia nemo pœnitet, niſi de eo, quod malè fecerit, & de culpa à ſe commiſſa, vt per ſe patet.

71. Nec obeſt, quod quis poſsit ex charitate dolere de peccato alieno; quia ſolum poteſt dolere de illo dolore proprio compaſſionis, & charitatis, non dolore proprio pœnitentię, nam dolor proprius pœnitentię, in quantum talis, procedit ex mutatione, & retractatione præteritę ęſtimationis, & affectus, importatque eſſentialiter talem mutationem, & retractationem, dolor verò ex compaſsione, vel charitate, quę talem mutationem, & retractationem minimè importat, ille enim, cui nunquam placuit peccatum proximi, ſed ſemper illud deteſtatus fuit, ſi viderit illum peccaſſe, poteſt ex charitate dolere, ſed non eſt de quo pœniteat, quia non eſt quod retractet, nec de quo mutet affectum, & ęſtimationem. Mitto etiam, quod pœnitentia eſt dolor de peccato, de quo accuſat conſcientia, nam conſcientia accuſat factum præteritum, reprehendit, & pungit, & dolor indè conceptus eſt propriè pœnitentia, cum autem de peccato alterius, nulla poſsit eſſe conſcientia accuſans, & reprehendens, & pungens, adhùc ſuppoſito amore illius, indè eſt, quod dolor de illo, nequit eſſe propriè pœnitentia. Iſte autem rationes minimè in ſpe theologica militant, vt per ſe patet.

72. Ad confirmationem, nego ſequelam. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Quia eſt reſpectu obiecti, & ſubiecti primarij, concedo: Præcisè quia eſt reſpectu obiecti primarij, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, vel illam nego, quia obiectum primarium ſpei, non eſt beatitudo vt cumque, ſed beatitudo, vt connotans proprium ſubiectum, ſeù beatitudo phyſicè propria, ad beatitudinem autem amici ſolum ſecundariò, & ex ſuppoſitione extenditur, non autem per ſe primo, & ex intrinſeca habitudine. Ad ſecundam, concedo antecedens, & nego

go conſequentiam : Quia quod alter repute-tur ipſe, non eſt intrinſeca tendentia ſpei, nec de ratione ilius, ſed ſi per charitatem, & eſt quid extrinſecum, & accidentale ſpei; & ideò tendentia ſpei ad beatitudinem alterius nequit eſſe eſſentialis, & primaria, ſed ſolum accidentalis, & ex conſequenti ſecundaria. Ad tertiam pariter, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia iuſtitia Chriſti ex propria, & intrinſeca ratione fuit iuſtitia fideiuſſoris propria, & ſuppoſitio fideiuſſoris non fuit illi virtuti accidentalis, ſed eſſentialis, & ex intrinſeca ratione illius exacta; & ideò fuit virtus primario, imo, & vnicè ſatisfactiva pro debito alterius, hæc autem ratio non militat in ſpe theologica, vt per ſe patet.

73. Sed dices : Quod ſperat quis ſecundario, ſperat per ordinem ad id, quod ſperat primario; nam de ratione obiecti ſecundarij eſt ordinari ad obiectum primarium: Ergò ſi ſperans primario ſperaret ſuam, & ſolum ſecundario alterius beatitudinem, ſolùm ſperaret alterius beatitudinem in ordine ad ſuam, & ordinando illam ad ſuam : Sed hoc ipſo non ſperaret alteri, ſed ſibi, quia quod quis ſperat in ordine ad ſuum finem, ſperat illud ſibi, & non alteri: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Quod quis ſperat ſecundariò ex parte obiecti ſperati, concedo antecedens: Quod quis ſperat ſecundariò ex parte ſubiecti *cui*, nego antecedens, & conſequentiam: Quia cum ordo primarij, & ſecundarij verſatur inter obiecta directè ſperata, præciſivè à ſubiecto connotato, verum eſt quod tunc ſecundarium debet ordinarij ad primarium, ſicut ad finem vltimum, vt quando quis ſperat primario beatitudinem, & ſecundario victoriam tentationum, & perſeverantiam finalem: Cæterum inter ſperare ſibi, & alteri beatitudinem, non eſt ordo primarij, & ſecundarij hoc pacto, nam ſanè ſi quis ſperaret beatitudinem alterius, vt ordinatam, & conducentem ad ſuam, certum eſt, quod illam non ſperaret alteri, ſed ſibi, nec ad hoc opus eſſet vniri alteri per amorem, ſed quamvis eſſet alteri inimicus, ſi eius beatitudo conduceret ad propriam, poſſet illam ſperare, & deſiderare, propter propriam obtinendam. Solum ergò intervenit ordo primarij, & ſecundarij inter ſpem beatitudinis alterius, & propriç ex parte ſubiecti, & finis, *cui* quatenus ſpes, quç per ſe primo, & abſolutè ſperat ſibi beatitudinem, ſuppoſito quod alter ſit amicus, & vnus per amorem, ex conſequenti, & ſecundariò eandem beatitudinem ſperat alteri, tanquam ſubiecto, & fini *cui* ſecundario, ex charitate nempè erga ipſum, non verò ex concupiſcentia propria erga ſe, non ordinando bonum alterius ad bonum ſuum, ſed commune faciendo bonum vtrique ſine diviſione: Sicut per charitatem quiſque prius amat ſe, quam proximum, charitas enim benè ordinata incipit a ſe ipſo, non tamen ordinando bonum alterius ad ſuum, ſed communicando ſuum affectivè alteri, ſic ergò in ſpe, quando ex charitate extenditur ad ſperandum alteri.

74. Ex dictis infer es, non rectè aſſignari diſparitatem inter ſpem theologicam ex vna parte, & pœnitentiam, caſtitatem, aut iuſtitiam ſatisfactivam Chriſti ex alia, ex eo præcisè, quod licèt ſit poſsibilis ſpes, quç vnicè reſpiciat proprium ſubiectum, ſicut caſtitas, & pœnitentia, vel quç vnicè reſpiciat alterius ſubiectum, ſicut iuſtitia Chriſti alterius debitum, vel quç çquè primario reſpiciat vtrumque, tamen, ſpes de facto infuſa nulla ex his eſt, ſed alterius conditionis, nempè quç per ſe primo reſpiciat proprium ſubiectum, & ſecundario alienum. Contra enim eſt, nam hæc non eſt diſparitas, ſed manifeſta petitio principij, ſi enim eſt poſsibilis ſpes theologica, & infuſa, quç vnicè poſsit tendere in beatitudinem propriam, ſicut pœnitentia in peccatum proprium, vel quç vnicè poſsit ſperare beatitudinem alterius, ſicut iuſtitia Chriſti vnicè potuit ſatisfacere pro peccato alieno, vel quç vtrumque çquè primario reſpiceret, vndè probabis, aut qua ratione, quod ſpes de facto infuſa talis non eſt ſicut pœnitentia de facto infuſa, aut ſicut caſtitas de facto infuſa? Certè per te poſſibilis eſt pœnitentia infuſa vnicè, vel ſecundario; vel çquè primo circa peccata aliena, ac circa propria : Cur ergò Deus, inter hac pœnitentias poſsibiles, ſolum infudit homini- bus pœnitentiam reſtrictam ad peccata propria, & inter ſpes illas ſimiliter poſsibiles, ſolum de facto infudit ſpem ſecundario extenſam ad beatitudinem alianam? Dices hoc ſolùm probari ex authoritate, & congruentia. Sed ſanè iam ſuprà vidimus authoritatem in hoc nihil valituram, ſi ratio de eſſet. Congruentia autem optima vix apparet, ſi deſit ratio à priori. Nam ſi dicas, quod datur affectus concupiſcentiç erga bonum proprium, & alterius, v. g. ira quç quamvis per ſe ſit ſolùm contra propriam iniuriam, vt inquit Div. Thom. *quæſt.* 47. *articul.* 1. datur ira *etiam contra eos, qui alijs nocent, in quantum illi aliquando ad nos pertinent per affinitatem, vel per amicitiam*, vt inquit ipſe Div. Thom. *Ibid. ad* 1. & 2. Sanè etiam datur pœnitentia, quç ſolum de proprijs peccatis dolet, & non de peccatis amicorum, aut pro-

proximorum? Cur rogo ſpes de facto infuſa imitatur iram, quę de facto datur, & non pœnitentiam, quę de facto datur? Si huius nulla eſt ratio ex conceptu obiectivo ſpei, & pœnitentiæ: Ergò nulla congruentia.

75. Contrà tertiam concluſionem nihil eſt, quod ſpecialiter obſit, præter ea, quę ſuprà ſoluta manent. Reſtat tamen ſpecialiter de amore concupiſcentię diſquirere: An per illum poſsimus amare bonum alteri? Nam ab hoc non leviter pendet intelligentia perfecta præcedentium; vt vidimus *num.* 25. Veruntamen hoc determinari nequit, niſi prius explorando diſtinctionem propriam, & ſtrictam inter amorem benevolentię, & concupiſcentiæ, propterea que ſequentem excito quæſtionem.

QUÆSTIO III.

An, & quomodo diſtinguatur amor benevolentiæ, & concupiſcentiæ, & an per ſecundum poſsit quis amare bonum alteri?

1. HUIUS vltimę partis reſolutio pendet ex reſolutione prioris, circa quam plures invenio ſententias; nam in primis Caiet. ſenſit amorem benevolentię, & concupiſcentię non eſſe affectus intrinſecè, & ſpecie diverſos, ſed ſolum eſſe diſtinctas denomonationes eiuſdem amoris erga obiecta diſtincta, ac proindè diſtinctionem vtriuſque non tàm eſſe diſtinctionem amorum, quàm amatorum. Ex his verò, qui diſtinctionem intrinſecam, & ſpecificam inter vtrumque amorem admittunt, aliqui illam aſsignant ex eo, quod amor benevolentiæ intrinſecè attingit, ſeù movetur ex bonitate perſonę, ſecùs verò amor concupiſcentię. Alij verò eam deſumūt vnicè ex diverſo fine *cui*, ita vt quando finis *cui* amoris eſt propria perſona, ſit amor concupiſcentię, quando verò eſt aliena ſit amor benevolentię; attamen ſententia D. Thom. clara eſt, & ab his, niſallor, valdè diverſa, quam, vt explicem.

PRIMA, ET SECUNDA concluſio.

2. DICO primo: *Amor concupiſcentiæ, & benevolentiæ intrinſecè, & ſpecie differunt inter ſe.* Probatur contra Caiet. referendo textum D.Thom. 1. 2. *quæſt.* 26. *art.* 4. *in corp.* vbi ſic ait: *Motus amoris in duo tendit, ſcilicèt in bonum, quod quis vult alicui, vel ſibi, vel alij, & in illud, cui vult bonum: Ad illud ergò bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiſcentiæ; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitię: Hæc autem diviſio eſt ſecundum prius, & poſterius; nam id quod amatur amore amicitiæ, ſimpliciter, & per ſe amatur; quod autem amatur amore concupiſcentię, non ſimpliciter, & per ſe amatur, ſed amatur alteri. Sicut enim ens per ſe ſimpliciter eſt quod habet eſſe, ens autem ſecundum quid, quod eſt in alio, ita & bonum, quod convertitur cum ente, ſimpliciter quidem eſt quod ipſum habet bonitatem; quod autem eſt bonum alterius, eſt bonum ſecundum quid: Et per conſequens amor, quo amatur aliquid, vt ei ſit bonum, eſt amor ſimpliciter, amor autem, quo amatur aliquid, vt ſit bonum alterius eſt amor ſecundum quid.* En vbi D.Thom. non ſolum diſtinguit obiecta penès bonum ſimpliciter, & bonum ſecundum quid, ſed ex hac diſtinctione obiectorum, etiam diſtinguit amores penès amorem ſimpliciter, & amorem ſecundum quid, & illum dicit eſſe amorem amicitiæ, ſivè quod idem eſt benevolentię, iſtum autem concupiſcentiæ: Ergò dicendum eſt diſtinctionem iſtam non eſſe ſolum obiectorum, ſeù amatorum, ſed etiam eſſe diſtinctionem ſpecificam, & ſubiectivam amorum, ſeù affectuum. Et id quidem confirmari poteſt, quia D.Thom. inquit quod hæc diviſio eſt ſecundum prius, & poſterius, intelligens pro priori amorem benevolentię, & pro poſteriori amorem concupiſcentiæ: Ergò ſentit priorem eſſe amorem benevolentię, quam concupiſcentiæ, & conſequenter diſtinctos amores. Deindè id ipſum ratio ſuadet, quia prius eſt amare perſonam, quam velle illi bonum: Hæc enim cauſalis vera eſt: *Quia amo Petrum, proptereà volo illi bonum*: Hæc autem falſa: *Quia volo Petro bonum, proptereà illum amo*: Ergò pro priori, antequam velim Petro bonum, præcedit amor perſonalis illius, ſeù amor directus erga perſonam: Ergò iſte, vt prior, diſtinguitur ſubiectivè, & intrinſecè ab illo, vt poſteriori.

3. Sed dices: D. Thom. ante verba relata, inquit: *Quod amare eſt velle alicui bonum*: Ergò non poteſt præcedere amor Petri, antequam quis vellit illi bonum. Sed contra eſt, quia ibi D. Thom. non definivit expreſsè amorem per ſuam eſſentiam, ſed per ſuum immediatum effectum illum explicavit ex Philoſopho; nam cum primus, & immediatus effectus, per quem explicatur amor erga perſonam, ſit velle perſonę amatæ bonum, ideò tàm Philoſoph. quàm D.Thom. per hoc ſolent explicare amorem, tanquam per immediatum, & proprium illius effectum, non tanquam per affectum, in quo eſſentialiter conſiſtat; quia vt inquit D.Thom. *quæſt.* 25 *art.* 2. *ad* 1. *Hoc modo*

nominatur aliquid, ſecundum quod nobis innoteſcit; nos autem, vt in plurimum, per effectum cognoſcimus cauſam; effectus autem amoris eſt deſiderium, vel concupiſcentia, qua nempè volumus bonum amato: Ergò. Confirmatur: Quia ſalvatur amor benevolentiæ, ſeù erga perſonam, quo amans non velit bonum ipſi: Tum, quia Deum amamus per complacentiam in ipſo, etiam quàmvis nullum bonum ipſi velimus, vel cupiamus, quia nullo eget: Tum, quia caſu, quo Deus, vt potuit, nullum vellet bonum à ſe diſtinctum, nullum vellet, aut cuperet bonum ſibi; & tamen amaret ſe ipſum: Tum, quia ſe ipſum amat neceſſario; & tamen neceſſario non vult bonum aliquod ſibi: Quin etiam, quamvis velit plura bona extrinſeca, illa non tàm ſibi vult, quàm nobis, vt fini *cui*; quia ipſe eſt ſolus finis *cuius gratia*: Et tamen ſe ipſum propriſsimè amat: Ergò amare aliquem, non conſiſtit eſſentialiter in *velle illi bonum*. Vrgetur: Quia, vt amemus Deum verè, non eſt opus, quod illum reſpiciamus, vt finem *cui*, ſed ſatis eſt, quod illum amemus, propter ſe ipſum, vt finem *cuius gratia*, licèt nos ipſos, vel proximos reſpiciamus, vt finem *cui*: Ergò amare aliquem, non importat eſſentialiter *velle illi bonum*, ſeù illum reſpicere, vt finem *cui*.

4. Nec dicas: Quod quando amamus Deum, ſaltèm volumus ipſi bonum, quod ipſe eſt, ſeù bonum intrinſecum ipſius; & idem loquendo de amore, quo Deus amat ſe ipſum; quia eo vult ſibi bonum, hoc eſt, ſuam bonitatem ſibi. Contra enim eſt: Quia diſtinctio D.Thom. inter perſonam, & bonum illi volitum, non eſt de bono, quod ipſa perſona eſt; quia hoc non eſt bonum ſecundum quid, eo ſenſu, quo exponit D.Thom. Ergò quando D. Thom. diſtinguit inter illum, *cui* volumus bonum, & bonum, quod illi volumus, non loquitur de bono, quod ipſe eſt, ſed de bono ab eo diſtincto, quod ipſi volumus, vel cùpimus. Vndè cum aſſumit dictū illud Philoſoph. *Quod amare eſt velle alicui bonum*, & ſubiungit, *vndè motus amoris in duo tendit, ſcilicèt, in bonum, quod quis vult alicui, vel ſibi, vel alijs, & in illum, cui vult bonum*, ineptè explicatur de bono, quod eſt ipſe; quia ita motus amoris, non tenderet in duo, ſed in vnum, & idem. Nec D. Thom. diceret, quod bonum amatum alicui eſt bonum per accidens, & amatum ſecundum quid, ille autem, cui amatur, per ſe, & ſimpliciter: nec diceret, quod ad bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiſcentiæ; quia bonum, quod ipſe eſt, non terminat amorem concupiſcentiæ, vt per ſe patet: Ergò.

5. Vrgetur: Quia, ſi propriè loquamur, non volumus alicui bonum, quod ipſe eſt, ſeù quod iam in ipſo ſupponimus; nam *velle*, propriè ſumptum, in hoc diſtinguitur *ab amare*, quod *velle* ſignificat affectum procurativum boni nondum habiti, *amare* autem ſignificat affectum complacentię erga perſonam, ſeù erga bonitatem illius, quam illi competentem ſupponimus: Sed propriè loquendo non procuramus perſonæ bonum, quod ipſa perſona eſt, ſed ſolum bonum, quod illi poteſt advenire; complacemus autem in bono, quod ipſa perſona eſt: Ergò, propriè loquendo, amor non conſiſtit in velle bonum amato, adhùc bonum, quod ipſa perſona eſt; nam hoc, propriè loquendo, non terminat volitionem, ſed complacentiam, & amorem.

6. Secundo: Quia velle alicui bonum eſt affectus connotativus, id eſt, reſpiciens bonum cum connotatione ad ſubiectum; item eſt affectus quaſi compoſitivus, ſeù vnitivus boni cum ſubiecto amato; attamen amor ſimpliciter talis eſt affectus abſolutus reſpiciens amatum ſine vlla connotatione ad aliud; eſt affectus ſimplex, abſque vlla compoſitione, & dato quod ſit vnitivus in actu exercito, non eſt vnitivus boni voliti, cum ſubiecto amato, ſed vnitivus amantis cum amato: Ergò amor ſimpliciter talis non conſiſtit eſſentialiter in velle bonum alicui, ſed eſt affectus ſpecificè, & intrinſecè diſtinctus ex ſuo modo tendendi.

7. Tertio ex ipſo D. Thom. qui 1.2. *quæſt.* 25. *artic.* 2. *in corp.* explicat de propoſito quid ſit amor, & inquit: *Manifeſtum eſt autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem, ſeù proportionem ad finem, &c. Ipſa autem aptitudo, ſivè proportio appetitus ad bonum eſt amor, qui nihil aliud eſt, quam complacentia boni. Et quæſt.* 26. *artic.* 1. *in corp.* ſic ait: *Aptatio appetitus ſenſitivi, vel voluntatis ad aliquid bonum, id eſt, ipſa complacentia boni, dicitur amor ſenſitivus, vel intellectivus, ſeù rationalis. Et artic.* 2. *in corp.* ſimiliter ait: *Ipſum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptionem ad ipſum, quæ eſt quædam complacentia appetibilis:::: Prima ergò immutatio appetitus ab appetibili, vocatur amor, qui nihil eſt aliud, quam complacentia appetibilis.* Hic ſanè D.Thom. explicat primariam, & eſſentialem rationem amoris, non quidem per affectum connotativum volendi bonum alicui, ſed per primam immutationem, quam facit bonum in appetitu, quæ eſt quædam captatio, ſeù amplexus, & dulcis occurſus inter appetitum, & bonum, per modum complacentiæ in ipſo, & ipſam complacentiam, inquit eſſe ipſum

ſum amorem: Ergò amor perſonæ propriè, & ſimpliciter non eſt affectus, quo illi volumus bonum, ſed eſt prima immutatio appetitus erga ipſam perſonam, ſeu primus ille occurſus vtriuſque cum coaptione, & complacentia, quę coaptio, & complacentia eſt ipſe amor eſſentialiter: Sed hæc intrinſecè, & eſſentialiter differt ab affectu, quo illi volumus bonum: Tum ex modo diverſo tendendi: Tum ex diverſo obiecto directo: Tum, quia hic affectus præſupponit illam complacentiam; ſiquidem prius eſt, quod perſona placeat amanti, & exindè ſequitur velle illi bonum: Ergò iſti affectus ſunt intrinſecè, & ſpecie diſtincti; affectus igitur erga perſonam eſt amor ſimpliciter, & dicitur amor benevolentiæ; & affectus volendi bonum perſonę eſt amor ſecundum quid, & dicitur amor concupiſcentię, vt ſuprà aiebat D. Thom. Ex quo.

8. Dico ſecundo: *Diſtinctio intrinſeca, & ſpecifica inter amorem benevolentiæ, & concupiſcentiæ, ſumenda eſt, tum ex diſtincto obiecto directè attacto, tum ex diverſo modo tendendi.* Probatur ex præcitato textu D. Thom. nam iuxtà ipſum, amor benevolentiæ eſt amor directus perſonę, eſt affectus abſolutus erga perſonam, eſt amor ſimpliciter, & erga bonum ſubſtantivè, & ſimpliciter tale; amor verò concupiſcentię eſt amor directus boni perfectivi perſonæ, & ſolum obliquè reſpiciens perſonam, eſt affectus connotativus, non abſolutus, eſt amor ſecundum quid, & erga bonú ſecundum quid, non erga bonum ſimpliciter: Sed huiuſmodi diſtinctio eſt ex diverſo obiecto directè inſpecto, & ex diverſo modo tendendi, vt ex terminis patet: Ergò. Ex quo.

TERTIA CONCLVSIO.

9. DICO tertio: *Non rectè diſtinguitur amor concupiſcentiæ ab amore benevolentiæ ex diverſo fine* cui *amatur bonum, eo, quod in amore concupiſcentiæ finis cui ſit vnicè ipſa perſona amans, & in amore benevolentiæ finis* cui *ſit vnicè determinatè altera perſona.* Probatur ex D. Thom. vbi ſuprà; nam ibi expreſsè ait, quod *ad illud bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiſcentiæ.* Item, *quod autem amatur amore concupiſcentiæ, non ſimpliciter, & per ſe amatur, ſed amatur alteri.* Recolatur textus; nam in eo expreſsè admittit amorem concupiſcentiæ erga bonum alterius, vt diſtinctum ab amore benevolentię erga ſubiectum, cui vult bonum: Ergò non eſt de eſſentia amoris concupiſcentiæ, vt diſtincti ab amore benevolentię, reſpicere pro fine *cui* propriam perſonam.

10. Dices, verum eſſe D. Thom. ibi conceſſiſſe cuilibet amori duos reſpectus, benevolentiæ, ſcilicèt, reſpectu perſonæ, ſivè propriæ, ſivè alienæ, & concupiſcentiæ reſpectu boni voliti perſonę; ſed intelligendum eſſe (ne ſibi ipſe ſit contrarius) de amore concupiſcentiæ, & benevolentiæ in generali acceptione, vt hoc nomine diſtingueret aliquo modo reſpectum illum, quem idem amor dicit ad bonum, à reſpectu illo, quem dicit ad perſonam; quia clarum eſt comparationem non feciſſe inter amorem boni, & boni, nec inter amorem perſonæ, & perſonæ, ſed inter amorem boni, & amorem perſonæ, hic tamen non eſt rigoroſus ſenſus quæſtionis, ſed ille, quem explicuit D. Thom. *in ſolutione ad* 1. & 3. & alijs in locis.

11. Sed contra eſt: Quia in primis falſum eſt D. Thom. conceſſiſſe cuilibet amori duos illos reſpectus benevolentię erga perſonam, & concupiſcentię erga bonum illi volitum; nam, vt iam vidimus, D. Thom. expreſsè diſtinxit amorem perſonæ, quem dicit eſſe ſimpliciter amorem, ab amore boni illi voliti, quem dicit eſſe amorem ſecundum quid: Sed amori perſonę, prout diſtincto ab amore boni, non conceſsit illos duos reſpectus, nec amori boni, prout diſtincto ab amore perſonę, ſed cuilibet aſsignavit ſuum peculiarem reſpectum: Ergò falſum eſt, quod D. Thom. cuilibet amori conceſsit illos duos reſpectus. Explicatur: Nam D. Thom. diſtinguit illos duos amores, tanquam prius, & poſterius: Ergò ſenſit amorem perſonæ eſſe priorem ad amorem boni, vt boni perſonæ: Sed eo ipſo amori perſonæ non conceſsit reſpectum ad bonum perſonæ; nam aliàs amor ille non eſſet prior ad amorem boni perſonæ, cùm per ſe ipſum eſſet talis amor: Ergò non cuilibet amori conceſsit illos duos reſpectus. Item: Quia omnes admittunt amorem ſimpliciter perſonæ, qui non velit, per ſe ipſum, bonum ipſi perſonę; & ipſe, contra quem diſputamus, admittit amorem erga bonum perſonę, qui per ſe non ſit amor directus ipſius perſonę: Ergò non poteſt, niſi falſo, cuilibet amori concedi vterque ille reſpectus ad perſonam, & bonum perſonę; non ergò D. Thom. id conceſsit, niſi vellis ipſum falſo conceſsiſſe. Nec obſtat quod Div. Thom. ibi ait: *Motus amoris in duo tendit, &c.* Tum, quia non ait: *Motus cuiuslibet amoris:* Tum, quia latiùs patet motus amoris, quam amor ipſe; quia motus amoris importat ſeriem plurium actuum, quibus voluntas ex amore mo-

movetur, & ſic eſt amore perſonæ movetur ad amandum illi bonum, non per eundem, ſed per poſteriorem amorem, qui etiam eſt motus amoris, quo ex præcedenti amore movetur voluntas ad procurandum bonum amato.

12. Secundo: Falſum eſt D.Thom. ibi loqui de amore benevolentię, & concupiſcentię in generali acceptione tantum; nam in primis D.Thom. loquitur ibi *in corp. artic.* de amore benevolentię, & concupiſcentię expreſsè, contra diſtinguendo vtrumque amorem ex obiecto proprio vtriuſque, vt iam vidimus, & conſtat ex ipſo textu: Ergò loquitur de amore concupiſcentię, vt contradiſtincto ab amore benevolentiæ, & de amore benevolentiæ, vt contradiſtincto ab amore concupiſcentiæ: Sed hæc non eſt generalis, ſed ſpecialis, & differentialis vtriuſque acceptio: Ergò. Et quidem quænam ſpecialior acceptio poteſt eſſe vtriuſque amoris, quam ea, penès quam vterque contradiſtinguitur ſpecificè, & ex obiecto?

13. Inquit ſolutio, D. Thom. ibi comparationem non feciſſe inter amorem boni, & amorem boni, inter amorem perſonę, & amorem perſonę, in quo ſenſu, ſolùm procedit difficultas; quia hic eſt rigoroſus ſenſus quæſtionis, quem explicuit D.Thom. *ad 1. & 3.* Sed contra eſt; fateor enim D. Thom. talem comparationem non feciſſe; ſed cur eam non fecit, quando ex profeſſo tractabat diviſionem, ſeù diſtinctionem inter amorem benevolentię, ſeù amicitię, & amorem concupiſcentiæ; nam hic eſt titulus illius articuli? Sanè ſi illa comparatio eſſet vnicus, & rigoroſus ſenſus quæſtionis, & penès quam vnicè, ac determinatè diſtingueretur vterque amor in propria, & ſtricta acceptione, diminutè, imò impertinenter proceſſiſſet D. Thom. & extra chorum ſaltaſſet, non illam, ſed aliam comparationem faciendo: Ergò ſi illam non fecit, ideò eſt, quia penès illam non diſtinguuntur illi amores propriè, & ſtrictè, ſed ſolum penès amorem perſonæ, quod eſt bonum ſimpliciter, & penès amorem boni perſonę, quod eſt bonum ſecundum quid. Et quidem vt quid D. Thom. faceret comparationem perſonæ, & perſonæ, boni, & boni voliti perſonę? Nam ſanè hæc comparatio ad diſtinguendos ſpecificè amores nihil prorſus iuvat: Quod enim perſona amata ſit hæc, vel illa, quid iuvat ad diſtinguendus ſpecificè amores? Sanè ſi ſola diſtinctio perſonarum eſſet diſtinctivum ſpecificum amorum; ad quamlibet perſonam diſtinctam, opus eſſet amore ſpecie diſtincto, & ſic ad amandum Petrum, v.g. opus eſſet amore vnius ſpeciei, ad Paulum amore alterius ſpeciei, & ad reliquos ſimiliter; quod ſanè nullus vel ſomniavit: Ergò meritò D. Thom. non fecit comparationem inter perſonam, & perſonam; nam ex hac parte invenire nequibat peculiarem diſtinctionem, quam ex ipſo articuli titulo explicandam aſſumpſerat.

14. Tertio falſum eſt, quod Div. Thom. ſolum explicuit ſenſum rigoroſum quæſtionis *ad 1. & 3.* quia mirum eſſet, quod D. Thom. ſenſum rigoroſum quæſtionis tacuiſſet in corpore articuli, in quo ſemper reſpondet directè quæſito, & illum explicuiſſet in ſola ſolutione argumentorum: Tum, quia in ſolutione argumentorum eodem ſenſu loquitur D.Thom. ac in corpore articuli; aliàs æquivocè ſolveret obiecta, loquendo de ſubiecto quæſtionis in alio ſenſu, ab eo, in quo reſolvit quæſtionem: Tum, quia D. Thom. *in ſolut. ad 1.* ſolum ait: *Ille propriè dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiſcere, quod volumus nobis.* In hoc autem minimè diſcedit à comparatione, & diſtinctione aſsignata *in corp. art.* Nam hic, ſicut ibi comparat illum, cui volumus bonum, cum bono, quod nobis volumus, & diſtinguit amorem amicitię ab amore concupiſcentiæ in eo, quod ille eſt erga illum, cui bonum volumus, iſte autem eſt erga bonum, quod volumus nobis; quia hoc ſolum dicimur concupiſcere: Sed ille, cui volumus bonum, eſt perſona, & bonum, quod nobis volumus, eſt bonum volitum perſonę, quia nos perſonę ſumus: Ergò hic etiam D.Thom. facit comparationem perſonæ, cui volumus, cum bono, quod volumus perſonę, & penès hanc diſtinctionem diſtinguit vtrumque amorem, ſicut *in corpor. artic.*

15. Nec obſtat, quod dixerit: *Illud dicimur concupiſcere, quod volumus nobis*, & non dixit, *quod volumus alijs*; nam vtrumque potuit dicere, nobis, vel alijs, ſicut *in corp. art.* cum inquit: *Quod quis vult alicui, vel ſibi, vel alij*, vbi ſatis innuit, ad diſtinctionem vtriuſque amoris per accidens eſſe, quod bonum ſit volitum ſibi, aut alijs, ac indifferenter vtitur hoc, vel illo ſubiecto *cui*; vndè ſubiungit: *Ad illud ergò bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiſcentię*, vbi etiam potuit dicere, *quod quis vult ſibi*; quia relationem facit ad illud bonum, *quod* (vt immediatè dixerat) *quis vult alicui, vel ſibi, vel alij.* Cæterùm ad intentum D.Thom. non facit magis dicere *ſibi*; quam dicere *alteri*, nec dicere *nobis*, quam dicere *alijs*; quia in hoc vim non facit, nec diſtinctionem ponit, ſed ſolùm diſtinguit illum, cu-

bo

bonum volumus, à bono, quod volumus illi, quicumque ille ſit, & ex hoc ſumit præcisè diſtinctionem vtriuſque amoris, vt legenti conſtabit. Præterquam quod per ly *volumus nobis*, non excludit diſtinctam perſonam ab vnoquoque volente, nam inter plures, quod ad invicem quilibet noſtrum alteri ex noſtris volumos, nobis volumus, & tamen cum diſtinctione volentis à perſona, cui vult.

16. Item, *in ſolut. ad* 3. ſolùm ait, quod amicitia vtilis, & delectabilis habet aliqualem rationem amicitię, in quantum vult bonum amico, id eſt, in quantum directè reſpicit amicum, vt illum, cui bonum vult, ſed in quantum bonum illius refert ad ſuam delectationem, & vtilitatem, deficit à ratione verę amicitię, & trahitur ad amorem concupiſcentię, quia videlicèt, iam amicus non amàtur in ſe, & abſolutè, vt bonum ſimpliciter, ſed amatur connotativè, & relativè ad ſuam vtilitatem; aut delectationem, tanquàm bonum commodum, aut conveniens alteri. Ex quo minimè ſequitur Div. Thom. vnicè diſtinxiſſe amorem amicitię ab amore concupiſcentię ex diverſo fine *cui* penès perſonam propriam, & alterius, ſed ſolum ex diverſa ratione obiectiva, & modo tendendi, quo attingit eandem perſonam; nam in quantum illam amat, vt bonum abſolutè, & ſubſtantivè tale, hoc eſt, vt ſubiectum bonitatis, terminat amorem amicitię, ſed in quantum illam amat, vt bonum alterius, vel ſui, vel alius, trahitur ad amorem concupiſcentię.

17. Et vt videas hoc ita eſſe, pone, quod quis diligat mulierem propter ſpecioſam formam illius, ſanè ſi in hoc ſiſtat amor, habet aliqualem rationem amicitię, non quidem, quia ei vult bonum, ſed quia ipſam amat, vt bonum in ſe, & ſubſtantivè, quia etſi nullam ei bonum procuret, ſi tamen propter eius ſpecioſam formam illam amet, erit amor aliqualis amicitię: Pone item, quod illam, vt ſic ſpecioſam, referat ad delectationem, non ſuam, ſed ſui amici, & ſic amet eam, vt delectabilem ſuo amico, ſanè iam amor illius trahitur ad amorem concupiſcentię, quia iam illa àmatur, vt bona alteri, nec minus erit reſpectu illius amor concupiſcentię amare illam, vt delectabilem amico, quam amare illam, vt delectabilem ſibi, ex principijs Div. Thom. Ergò Div. Thom. non diſtinguit amorem concupiſcentię ab amore amicitię ex eo præcisè, quod bonum quis velit potius ſibi, quam alteri, ſed ex eo, quod velit bonum, potius, vt bonum alicuius, vel ſui, vel alterius, quam vt bonum ſubſtantivè, & in ſe: Non ergò Div. Thom. contrarius eſt, vt reſolvens quæſtionem *in corp. art.* ſibi ipſi, vt reſpondenti *ad* 1. & 3. ſed omnino cohæret ſibi. Et quidem caſu, quo ex hoc timore ſenſus illius minus propriè explicandus eſſet, potius oportebat ſolut. *ad* 1. & 3. trahi ad ſenſum corporis articuli, quam è contra.

18. Secundò probatur aſſertum à ratione: Quia diverſitas ſola finis *cui*, non ſufficit ad diverſificandos ſpecificè amores: Ergò malè diſtinguitur amor concupiſcentię ab amore benevolentię ex ſolo fine *cui* diverſo. Probo antecedens, primò, quia finis *cui* non eſt ſpecificativum amoris, ſiquidem obiecta ſpecificativa ſolum ſunt obiectum motivum, vel terminativum primarium: Sed diſtinctio ſpecifica amoris ſolum eſt penès diſtinctum obiectum ſpecificativum: Ergò. Secundò: Quia quod bonum amatum ametur Ioanni, vel Paulo, ad ſummum poteſt cauſare diſtinctionem individualem amoris, quia non eſt maior diſtinctio inter Ioannem, & Paulum, ſicut amicitia ex eo præcisè, quod ſit cum Ioanne, vel cum Paulo nemo dixit eſſe diſtinctam amicitiam: Ergò ex diverſo fine *cui*, non probatur diverſitas ſpecifica.

19. Dices, prædictam diſtinctionem non ſumi ex diſtinctione perſonę penès hanc, vel illam, ſed penès propriam amantis, vel alterius, diſtinctio autem perſonę penès propriam, vel alterius eſſe ſpecificam reſpectivè ad amorem reſpicientem hanc, vel illam; quod conſtat, nam amor proprię perſonę non eſt amor amicitię; amor autem alterius perſonę eſt amor amicitię; qui amores ſpecificè diſtinguuntur. Sed contra eſt, quia amor proprię perſonę, vt fundantis communicationem cum altera, etiam eſt amicitia, ſicut amor alterius, vt fundantis communicationem cum propria, ſi autem amor proprię perſonę præciſsivè à communicatione non eſt amor amicitię, ſed ſolius ſimplicis complacentię, etiam amor alterius, ſi præſcindat à communicatione, non eſt amor amicitię, ſed ſolius benevolentiæ ſimplicis: Ergò penès perſonam propriam, & alterius præcisè nõ diſtinguitur amor amicitię, & benevolentię ſimplicis. Confirmatur: Amor perſonę amici eſt amor amicitię, & amor perſonę inimici, non eſt amor amicitię, ſed ſolius ſimplicis benevolentię: Et tamen hæc diſtinctio non eſt ex diverſitate perſonę penès propriam, & alterius; quia perſona vtraque hoc amore amata, eſt alterius, & non propria: Ergò.

20. Tertiò probatur concluſio, nam rogo, amor proprię perſonę directè, & vt *quod* illam amans, pro priori antequam illi velim bonum, eſt ne amor ſtrictę concupiſcentię, vel

ſtric-

ſtrictę benevolentię? Si ſtrictę benevolentię: Ergò datur amor ſtrictę benevolentię erga perſonam proptiam: Non ergò eſt de ratione differentiali amoris benevolentię reſpicere perſonam alterius. Si autem dicas eſſe amorem ſtrictę concupiſcentię, ſic arguo: Et tamen amor ille non reſpicit ptopriam perſonam, vt finem *cui*, ſed vt obiectum *quod* directè amatum: Ergò non eſt de eſſentia, nec differentia amoris ſtrictę concupiſcentię teſpicere ptopriam perſonam, vt finem *cui*. Confirmatur: Quia amor, quo volumus divitias amico, in quantum talis, non eſt amor benevolentię, ſed concupiſcentię: Et tamen teſpicit pro fine *cui*, non propriam, ſed alterius perſonã: Ergò. Probo maiorem: Quia ille amor, licèt præſupponat amorem benevolentię erga amicum, tamen per ſe, & formaliter, in quantum vult illi divitias, ſolum eſt amor divitiarum, non verò directè amici: Sed non eſt amor benevolentię, ſed concupiſcentię divitiarum: Ergò ſolum eſt amor concupiſcentię, non autem benevolentię, niſi tantum præſuppoſitivè, & in radice. Vrgetur: Quia iuxta A. ſolutionis, poſsibilis eſt amor amans bonum perſonę diſtinctę, quia licèt pręſupponat amorem talis perſonę, non ſit tamen intrinſecè amor illius: Idque ſatis conſtat ex dictis *in 1. concluſ.* Sed talis amor non eſſet amor ſtrictę benevolentię: Ergò eſſet ſtrictę concupiſcentię, licèt de bono alteri perſonę volito. Probo minorem: Quia non eſſet intrinſecè amor ſtrictè benevolus perſonę, ſiquidem intrinſecè non eſſet amor perſonę, & implicat, quod ſit intrinſecè amor benevolus perſonę, ſi non eſt intrinſecè amor perſonę: Aliundè, nec eſſet intrinſecè amor ſtrictè benevolus divitiarum, quia implicat divitias amari benevolenter: Ergò.

21. Denique probatur concluſio: Quia ſpes non differt ſpecificè ex eo præciſè, quod ſperet ſibi, vel alteri, vt ſuprà vidimus ex Div. Thom. Nec ita erit ſpecie diſtincta ex eo, quod iraſcatur contra nocumentum illatum ſibi, vel illatum amico, & ſic de alijs affectibus: Ergò nec amor ſpecificè debet diſtingui ex eo, quod amet ſibi, vel alteri, nempè amico. Dices[1], hoc verum eſſe in ſenſu antecedentis: Quia nimirum eis affectibus non reſpiciтur perſona alterius, vt alterius, ſed vt moraliter propria, ſeù reputativè, quo pacto affectus eſt eiuſdem ſpeciei; ac circa perſonam phyſicè propriam: Cæterum diſtingui amorem concupiſcentię ab amore benevolentię ex eo, quod iſte reſpicit pro fine *cui* perſonam alteram, non ſolum phyſicè, ſed etiam moraliter, & reputativè alteram, iſte verò perſonam propriam, ſi-vè phyſicè, ſivè reputativè, & [illegible] priam.

22. Sed contra eſt: Quia impoſsibilis eſt amor, qui reſpiciat pro fine *cui* perſonam, tàm phyſicè, quàm moraliter alteram in ſenſu ſolutionis: Ergò erit impoſsibilis amor benevolentię ſtrictę, de quo loquitur ſolutio, & quem intendit diſtinguere ab amore ſtrictę concupiſcentię. Probo antecedens: Quia impoſsibilis eſt amor reſpiciens pro fine *cui* perſonam, non pro priori amatam, nam quicumque vult bonum alicui, illum pro priori amat ſimpliciter, vt conſtat ex Div. Thom. ſuprà relato, & quia nemo vult alteri bonum, niſi quia illum præſuppoſitivè amat: Sed per iſtum amorem prævium perſonę illa perſona amata ſit moraliter, & reputativè propria, ſeù vna cum amante; quia amor eſt vnio quædam inter amantem, & amatum, & hæc vnitàs amoris eſt vnitas moralis, & reputativa, de qua loquitur ſolutio: Ergò implicat amor reſpiciens pro fine *cui* alteram perſonam, niſi illa ſit moraliter, & reputativè vna cum perſona amantis, ſeù ſic propria: Ergò implicat, ſeù eſt impoſsibilis amor reſpiciens pro fine *cui* perſonam, tàm moraliter, quàm phyſicè alienam. Ex quo rùrſus ſequitur, omnem amorem, quo quis vult bonum perſonę, vt bonum illi, eſſe amorem concupiſcentię, quę eſt noſtra, & ipſiſsima Div. Thom. doctrina, quia nemo vult bonum perſonę, vt bonum illi, niſi talis perſona ſit ſecùm vnita per amorem directum illius vnitivum amantis cum amato: Sed eo ipſo vult bonum proprię perſonę affectivè, & moraliter proprię, quod ſufficit per ſe ad amorem ſtrictę coneupiſcentię: Ergò omnis amor, quo volumus bonum perſonę, eſt amor ſtrictę concupiſcentię, ſivè ſit perſona amantis, ſivè amati, implicat enim quod non ſit vel amantis, vel amati; quia perſonę non amatę nihil vnquam boni volumus, vt bonum ipſi.

23. Dices forſan: Dupliciter poſſe aliquem velle bonum perſonę moraliter ſecum vnitę, ſeù proprię, nempè, vel ſpecificativè, vel reduplicativè: Specificativè quidem, quando ſuppoſito amore directo illius perſonę, per quem in actu exercito vnitur cum illa, conſequenter, abſque reflexione, ſuprà illam vnionem affectivam, & moralem, illi vult bonum: Reduplicativè verò, quando facit reflexionem ſuprà vnionem, & proprietatem alterius perſonę factam per amorem, & tunc illi vult bonum, tanquam perſonę iam ad ſe pertinentis, & quodammodo proprię: Igitur primus amor eſt benevolentię, ſecundus verò concupiſcen-

tię

tię. Sed contra: Quia ſi diſtinguis iſtos amores penès perſonam propriam, & alienam, eodem ſenſu debes accipere *alietatem* ad amorem benevolentię, ac proprietatem perſonę ad amorem concupiſcentię: Ergò ſicut ad amorem concupiſcentię exigis, quod perſona *cui* ſit reduplicativè propria, vel phyſicè, vel moraliter, media reflexione explicata, etiam hoc pacto exigere debes ad amorem benevolentię, quod perſona *cui* ſit reduplicativè altera, ſeù aliena, tàm phyſicè, quàm moraliter, media reflexione explicata: Ergò opus erit ad amorem benevolentię, quod amans reflectat ſuprà alium, cognoſcens illum eſſe extraneum, tàm phyſicè, quàm moraliter, & tunc illi velit bonum: Sed hoc eſt impoſsibile: Quia ita eſſe alterum, vel extraneum, importat eſſe ſibi exoſum, vel ſaltèm non à ſe amatum, & implicat, quod quis velit alicui bonum, cognoſcens per reflexionem ipſum eſſe ſibi exoſum, vel à ſe non amatum: Ergò conſtituis amorem benevolentię in modo impoſsibili amandi.

24. Secundo: Quia vt quis ſperet amico aliquod bonum, minimè neceſſaria eſt talis reflexio, ſed ſatis eſt, quod in actu exercito illum amet, & hoc amore vniatur cum ipſo; & ſimiliter, vt quis iraſcatur contra nocentem amico: Et tamen per ſe vterque iſte affectus eſt affectus concupiſcentiæ: Ergò ad affectum concupiſcentię non requiritur talis reflexio. Tertio: Quia talis reflexio, & reduplicatio purè voluntariè exigitur; illam enim non exigit D. Thom. nec eſt vlla ratio, cur non ſufficiat vnio cum ſubiecto *cui* per amorem illius exercita, & in actu exercito præſuppoſita; vel aſsigna illam; quod non facilè præſtabis: Ergò. Quarto: Quia talis reduplicatio, & reflexio ſuprà amicum, vt vnum moraliter, & affectivè ſecùm, non poteſt extrahere amorem benevolentię à ratione talis, & illum trahere ad amorem concupiſcentię: Quod enim cognoſcam Ioannem eſſe meum amicum, & inter nos non eſſe diviſionem, & propterea illum amem, & mea bona illi velim, minimè minuit meam benevolentiam erga illum, nec eam in concupiſcentiam tranſmutat, vt per ſe patet. Ergò. Quinto: Quia in amicitia delectabili, vel vtili, ſi perſonam delectabilem, vel vtilem referat quis ad amicum ſuum, eamque velit, vt ſuo amico delectabilem, vel vtilem, trahit amorem amicitiæ ad amorem concupiſcentiæ, & hoc quamvis nullam faciat reflexionem de eo, quod amicus eſt perſona moraliter, & reputativè propria: Ergò hæc reflexio non requiritur.

25. Sed objicies: Ratio, quarè aliquis amor dicitur concupiſcentię, potius quam benevolentię, vnicè eſt, quia ille reſpicit perſonam propriam, non iſte: Ergò in hoc, & per hoc differunt tales affectus. Probatur antecedens. Primo: Quia nõ eſt alia ratio aſsignabilis. Secundo: Quia communis PP, & Theologorum ſententia definit concupiſcentiã per reſpectum ad concupiſcentem. Ergò: Quia differentia illius conſiſtit in eo, quod reſpiciat perſonam propriam. Tertio: Nam cur D. Thom. & ferè omnes dixerunt, amorem concupiſcentię eſſe, vel vnicè, vel per ſe primò de bono ad ſe pertinenti, potiùs, quam de bono pertinenti ad alium? Quarto: Quia charitas ab omnibus appellatur amor amicitię, ſeù benevolentiæ, ſpes autem concupiſcentiæ: Sed huius nulla eſſet ratio, ſi velle bonum alteri eſſet amor concupiſcentię, ſicut velle bonum ſibi; nam charitas etiam vult bonum alteri, nempè proximis: Ergò. Quinto: Quia poſsibilis eſt amor, qui ex ſua natura ſit determinatus ad attingendam propriam perſonam amantem, vt finem *cui* boni deſiderati; & item poſsibilis eſt amor ex natura ſua determinatus ad attingendam alienam perſonam, vt finem *cui* boni amati: Sed hi affectus ex vna parte diſtinguuntur ſpecificè ex prædicta differentia, & natura vtriuſque, & ex alia nullo propriori nomine explicantur, quam primus nomine amoris concupiſcentię, & ſecundus benevolentiæ: Ergò ex hoc vnicè debent diſtingui amor concupiſcentiæ, & benevolentiæ. Et confirmatur: Quia ſuppoſita poſsibilitate, & exiſtentia talium affectum, omnes primum vocavere amorem concupiſcentiæ, ſecundum benevolentiæ: Sed his primum credi debet, quam vni, vel alteri Recentiori: Ergò. Vrgetur: Quia PP. plerumque hoc pacto diſtingunt amorem concupiſcentiæ ab amore benevolentię. Vndè Anſelm. *lib. de Caſu Diab. cap. 4. & de Concord. cap. 9.* ſic diſtinguit vtrumque amorem: *Nam alter*, inquit, *oritur ex ſuprema quadam affectione honeſtatis, alter ex affectione proprij commodi*: Ergò. Conſonat D. Thom. pluribus in locis, & præcipuè 1. 2. *vbi ſuprà*.

26. Reſpondeo tamen facilè, negando antecedens. Ad primam probationem, dico, eſſe aliam rationem, quàm nempè aſsignatam ſuprà relinquimus ex D. Thom. *aſſert. 2.* Ad ſecundam, dico, concupiſcentiæ amorem ab omnibus definiri, aut explicari directè in ordine ad bonum commodum alicui, pro illo tamen aliquo, cui bonum appetatur, vt commodum, plerumque ponunt ipſum amorem, & non alterum, non quia non poſſent interdum, vt fecit D. Thom. ſuprà expenſus, explicans

amorem concupiſcentiæ per amorem boni commodi, vel ſibi, vel alteri indifferenter; ſed quia amor concupiſcencię per ſe primo, & abſolutè, ſemper eſt de bono commodo ipſi amanti, & ſolùm ex ſuppoſitione, & ſecundariò de bono commodo alteri. Et quid mirum quod explicarent illum per ordinem ad ſubiectum *cui* per ſe primò, & abſolutè inſpectum, potiùs quam per ordinem ad ſubiectum *cui* ſolum ex ſuppoſitione, & ſecundariò attactum? Ex hoc tamen minimè ſequitur, quod excluſerint perſonam alteram ab amante à ſubiecto *cui* ipſius amoris concupiſcentiæ. Ad tertiam dico, quod ideò D. Thom. & alij dixerunt, quod amor concupiſcentiæ per ſe primò, & abſolutè eſt de bono ipſi amanti commodo, quia eſſentialiter eſt de bono commodo alicui. & nemo per ſe primò, & abſolutè amat bonum, vt commodum, niſi ſibi, alteri verò ſolum facta ſuppoſitione accidentali amoris ad illum, & vnionis cum ipſo, & conſequenter ad talem vnionem. Cuius ratio à priori eſt: Quia amor boni commodi, vt commodi, eſt motus appetitus, & de ratione motus eſt tendere in terminum proprium proportionatum mobili, quod tali motu ſe movet, vt ſuprà vidimus ex D.Thom. *quaeſt. praec. num.* 3. Et quia bonum commodum, vt commodum, non amatur, niſi ſubiecto præviè amato, & quiſque à ſe ipſo naturaliter, & neceſſario eſt amatus; alter verò ſolum contingenter, & accidentaliter, indè bonum, vt commodum, vt ametur ſibi non indiget ſuppoſitione accidentali, benè verò vt ametur alteri.

27. Ad quartam ſimiliter dico, charitatem appellari amorem amicitię, & ſpem concupiſcentię ex ſuo obiecto primariò, quod licèt reſpectu vtriuſque ſit ſummum bonum, tamen reſpectu charitatis eſt ſummum bonum, vt in ſe ſimpliciter bonum, reſpectu verò ſpei, vt bonum commodum, ſeù conveniens alteri, vel ſibi, vel alijs; hoc eſt, vel ſperanti, vel alteri cui ſperat ipſum, & hæc eſt primaria ratio, deſumpta nempè ex diverſo modo attingendi directè ipſum obiectum primarium. Si verò charitas ſumatur, quoad actum ſecundarium amandi proximum, etiam diſtinguitur ab ſpe, in eo, quod charitas amat directè proximum, vt ſubiectum habens bonitatem, ſeù, vt bonum ſimpliciter, & ſubſtantivè, & ex hoc dicitur amor benevolentiæ; ſpes verò non amat directè proximum, ſed ad ſummùm vult bonum commodum ipſi, vt præviè amato per benevolentiam; ideòque ex bono commodo directè amato, dicitur amor concupiſcentiæ; quod tamen intelligendum eſt præſuppoſitivè, & fundamentaliter, non formaliter, vt ſuprà diximus. Si verò dicas, quod etiam ex charitate volumus bonum Deo, & proximis commodum, dico, hoc ad ſummum probare, quod charitas habeat actum ſecundarium concupiſcentię. Quod nec contrarius negare poterit; quia etiam ex charitate velle poſſumus, & ſæpè volumus bonum nobis ipſis, & per priùs, quam proximis; quia charitas benè ordinata incipit à ſe ipſo. Rogo ergò: An actus ille, quo ex charitate volumus nobis bonum, ſit concupiſcentiæ, vel non? Si non: Ergò non ſatis explicatur amor concupiſcentiæ per velle bonum perſonę proprię, vel ſibi ipſi, contra tuam ſententiam. Si concedis: Cur ex tali actu concupiſcentiæ non denominas charitatem amorem concupiſcentiæ? Reſponde, & eandem rationem exhibeam, cur ex actu, quo amat bonum proximo, licèt ſit actus concupiſcentię, non denominetur amor concupiſcentię?

28. Ad quintam, diſtinguo maiorem: Poſſibilis eſt amor, qui ex natura ſua individuali ſit determinatus ad propriam perſonam, vt finem *cui*, tranſeat: Ex propria natura ſpecifica, ſeù generica, nego maiorem; & eodem modo diſtinguo ſecũdam partem: Quia impoſſibilis eſt amor, quo velim mihi bonum, quin per tam ſpeciem amoris, vel genus, poſſim velle etiam proximo, vel amico bonum; quia quod bonum ſumatur, vt bonum mihi, vel vt bonum proximo, vel amico meo, non ponit diverſitatem ſpecificam ex parte boni, ſed ſolùm individualem. Et quidem rogo: Eſt nè poſſibilis amor ex ſua ſpecie determinatus ad velle bonum Ioanni tantum? Si concedis, argumento tuo poteris probare, iuxta diverſitatem numericam proximorum, quibus bonum cupimus, eſſe diſtinguendos ſpecie amores. Quod quis dicat? Si negas: Cur ergò negare non poſſum, eſſe poſſibilem amorem ex ſua ſpecie determinatum ad velle bonum mihi tantum? Præterquam, quod amor concupiſcentiæ ab amore benevolentiæ non diſtinguitur ſolum ſpecie, ſed genere; eſt enim talis diviſio, vel diſtinctio generaliſſima, ſeù amoris, vt ſic, in genera vlterius diviſibilia in alia genera, & ſpecies amoris; dicere autem quod amor aliquis ex conceptu valdè generico ſit determinatus, vt tantum vni individuo velit bonum, impoſſibile eſt.

29. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia in primis non omnes ſupponunt poſſibilitatem illorum affectuum. Deindè, ea ſuppoſita, non omnes vocarunt amorem benevolentię, & non concupiſcentiæ affectum illum, quo quis vult divitias, vt vtiles filio, vel

Digitized by Google

vel fratri, vel amico, aut quo quis amat mulierem ſpecioſam, vt amico delectabilem, imò D.Thom. cui magis credendum eſt, appellat amorem concupiſcentię omnem amorem, quo quis vult bonum alteri, vel ſibi, vel alij, vt expreſsè vidimus ſuprà. Nec his appellationibus, & nominibus nimium fidendum eſt, quando inquiritur quidditas, & diſtinctio eſſentialis rerum; quia nomina ſæpè imponuntur ex alio capite, quam ex quidditate intrinſeca rei; vndè quamvis ſæpè PP. qui magis moraliter, quam phyloſophicè, & quidditativè loquuntur, nomine amoris concupiſcentię vtantur reſtrictè ad amorem proprium, & privatum, ex hoc non eſt dignoſcenda quidditas vtriuſque amoris, ſed magis ex D.Thom. illam philoſophicè explicante, & quidditativè diſtinguente penès diverſitatem obiecti, ſeù boni terminantis affectum. Ex quo patet ad augmentum difficultatis. Ad Anſelmum autem dico, ipſum ibi non diſtinxiſſe illos duos amores penès finem *cui* diverſum, ſed penès rationem diſtinctam obiecti *quod*; nam quando amatur amore concupiſcenciç, amatur ex affectione proprij commodi; id eſt, vt bonum commodum, & propter ipſius commoditatem; quando autem amatur amore amicitię, amatur ex affectione ad honeſtatem; hoc eſt, vt bonum in ſe dignum honeſtè amari, ſeù vt bonum ſimpliciter, & abſolutè; potiſsimè, cum amicitia, quando eſt perfecta, ſit ſolum ad amicum, vt virtuoſum, & ex amore virtutis, & honeſtatis. De Div. Thom. miror, quod citetur pro oppoſita ſententia pluribus in locis, quę promittuntur, ſed non adducuntur, & præcipuè 1. 2. *vbi ſuprà*, nam ibi noſtram potius exprimit ſententiam.

QVARTA CONCLVSIO.

30. DICO vltimo: *Affectus, quo quis vult bonum ſibi, & quo vult bonum alteri, non differunt tanquam amor concupiſcentiæ, & amor benevolentiæ, ex eo quod iſte moveatur ex bonitate perſonæ, & illam intrinſecè attingat, ſecùs ille.* Probatur primo: Quia hæc differentia impertinenter ſe habet ad differentiam vtriuſque amoris; quamvis enim quis ex amore ſui, ſeù ſuę perſonę, cuperet ſibi divitias, abſdubio hic amor eſſet concupiſcentię; & quamvis alium amarem, non motus ex illius bonitate, ſed ex mea, non affectu capiendi ex eo vtilitatem, delectationem, aut aliud commodum, ſed puro, & generoſo affectu communicandi illi meam bonitatem, quo pacto Deus nos ipſos amat, ſanè talis amor eſſet benevolentię, & non concupiſcentiæ, quamvis non moveretur ex bonitate perſonę amatę: Ergò ad rationem differentialem vtriuſque prædicti amoris impertinenter ſe habet quod moveatur, vel non moveatur ex bonitate perſonę. Secundo: Quia amor, quo quis vult bonum alteri, iuxta Ripald. contra quem militat hæc aſſertio, movetur ex bonitate illius: Ergò amor, quo quis vult ſibi bonum, movetur ex bonitate ſui: Ergò vel vterque, vel neuter movetur ex bonitate perſonę: Ergò ex hoc non datur in illis differentia, vt vnus dicatur amor benevolentiæ, alter concupiſcentiæ.

31. Dices eſſe diſparitatem: Quia vt quis vellit alteri bonum, vt bonum ipſi, debet præcedere amor illius, & complacentia in ipſo, at vt quis velit ſibi bonum, opus non eſt quod præcedat amor ſui, & complacentia in ſe ipſo. Sed contra: Quia huius diſparitatis rationem quærimus: Cur nempè, ad velle bonum alteri præcedere debet amor illius, & complacentia in ipſo, & non pariter ad velle bonum ſibi? Dices, quod ad velle bonum alteri debet præcedere cognitio bonitatis illius, ſecùs verò ad velle bonum ſibi, cognitio bonitatis ſui. Sed contra: Quia etiam aſſero, quod vt quis velit bonum ſibi, appetitu elicito, debet præcognoſcere ſe ipſum vt bonum, & in ſe complacere: Quod ſic oſtendo; quia per te, vt quis velit alteri bonum, debet præcognoſcere ipſum, vt bonum: Ergò vt quis velit ſibi bonum, debet præcognoſcere ſe ipſum, vt bonum. Probo conſequentiam: Quia ratio primi eſt, quod appetitus, quo quis vult alteri bonum, eſt appetitus elicitus, de cuius ratione eſt non tendere, niſi in bonum præcognitum: Sed etiam appetitus, quo quis vult ſibi bonum, eſt appetitus elicitus, quia eſt actus voluntatis: Ergò pariter nequit velle ſibi bonum, niſi ſibi præcognito vt bono.

32. Dices, ideò ad velle alteri bonum opus eſſe præcognoſcere illum, vt bonum; quia talis actus non ſolum eſt appetitus elicitus, ſed liber etiam quoad ſpecificationem; at tamen actus, quo quis vult ſibi bonum eſt neceſſarius, quoad ſpecificationem, & quiſque ad illum eſt determinatus à natura, & ideò non indiget moveri ex amore ſui, nec ex bonitate ſui præcognita. Sed contra eſt: Quia ideò quiſque eſt determinatus à natura ad velle ſibi bonum; quia eſt determinatus à natura ad ſe amandum: Sed implicat ſe ipſum amare, niſi ſe ipſum cognoſcendo, vt bonum; quia nihil volitum, quin præcognitum: Ergò, quod quiſque ſit determinatus à natura ad velle ſibi bonum, non tollit, imò probat prærequiri cog-

nitionem ſui, vt boni. Vrgetur: Quod quis libere velit alteri bonum, probat illum debere præcognoſcere ſub ratione boni, licèt cum indifferentia ad cognoſcendum illum ſub ratione mali: Ergò quod quis neceſſario quoad ſpecificationem velit ſibi bonum, probat ſe ipſum debere præcognoſcere, vt bonum, licèt ſine indifferentia cognoſcendi ſe ipſum vt malum ſibi. Patet conſequentia: Quia ſicut ad amorem liberum requiritur cognitio boni cum indifferentia, ita ad amorem neceſſarium cognitio boni ſine indifferentia: Vndè cenſeo quemque à natura determinatum eſſe, vt ſe ipſum cognoſcat ſub ratione boni, & vt ſibi bonus videatur ſimpliciter, & non ſibi, aut in ſe malus; nam aliter non eſſet determinatus à natura ad ſui amorem, quoad ſpecificationem; nam ſi poſſet ſibi videri ſimplicitet malus, poſſet ſe ipſum odio habere ſimpliciter, & ſic non eſſet determinatus, adhùc quoad ſpecificationem ad ſui amorem.

33. Sed contra obijcies: Quia interdum videmus homines nequiſsimos cognoſcentes ſe ipſos, vt tales, & indignos omni amore, tamen velle, & procurare ſibi bonum: Sed iſti non procurant ſibi bonum ex complacentia in propria bonitate, nec cognoſcunt ſe ipſos ſub ratione boni: Ergò ad velle ſibi bonum, id non requiritur. Secundo: Quia bruta appetunt bonum ſibi: Et tamen nullam in ſe cognoſcunt bonitatem, ex cuius complacentia ſibi appetant bonum: Ergò ad velle ſibi non requiritur cognitio ſui ſub ratione boni. Tertio, nam res non cognoſcitivę appetunt ſibi bonum abſque vlla ſui cognitione, alijs autem non appetunt, quia alia non cognoſcunt: Ergò ad ſibi appetendum bonum, non requiritur cognitio ſui, ſecùs ad velle bonum alijs. Quarto: Quia eodem habitu amicitię volumus amico bona ſpecie diverſa, vt ſcientiam, divitias, honorea; nobis autem hæc omnia volumus affectibus ſpecie diverſis: Sed huius ratio alia eſſe nequit, niſi quia ad velle bona amico movet bonitas ſola ipſius; at verò, vt quis velit ſibi bonum non movetur ex propria bonitate, ſed ex bonitate illius boni, quod ſibi vult: Ergò. Quinto: Quia vt quis amet alium habitualiter indiget habitu, ſecùs vt amet ſe: Ergô quamvis, vt velit alteri bonum, egeat cognitione illius, ſecùs, vt amet ſe, aut velit ſibi bonum. Sexto: Quia amor eſt vnitivus cum directè amato: Sed nemò poteſt ſe vnire ſecùm: Ergò nec ſe amare directè.

34. Reſpendeo ad primum: Nullum eſſe hominem, quantumvis nequiſsimum, qui ſibi non videatur bonus naturaliter, & ſibi non placeat; quamvis enim cognoſcat ſe ipſum, vt moraliter malum, & vitioſum, hoc ad ſummum probat, ſibi videri, ſeque cognoſcere, vt malum accidentaliter, & ſecundum quid; attamen ſimpliciter, & ſubſtantialiter ſibi malus videri non poteſt, ſed ſemper videtur bonus, & ad hoc eſt neceſsitatus quoad ſpecificationem; & ideò eſt neceſsitatus quoad ſpecificationem ad ſe ſimpliciter amandum amore naturali, licèt poſsit ſibi diſplicere, & ſe ipſum odio habere ſecundum quid, id eſt, ſecundum malitiam moralem ſibi accidentalem, ſed hoc odium ſæpiſsimè procedit ex amore ſui ipſius, ſicut, & cognitio ſuę malitię ex cognitione ſuę bonitatis; non enim vitium eſt malum, niſi quia contrarium naturę bonę, & ſic non cognoſceret quis ſe eſſe malum moraliter propter vitia, niſi cognoſceret vitia ſua, vt contraria bonitati naturę ſuę, & conſequenter, niſi cognoſceret ſe vt naturaliter bonum. Fateor quidem hanc cognitionem proprię bonitatis, ſicut naturalem, & proprium amorem, & complacentiam in illa, vix eſſe à nobis experientia perceptibilem, ſed hoc non probat illam non dari, ſed eſſe nobis ita vniformiter continuam, intimam, & aſſuetam, quod vix percipiatur; potiſsimè, quia experientia ſenſibilis de actibus internis non habetur niſi ex difficultate, variatione, aut contrarietate in illis, & inter illos; in amore autem naturali ſui nulla eſt difficultas, ſed ſumma facilitas, nulla varietas, ſed aſſuetudo, & continuitas vniformis, nullaque contrarietas, quia nullus affectus eſt contrarius naturali cuiuſque amori ſui, qui eſt quaſi primum movens inter omnes affectus naturales hominis; idemque de cognitione ſui ipſius ſub ratione boni, & ideò vix experientia de illo haberi poteſt.

35. Ex quo (notaverunt hic aliqui, & meritò ſanè, quia notatu digniſsimum) ortum habere ſolet deceptio ſpeculativa, & reflexa aliquorum contemplativorum, qui exiſtimant in quiete perfectę complationis intellectum nihil cognoſcere, imò & cogitarunt voluntatem nihil agere, ſed ad ſummum pati; quia nempè licèt intellectus ſit in actuali cognitione ſummi boni, & voluntas in actu intenſi amoris, hoc contingit cum tali vniformitate, facilitate, & ſuavitate, & abſque omni contrarietate, & ideò nullus ibi motus ſentitur, ſed ſumma quædam quies, & pax, & propterea ipſis videtur, nihil ibi eſſe, niſi putum otium; ſed re ipſa agitur ibi maximum, & ſummum negotium, ſed remotiſsimum ab experientia ſenſibili, & ideò non ex iſta indi-

can-

Digitized by Google

eandem eſt, ſed ex vera Phyloſophia, & Theologia per vtriuſque principia, quę certiora ſunt omni ſenſibili experientia.

36. Ad ſecundam ſimiliter dico, bruta amare etiam naturaliter ſe ipſa, & ſe ipſa naturaliter cognoſcere ſenſitivè, vt bona ſibi, & ſibi placere; oppoſitum enim nulla ratione probari poteſt; cum enim per ęſtimativam habeant cognitionem boni vtilis, & mali nocivi, à fortiori debent habere per prius cognitionem ſubiecti, cui hoc eſt conveniens, & illud nocivum; nam de ſubiecto minimè cognito, impoſsibile eſt cognoſcere quid ſit illi conveniens, & quid nocivum. Ad tertiam dico, quod res non cognoſcitivę appetunt ſibi bonum appetitu innato, ad quem nemo requirit cognitionem; in præſenti autem ſermo eſt de appetitu elicito, quo quis vult ſibi bonum; vndè ſicut appetitus innatus tendit directè in bonum non cognitum abſque cognitione illius quin ex indè probetur poſſe quem, appetitu elicito, velle bonum non cognitum; ſic ſimiliter licèt appetitus innatus poſsit reſpicere ſubiectum *cui* non cognitum, non infertur idem de appetitu elicito. Et quidem non ſolum datur appetitus innatus erga bonum ſibi, ſed erga bonum alteri; Corpora enim Cœleſtia ex appetitu innato communicant ſuas influentias ſublunaribus, non ad ſuum commodum, ſed ad hæc ſublunaria perficienda: Et tamen non indè infertur, quod ſicut hic appetitus innatus eſt reſpectu alterius ſubiecti, & finis *cui* incogniti, ita poſsit appetitus elicitus reſpicere alterum ſubiectum, & finem cui incognitum: Ergò.

37. Ad quartam nego aſſumptum: Quia etiam proximis volumus bona ſpecie diverſa, affectibus ſpecie diverſis; ſi enim velimus amico honores immeritos, hic affectus erit ambitio; ſi autem divitias illi immodicè cupiamus, erit avaritia, & ſimiliter ſi eorum miſeriam ſublevare velimus, hic affectus erit miſericordię; ſi bonum illis futurum ſperamus eſt ſpes; ſi contra nocumentum illis illatum movemur, eſt ira, & ſic de alijs; licèt enim hi affectus imperentur, ſeù fundentur in eodem habitu, vel amore amicitię, non tamen ſunt formaliter ipſe amor amicitię, ſed affectus ſpecie diverſi; ſicut ijdem affectus, quando exercentur ab vnoquoque erga ſe ipſum fundantur in vno amore ſui, ſed non ſunt formaliter amor ſui. Ad quintam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia quod quis non egeat habitu, oritur ex ſumma facilitate, & neceſsitate naturali amandi ſe; hæc autem facilitas, & neceſsitas amoris non tollit neceſsitatem cognitionis prævię, ſicut tollit indigentiam habitus, aliàs nullus amor neceſſarius egeret cognitione boni amati; quod quis dicat? Vel poteſt negari etiam antecedens: Quia qui ponunt in intellectu habitum ad prima principia cognoſcenda, & in beato habitum charitatis diſtinctum à gratia ad Deum neceſſario amandum, etiam poſſunt ponere in voluntate habitum naturalem ad ſui amorem neceſſarium. Ad ſextum dico, quod amor eſt vnitivus affectivè amantis cum obiecto directè amato: Nihil autem obſtat, quod quiſque ſit re ipſa ſecùm identificatus, vt affectivè vniatur ſecùm per amorem, & in hoc ſenſu, nego minorem.

38. Sed dices: Vnio affectiva eſt affectus ad vnionem realem, & effectivam: Sed implicat, quod quis per affectum tendat in vnionem ſecùm realem, & effectivam: Ergò & quod vniatur ſecùm vnione amoris, & affectiva. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem; Eſt affectus ad vnionem realem, & affectivam, quando amor intrinſecè illam non ſupponit, concedo: Quando illam intrinſecè ſupponit, nego maiorem, & conſequentiam: Quia de ratione amoris ſolum eſt vnire affectivè amantem cum amato, iuxta illud: *Anima magis eſt vbi amat, quam vbi animat*; nam ſicut intellectus intelligendo trahit obiectum ad ſe, ita voluntas amando fertur ad obiectum: Vndè ſicut intellectus, qui eſt in ſe ipſo realiter, nihilominus, intelligendo ſe ipſum, trahit ſe ipſum intentionaliter ad ſe, ita qui amat ſe ipſum, licèt ſit realiter in ſe ipſo, fertur tamen, & vnitur affectivè ſibi; quę quidem vnio affectiva, tunc ſolum eſt procurativa vnionis realis, quando illam non ſupponit, quando verò eam ſupponit, non tendit affectivè, aut procurativè ad ipſam, ſed potius ad ipſam conſequitur: Vndè Deus amat ſe ipſum, iuxta omnes, & hoc amore vnitur affectivè ſibi, quin tendat procurativè in vnionem realem, quam ſupponit.

39. Ex dictis colligitur, affectum volendi ſibi bonum ęquè ſupponere amorem proprię perſonę, ac affectus volendi bonum alteri ſupponit amorem perſonę illius, ac per conſequens, quod ſi ex hoc capite probatur hunc affectum moveri ex bonitate perſonę, pariter probari poſſet, quod affectus volendi ſibi bonum moveri debet ex bonitate proprię perſonę; vel ſi hoc non probatur, nec illud. Colligitur ſecundò, vtrumque iſtum affectum attingere intrinſecè perſonam, licèt obliquè, & tanquam finem *cui*. Patet: Quia vterque affectus relatus directè reſpicit bonum commodum perſonę, formaliter, vt illi commodum, vnus

vnus vt commodum proprię perſonę , alter vt commodum perſonę alterius : Sed hoc implicat , niſi attingendo intrinſecè ex parte obiecti , vnus perſonam propriam , alter perſonam alterius , licèt obliquè , & de connotato ; ſiquidem bonum formaliter , vt commodum perſonę , intrinſecè importat, licèt de connotato, perſonam , cui commodum reputatur: Ergò vterque prædictus affectus attingit intrinſecè ex parte obiecti , licèt obliquè, perſonam , cui bonum vult. Ex quo rùrſus ſequitur, minimè vnum differre ab alio in attingendo intrinſecè perſonam, nec ex hoc capite vnum prę alio eſſe affectum benevolentię.

40. Colligitur tertio, & principaliter , diſtinctionem amoris benevolentię , & concupiſcentię non eſſe per ſe inter affectus volendi bonum commodum propriç , vel diſtinctę perſonę ; nam vt ex dictis patet , nulla eſt ratio, aut differentia aſsignabilis inter eos, cur vnus dicatur benevolentię, & alter concupiſcentię ; quia nec eſt ſufficiens differentia, quod vnus velit bonum propriç perſonę , alter perſonę alterius , vt iam vidimus in 3. *concluſ.* nec quod vnos moveatur ex bonitate perſonę, ſeù quod attingat intrinſecè perſonam , ſecùs alter , vt etiam conſtat: Sequitur ergò diſtinctionem vtriuſque amoris ſolum poſſe eſſe inter amorem directum ipſius perſonę , vel ſuppoſiti , qood eſt bonum ſobſtantivè , & ſimpliciter , & inter amorem boni commodi ipſi perſonę, vel ſuppoſito , quod eſt bonum adiectivè , & ſecondum quid ; ita vt ille ſit amor benevolentię , & iſte ſit amor concupiſcentiæ, ſtrictè, & propriè loquendo. Et qoidem hæc eſt ipſiſsima ſententia D. Thom: vt iam ſuprà vidimus. Et confirmari poteſt ex doctrina ipſius ſuprà expenſa, *quæſt.* 2. *num.* 6. Nam ibi docet , quod amor ſimpliciter talis, & ſpes differunt in eo, quod ille reſpicit directè perſonam , ſpes verò bonum arduum perſonę acquirendum : Sed ſimiliter diſtinguuntur amor benevolentię , & concupiſcentiæ : Ergò quia ille reſpicit directè perſonam , iſte autem directè reſpicit bonum , vt perſonæ commodum.

41. Sed dices: Affectus, quo quis vult bonum perſonę , directè etiam reſpicit perſonam : Ergò in hoc non differt ab amore benevolentię. Probatur antecedens : Quia talis affectus denominat perſonam amatam : Sed hoc repugnat, niſi illam directè reſpiciat : Ergò illam directè reſpicit. Probatur maior : Quia intrinſecè attingit perſonam ex parte obiecti, cum velit illi bonum : Sed amor neceſſario denominat propria denominatione obiectum, quod intrinſecè attingit: Ergò denominat perſonam amatam. Vrgetur : Nam affectus, quo quis amat complexum ex duobus , vtrumque denominat amatum , & vtrumque amat : Sed affectus , quo quis amat bonum , vt perſonę commodum , amat complexum ex bono , & perſona , ſiquidem bonum, vt perſonę bonum, eſt complexum ex bono, & perſona : Ergò denominat bonum, & perſonam amatam: Tum ſic : Sed non denominat perſonam amatam amore concupiſcentię: Ergò illam denominat amatam amore benevolentię : Ergò ille amor erit etiam benevolentię , contra dicta.

42. Reſpondeo tamen facilè , negando antecedens. Ad cuius probationem, in primis, nego maiorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem: Intrinſecè attingit perſonam directè, nego : Obliquè, & de connotato, concedo maiorem : Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam : Quia amor non de neceſsitate denominat propria denominatione omne id, quod intrinſecè attingit ex parte obiecti, aliàs , qui amat potum , vt remedium ſitis , amaret ſitim, & qui vellet mortem inimici, vellet hoc affectu inimicum , imò qui odio haberet inimicum ſui , vt ſibi inimicum, odio haberet ſe, quod ſanè per ſe falſiſsimum eſt: Solum ergò affectus voluntatis denominat propria denominatione obiectum, quod directè , & non purè obliquè attingit ; affectus autem ille , quo qois vult bonum commodum perſonę , vel ſuç, vel alterius , non attingit directè ipſam, ſed ſolum obliquè , & de connotato , vt finem *cui* , non vt obiectum *quod* , & ideò non denominat illam amatam. Vel ſecundò reſpondeo , quod denominat illam amatam obliquè, & de connotato, non in recto, aut directè, id eſt, non vt quid amatum , ſed vt cui aliquid aliud amatur ; & hoc pacto benè poteſt amari amore concupiſcentiæ , vt patet in perſona propria , quia obiectum *cui* amoris concupiſcentię eſt de neceſsitate perſona. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem ; ſi complexum ex duobus vtrumque dicat in recto, tranſeat maior ; ſi vnum dicat in recto , aliud verò in obliquo , & de connotato, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo: Quia bonum, vt commodum perſonę , vel re ipſa non eſt complexum , ſed rectum ſimplex cum connotatione, vt *Pater filij. Palium Petri.* Vel ſi eſt complexum , erit ex recto , & obliquo; non vtrumque dicens in recto ; hoc autem complexum poteſt amari , quin obliquum illius denominetur directè amatum eodem ipſiſsimo affectu; vndè cum perſona ſit obliquum illius, non debet denominari amata per illum

afn

affectum, niſi tantum obliquè; vndè ad ſummum indè poterit inferri, quod ametur obliquè per affectum concupiſcentiæ, in quo non eſt inconveniens.

43. Obijcies ſecundò: Affectus, quo quis vult bonum alicui ex amore illius, eſt affectus benevolentię, vel amicitię, ſecùs autem affectus, quo illi bonum volumus, & non ex amore illius, vt cum quis vult ex iuſtitia ſolvere illi pecunias, vel reſtituere illi honorem: Ergò amor, quo volumus alicui bonum, in primis non eſt affectus concupiſcentię, ſed benevolentię; deindè conſtituitur in eſſe amoris benevolentię ex eo, quod movetur ex amore, ſeù ex bonitate perſonę. Explicatur: Qui ſolum ex Religione vult colere Deum, vel illi honorem procurat, non ex hoc diligit Deum amore amicitię; & tamen ſi ex amore illius velit illi honorem, ex hoc amat eum amore benevolentię: Sed non eſt aliâ ratio diſparitatis, niſi quia hic ſecundus affectus movetur ex bonitate ipſius Dei, non tamen primus: Ergò.

44. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Affectus, quo quis vult bonum alicui ex amore illius, eſt actus benevolentię, vel amicitię formaliter, nego antecedens; imperativè, aut cauſaliter, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quoad primam partem. Et dico quòd affectus, quo quis vult bonum alteri, vt bonum commodum ipſi, per ſe, & formaliter, ſemper eſt affectus, & amor concupiſcentię; ſi verò procedat, vt ferè ſemper procedit, ex amore directo erga perſonam illius, dicitur communiter affectus benevolentię, non formaliter, & elicitivè, ſed imperativè, & cauſaliter, vel præſuppoſitivè, & fundamentaliter; quia videlicèt, licèt non ſit actus formaliter elicitus à benevolentia, vel amicitia, eſt tamen imperatus ab illa, & ab illa motivè cauſatus, illamque ſupponens, & in ea fundatus; & hinc ortum habet, quod communiter talis affectus dicitur benevolentię, vel amicitię, id eſt, ex benevolentia, & amicitia procedens; ſicut quando quis ex charitate elargitur eleemoſynam alicui, dicitur talis actus, actus charitatis, non formaliter, & elicitivè, ſed imperativè, & cauſaliter, quia imperatus ex charitate erga illum. Vndè dicitur, quod charitas omnia ſuſtinet, omnia ſperat, non quia id præſtet formaliter, cum actus ſperandi, & ſuſtinendi ſint formaliter, & elicitivè à virtute diſtincta ſpei, & patientię, ſed imperativè: Sic ergò affectus volendi bonum alteri ex amore ipſius, eſt imperativè, ſed non formaliter affectus benevolentię, & in hoc differt ab affectu, quo quis vult bonum alteri purè ex iuſtitia; quia hic nec imperativè eſt actus benevolentię erga ipſum, imò nec præſuppoſitivè, aut fundamentaliter; quia vt quis velit alteri bonum ex iuſtitia, non requiritur, quod præſupponatur amor illius: Imò, etſi illum odio proſequatur, poteſt ex iuſtitia cogi ad illi reddendum honorem, vel pecunias.

45. Vbi notandum eſt, quod tunc caſus, nec erit affectus concupiſcentię erga bonum illius: Tum, quia obiectum formale affectus concupiſcentię eſt bonum commodum formaliter vt bonum commodum illi, cui amatur; in caſu autem prædicto non amaretur honor, vt bonum commodum, imò nec vt bonum formaliter illi, cui reſtituitur, ſed ſolum vt illi debitus ex ęquitate, quo pacto eſt formaliter obiectum iuſtitię, & in hac intrinſecè, & formaliter diſtingueretur, tum ab affectu benevolentię, tum ab affectu formalis concupiſcentię erga bonum illius; non verò ex eo, quod moveretur, vel non, ex bonitate perſonę. Ex quo ad explicationem patet ſolutio: Quia qui Deo vult cultum, & honorem purè ex Religione, ſine prævio amore ipſius Dei, exercet affectum, qui non eſt imperativè, nec elicitivè amor benevolentię erga Deum, imò nec concupiſcentiæ erga bonum ipſius: Non benevolentię; quia nec per ſe eſt talis amor, nec imperatur ex illo: Non concupiſcentię; quia non reſpicit cultum formaliter vt bonum commodum Deo; hoc enim eſt impoſsibile, ſine prævio amore directo ipſius Dei, qui ſit amor benevolentię formaliter; ſed ſolum vt debitum titulo ſupremi dominij, & cauſalitatis; vndè ſi velit tali debito ſatisfacere ex amore ſui ipſius, erit imperativè, & cauſaliter actus benevolentię erga ſe, ſed elicitivè, & formaliter affectus concupiſcentię erga bonum proprium; quia vult cultum exhibere Deo debitum, quia hoc eſt ſibi commodum, & bonum; ſicut qui ex amore ſui, & non ex amore proximi, vult reddere debitum illi, exercet affectum, qui elicitivè eſt concupiſcentię propriæ, & imperativè à propria benevolentia erga ſe. Ille verò, qui ex amore Dei vellet illi cultum, exerceret affectum, qui eſſet imperativè à benevolentia erga Deum, & elicitivè concupiſcentię erga ipſum, vt vnum ſecùm per amorem; & qui hæc notaverit, plura, quę poſſent ingerere difficultatem, facile ſolvet.

46. Sed dices: Ex hac doctrina ſequitur, quod affectus, quo quis vult bonum amico, ęquè ſit affectus concupiſcentiæ, ac affectus, quo vult bonum ſibi. Itemque, quod iſte ęquè ſit benevolentię, ac ille: Hoc autem eſt contra communem intelligentiam omnium, qui

qui primum adſcribunt benevolentię, ſecundum verò concupiſcentię: Ergò. Sequela probatur: Quia affectus, quo quis vult bonum amico eſt, per nos, elicitivè, & formaliter concupiſcentię, ſed imperativè benevolentię, affectus etiam, quo quis vult bonum ſibi, per nos, eſt elicitivè concupiſcentiæ, ſed imperativè benevolentiæ, quia imperatus ex benevolentia erga ſe: Ergò æquè vterque eſt concupiſcentię, & benevolentię. Reſpondeo, diſtinguendo ſequelam: Si affectus benevolentiæ ſumatur, prout abſtrahit ab amicitia, & prout eſt etiam erga propriam perſonam, concedo ſequelam: Si ſumatur confundendo illum cum amore amicitię, vel fundante amicitiam, nego ſequelam; & eadem diſtinctione, reſpondeo ad probationem: Quia ideò communis ſtylus loquendi adſcribit affectum volendi bonum amico benevolentię, potius quàm affectum volendi bonum ſibi; quia nomine benevolentiæ communiter intelligunt, vel amicitiam, vel amorem erga alterum illam fundantem; cuius ratio eſt, quia hic ſolum per ſe eſt moralis, & laudabilis, & ad mores pertinens; benevolentia autem erga propriam perſonam, licèt ſtrictè ſit benevolentia, non eſt per ſe moralis, nec laudabilis, quia eſt amor naturalis ſui ipſius, vix perceptibilis, & experientia vix notus, vt ſuprà dicebamus; & ideò nomine benevolentię à paucis intellectus; niſi quando expreſsè de illo agitur.

47. E contra verò eſt amor concupiſcentię erga ſe, qui, iuxta diverſitatem boni ſibi voliti, variat ſpecies, vel avaritię, vel ambitionis, vel temperantię, vel alterius virtutis, aut vitij, & conſequenter eſt moralis, laudabilis, aut vituperabilis, & ſatis experientia notus; & ideò cum de amore erga ſe agitur, vix amor benevolentię nominatur, ſed ſolum concupiſcentię; & indè ortum trahit illa differentia loquendi, & intelligendi. Dum autem phyloſophicè, & theologicè loquimur, debemus erga nos etiam diſtinguere, ſicut erga amicos, amorem benevolentię, & concupiſcentię, ſicut diſtinguit Div. Thom. ita vt amor directus perſonę proprię ſit benevolentię ſtrictè, & amor directus boni nobis commodi ſit concupiſcentię, licèt imperativè à benevolentia; ſicut erga amicos amor perſonalis illorum eſt benevolentię, amor verò boni illis commodi eſt concupiſcentię ſtrictę, licèt imperativè à benevolentia, ſi nempè, vt diſtinxi, benevolentia ſumatur abſtrahendo ab amicitia; nam plures vnam cum altera confundunt, & ideò illa diſparitas tenet, quia licèt erga propiam perſonam ſit benevolentia, non tamen quę ſit, nec fundet erga nos amicitiam, & ideò in hoc ſenſu verum dicunt, qui affectum volendi bonum amico adſcribunt benevolentię, id eſt, amicitię, affectum verò volendi bonum ſibi vnicè adſcribunt concupiſcentię, quia nec imperativè eſt, ab amicitia.

48. Sed inquires: Quodnam ſit motivum formale benevolentię, & quodnam amoris concupiſcentię? Reſpondeo, quod motivum intrinſecum, & formale amoris concupiſcentię ſemper eſt bonitas convenientię, ſeu ratio boni commodi illi perſonę, cui amatur. Patet: Quia hæc eſt ratio formalis, *ſub qua* amatur bonum commodum alicui, vt bonum ipſi: Sed ratio formalis *ſub qua* amandi bonum alicui, vt bonum ipſi, eſt motivum formale intrinſecum talis amoris: Ergò cum talis amor ſit formaliter amor concupiſcentię, vt ex dictis patet, ſequitur, quod motivum formale intrinſecum illius eſt bonitas convenientię, ſeu ratio boni commodi illi perſonę, cui amatur. Ex quo facilè percipitur, quo pacto amor concupiſcentię de Deo, in quo fundatur ſpes theologica, ſeu, vt alij volunt, incluſus formaliter in ipſo actu ſpei theologicę, ſit affectus theologicus, quia videlicèt non ſolum reſpicit Deum, vt obiectum terminativum, vt obiectum *quod*, & rationem *quæ*, quę in idem recidunt, ſed reſpicit etiam pro motivo formali intrinſeco, obiecto *quo*, ſeu ratione formali *ſub qua*, quę ſimiliter ęquivalent, bonitatem ipſius Dei, vt eſt bonitas commoda, & convenientię reſpectu illius, cui concupiſcitur, ſeu illius perfectiva; quia nempè reſpicit Deum, vt ſummum bonum, non abſolutè, & vt in ſe ſummum bonum, ſed vt ſummum bonum commodum illi, cui concupiſcitur, & perfectivum, & beatificativum illius, quin motivum formale intrinſecum talis affectus ſit bonitas perſonę creatę, nec bonitas vlla creata, adhùc inadæquatè. Loquendo verò de motivo mediato, & extrinſeco, dico, quod ſi affectus concupiſcentię imperetur ex amore benevolentię erga perſonam, cui bonum concupiſcitur, motivum formale talis amoris benevolentię erit motivum mediatum, & extrinſecum amoris concupiſcentię. Vbi notandum eſt amorem ſupernaturalem concupiſcentię, quo amamus Deum, vt bonum nobis, vel proximis, imperari non poſſe ex amore naturali benevolentię, quo nos, vel proximos diligimus, licèt hic amor præſupponatur, tanquam neceſſaria conditio: Et ratio eſt, quia amor ſupernaturalis imperari nequit ex amore naturali, vt ſatis conſtat ex dictis *Tract. de Fide, diſput. 5. quæſt. 12.* & eſt communis ſententia

tia

tia Thomiſtatum : Poteſt tamen imperari ex amore benevolentię, qui eſt amor charitatis, vel erga ſe, vt ſibi concupiſcat Deum, vel erga proximum, vt proximo quis concupiſcat Deum; quo caſu, amor concupiſcentię de Deo extrinſecè movetur ex motivo, ex quo movetur amor benevolentiæ ſupernaturalis, ſeù charitatis erga nos, vel erga proximum.

49. Sed inquiritur vltrà : Quodnam ſit motivum formale amoris benevolentię? Reſpondeo: Quod reſpectu benevolentiæ naturalis, motivum formale eſt bonitas abſoluta perſonę, qua perſona in ſe ſupponitur abſolutè bona, & placens amanti, ſivè ſit perſona amantis, ſivè alterius amati: Reſpectu verò benevolentię ſupernaturalis, quę eſt amor charitatis, eſt maior difficultas; nam Deus amat nos amore benevolentię, & charitatis, & tamen non movetur eius amor ex bonitate aliqua noſtra, ſeù perſonæ creatę amatæ, & de amore etiam charitatis, quo nos diligimus proximum, vel nos ipſos, dubitatur : An moveatur ex bonitate intrinſeca perſonę dilectæ, vel ſolùm ex bonitate Dei? Cuius tamen dubij deciſio ad ſequentem pertinet tractatum, ibique reſolvetur. Nunc tamen ſufficiat dicere, quod vt ſit amor ſtrictus benevolentię non requiritur de neceſsitate moveri ad talem amorem ex bonitate perſonę, ſed ſatis eſt, ex dictis, directè amare ipſam perſonam, vt abſolutè bonam in ſe, ſine reſpectu commoditatis, & vtilitatis illius ad alium finem *cui*, ſed taliter, vt ex vi ipſius amoris, fiat finis, cui ipſe amans conſequenti affectu concupiſcat bonum.

50. Ex dictis denique manet clara deciſio ſecundę partis principalis quæſiti : An nempè amore concupiſcentiæ poſsit quis velle alteri bonum? Reſpondetur enim, poſſe, ſi ſupponatur vnio amoris cum ipſo per amorem benevolentię; imò, non poſſe, niſi per amorem concupiſcentię; quia affectus, quo quis vult bonum alicui, vel ſibi, vel alteri, iuxta Div. Thom. eſſentialiter eſt amor concupiſcentiæ, vt contradiſtinctus ab amore benevolentię. Vbi valdè notandum eſt, non eſſe idem velle bonum alicui ex amore benevolentiæ, ac velle bonum illi amore benevolentiæ; poſſumus quidem velle alicui bonum ex amore benevolentię erga ipſum, ſed non ipſo, ſeù per ipſum amorem benevolentię formaliter, ſed ſolum amore, & per amorem concupiſcentiæ formaliter; ſicut non eſt idem velle ſublevare miſeriam alterius ex charitate, ac velle hoc ipſum amore charitatis, aut per actum formalem charitatis; poſſumus enim ſublevare alicuius miſeriam ex charitate, vel ex amore charitatis erga ipſum, ſed non formaliter per charitatem, aut per amorem charitatis erga ipſum. Sic ergò in noſtro caſu; nam licèt affectus volendi bonum alicui ſit ſæpiſsimè ex benevolentia erga ipſum, non tamen eſt, nec eſſe poteſt formaliter affectus benevolentiæ, ſed ſolum eſt concupiſcentiæ.

QUÆSTIO IV.

Quodnam ſit obiectum formale quo *ſeù motivum, cui innitur ſpes Theologica?*

1. NIMIUM nos diſtraxerunt duę præcedentes quæſtiones à propoſito, ſed redimus iam ad ipſum, nempè ad explicandum, quodnam ſit obiectum formale *quo* ſpei theologicę. In quo quidem dubio P. Suarez cum pluribus alijs aſſeruit, divinam bonitatem, vt amabilem amore concupiſcentię, eſſe obiectum formale motivum, ſeù rationem formalem *ſub qua* ſpei. Alij verò communiter aſſerunt, eſſe omnipotentiam, vt auxiliantem, vel vt auxiliatricem in ordine ad beatitudinem aſſequendam. Inter quos tamen eſt differentia, nam aliqui non ſolam omnipotentiam, vt auxiliatricem, ſed ipſam ſimul cum miſericordia Dei, vt nobis promittente auxilia, & cum fidelitate ſumma Dei, vt aſſecurante promiſſum, aſſerunt, obiectum eſſe *quo* adæquatum ſpei. Alij verò ſolam omnipotentiam, præciſivè à reliquis attributis. Inter quos etiam eſt differentia; nam aliqui aſſerunt eſſe omnipotentiam in actu primo, vt auxiliatricem, ſeù vt potentem auxiliare. Alij verò, ipſam omnipotentiam, vt in actu ſecundo auxiliantem, ſivè ipſum auxilium Dei activè ſumptum ex parte omnipotentię. Et quia hæc vltima ſententia magis arridet, pro ea explicanda, & probanda.

2. Præmittendum eſt, auxilium Dei dupliciter ſummi poſſe, & activè ex parte ipſius Deì, & paſsivè, prout recipitur in creatura. Hanc diſtinctionem latè eſplicatam habes *in Tract. de Provid. quæſt.* 14. Auxilium igitur Dei paſsivè ſumptum eſt quid creatum, receptum in creatura, & conſequenter de hoc fatemur non eſſe obiectum formale *quo* ſpei: Auxilium verò Dei activè ſumptum eſt ipſa actio increata Dei, qua nos auxiliari dignatur in ordine ad beatitudinem aſſequendam, & de huiuſmodi auxilio, vel actione increata Dei dicimus eſſe obiectum *quo* formale adæquatum ſpei; quam ſententiam amplectimur: Tum, quia conformiorem veritati: Tum, quia magis

cohærentem doctrinæ à nobis traditę circa obiectum formale *quo* fidei.

NOSTRA CONCLVSIO STATVITVR, & probatur.

3. DICO igitur: *Obiectum formale motivum, cui innititur ſpes theologica, eſt ſolum omnipotentia divina, vt auxilians in actu ſecundo, ſivè auxilium divinum activè ſumptum ex parte ipſius Dei.* Probatur primo ex Angelico Præcept. *in diſputat. quæſt. vnic. de Spe art. 2. in corpor.* dicente: *Spes adipiſcendi vitam æternam habet duo obiecta, ſcilicèt, ipſam vitam æternam, quam quis ſperat, & auxilium Divinum, à quo ſperat; ſicut etiam fides habet duo obiecta, ſcilicèt, rem, quam credit, & veritatem primam, cui correſpondet: Fides autem non habet rationem virtutis, niſi in quantum inhæret teſtimonio veritatis primæ.* Et poſt pauca: *Per quam, ſicut per quoddā medium, aſſentit his, quę creduntur, quę ſunt obiectum materiale fidei; ita etiam obiectum formale ſpei eſt auxilium divinæ poteſtatis, propter quod motus ſpei in bona ſperata tendit, quæ ſunt materiale obiectum ſpei*: Sed, vt vidimus *tract. de Fide*, obiectum motivum formale illius eſt divinum teſtimonium, vt activè ſe tenet ex parte Dei: Ergò pariter obiectum formale motivum ſpei eſt divinum auxilium, quatenus activè ſe tenet ex parte ipſius Dei: Et hæc eſt expreſſa ſententia D. Thom.

4. Deindè probatur ratione: Id, quo præcisè poſito, & intellecto, redditur obiectum materiale ſpei formaliter ſperabile, eſt obiectum adæquatum formale motivum ſpei: Sed poſito, vel intellecto auxilio Divino activè ſumpto ex parte Dei, redditur obiectum ſpei proximè, & formaliter ſperabile: Ergò ſolum Divinum auxilium, activè ſumptum ex parte Dei, eſt obiectum formale motivum, & adęquatum ſpei. Minor probatur: Nam auxilium divinum, activè ſumptum ex parte Dei, eſt medium efficax ſuperans omnes difficultates, & arduitates, quę retardare poſſunt conſequutionem obiecti materialis ſpei: Sed poſito medio efficaci ſuperanti de ſe omnes tales difficultates, & arduitates, redditur proximè, & formaliter ſperabile obiectum materiale ſpei: Ergò poſito ſolo auxilio divino, activè ſumpto ex parte Dei, redditur proximè, & formaliter ſperabile obiectum materiale ſpei. Confirmatur: Ideò obiectum formale motivum fidei eſt ſola divina revelatio, quia per illam quodlibet obiectum materiale fidei redditur formaliter credibile; & ideò per illam redditur formaliter credibile, quia ipſa ſuperat omnem obſcuritatem, & incredibilitatem obiecti materialis fidei: Sed pariter divinum auxilium activè ſumptum ex parte Dei eſt quo vincitur omnis arduitas, & impoſsibilitas obiecti materialis fidei: Ergò per tale auxilium redditur proximè, & formaliter obiectum materiale ſpei ſperabile, & conſequenter ipſum auxilium eſt obiectum formale motivum ſpei.

5. Sed dices, hoc ad ſumum probare, quod auxilium divinum ſit motivum ſpei, non tamen, quod ipſum ſolum, præciſivè à reliquis attributis ſit obiectum formale motivum ſpei; nam etiam omnipotentia divina, vt auxilians in actu primo, iuxta aliquos, movet ad ſpem: Itemque miſericordia divina, vel eius promiſsio, iuxta alios, ſeù etiam fidelitas aſſecurans impletionem rei promiſſę, iuxta nonnullos. Sed contra hanc evaſionem.

6. Dico primo: Omnipotentia in actu primo, præciſivè ab auxilio in actu ſecundo, non eſt obiectum formale motivum ſpei: Ergò ſolum auxilium, ſivè omnipotentia, vt auxilians in actu ſecundo eſt obiectum formale motivum ſpei. Antecedens probatur: Nam omnipotentia, vt auxiliatrix in actu primo, ſe ſola non eſt victrix formaliter, & immediatè omnium difficultatum, & arduitatum, quę retardare poſſunt conſecutionem obiecti ſpei, ſed hoc habet ratione auxilij in actu, vi cuius habet vincere formaliter tales arduitates, & difficultates: Sed in eo conſiſtit formaliter obiectum motivum ſpei, quo formaliter, & immediatę vincitur difficultas, & arduitas obiecti materialis ſpei: Ergò non in omnipotentia conſiderata in actu primo, ſed in ipſa, vt in actu ſecundo auxiliante, ſeù in ipſo auxilio divino, collocandum eſt obiectum formale motivuum ſpei. Confirmatur: Etiam ſi quis credat firmiſsimè omnipotentiam divinam in actu primo eſſe potentem ad auxiliandum, non eo precisè habet obiectum motivum formale ſpei: Ergò omnipotentia ſic conſiderata in actu primo non eſt obiectum formale motivum ſpei. Antecedens probatur: Nam ille, qui deſperat, non deſperat, quia non credat omnipotentiam in actu primo eſſe potentem ad auxiliandum, ſed quia non credit auxilium divinum ſibi affuturum ad vincendam difficultatem, & arduitatem occurrentem in conſecutione obiecti materialis ſpei: Sed ille, qui deſperat, ideò deſperat, quia ſibi iudicat deficere obiectum formale motivum ſpei: Ergò ſignum eſt, quod in ſola omnipotentia, vt in actu primo auxiliatrice, non habemus motivum formale ſpei.

7. Ex

7. Ex quo iam infertur, omnipotentiam in actu primo præſuppoſitivè tantum, & radicaliter, non verò per modum rationis formalis, comparari ad obiectum motivum ſpei. Patet: Nam tota ratio formalis, qua ſperamus vincere difficultates, & arduitates obiecti materialis ſpei, eſt Divinum auxilium efficax in actu ſecundo: Sed ad iſtud omnipotentia in actu primo tantum præſuppoſitivè, & radicaliter, ſeù cauſaliter comparatur: Ergò omnipotentia in actu primo, non per modum rationis formalis, ſed proſuppoſitivè, & radicaliter comparatur ad obiectum motivum ſpei. Confirmatur: Implicat, quod omnipotentia divina in actu primo ęquè immediatè, & formaliter, moveat ad ſperandum, ac ipſum auxilium efficax in actu ſecundo: Ergò non movet immediatè, & formaliter, ſed cauſaliter, & præſuppoſitivè. Antecedens probatur primo: Quia non poteſt dari duplex ratio formalis immediatè, & formaliter motiva ſpei, aliàs enim ſpes non eſſet vnica, & indiviſibilis virtus, ſed duplex, cum haberet duplicem rationem formalem ſpecificativam: Sed, ſi omnipotentia ęquè immediatè, & formaliter, ac auxilium, moveret ad ſpem, iam eſſet duplex ratio formalis motiva ſpei, nimirum, & ipſa omnipotentia in actu primo, & ipſum auxilium activè ſumptum in actu ſecundo: Ergò ipſa omnipotentia in actu primo non eſt ęquè immediatè, & formaliter motiva, ac ipſum auxilium in actu ſecundo. Secundo: Quia cum duo ordinatè ſe habent in ordine ad aliquid, ita vt vnum procedat ex alio, non poteſt vtrumque ęquè, & formaliter immediatè ſe habere in ordine ad illud aliquid, ſed vnum ſe habet mediatè, & præſuppoſitivè, aliud verò immediatè, & formaliter: Sed omnipotentia, & auxilium ſe habent ordinatè ad movendam ſpem, ita vt auxilium intelligatur procedere ex omnipotentia in actu primo: Ergò omnipotentia in actu primo non poteſt eſſe ęquè immediatè, & formaliter motivum ſpei, ſed tantum præſuppoſitivè ſe habere. Patet ſecundo: Quia implicat, quod omnipotentia in actu primo ęquè immediatè, & formaliter vincat difficultatem, & arduitatem obiecti materialis ſpei, ac ipſum auxilium in actu ſecundo: Sed in tantum movet ad ſpem, in quantum vincit talem arduitatem, & difficultatem: Ergò implicat, quod omnipotentia in actu primo ęquè immediatè, & formaliter moveat, ac auxilium in actu ſecundo. Maior patet: Quia omnipotentia non vincit ſe ſola talem arduitatem, & difficultatem, ſed medio auxilio elicito, vel procedenti à ſe: Ergò implicat, quod ęquè immediatè, & formaliter vincat talem arduitatem, ac auxilium divinum efficax.

8. Dico ſecundo: Miſericordia divina, promiſſio auxilij, & fidelitas ex parte Dei, tantùm etiam præſuppoſitivè ſe habent in ordine ad obiectum motivum ſpei: Ergò non ſunt ratio formalis motiva ſpei. Antecedens probatur: Quia miſericordia, in tantum conducit ad movendam ſpem, in quantum ex illa perſuadetur, non de futurum nobis auxilium, quo innititur formaliter ſpes; & ſimiliter promiſſio, & fidelitas Dei in quantum nos aſſecurant de futuritione talis auxilij: Sed hoc eſt præſuppoſitivè, & illativè ſe habere ad motivum formale ſpei: Ergò ita ſe habent. Confirmatur, explicando ordinem, quo hæc omnia concurrunt ad movendum: Miſericordia enim eſt virtus ex parte voluntatis divinę inclinans Deum, vt velit auxiliare noſtram infirmitatem: Promiſſiò etiam eſt actus, quo Deus promittit noſtram infirmitatem adiuvare: Fidelitas eſt virtus Dei aſſecurans infallibiliter non de futurum auxilium promiſſum: Nulla tamen ex his virtutibus eſt ratio formalis vincendi difficultates occurrentes in obiecto materiali ſpei; nam iſtę difficultates ſolum vincuntur immediatè, & formaliter vi divini auxilij: Ergò ſolum divinum auxilium formaliter, & immediatè concurrit ad movendam ſpem, cætera verò relata præſuppoſitivè ſe habent.

IMPVGNATVR SENTENTIA Suarez.

9. PATER Suarez ſpecialiter in hac quæſtione diſcurrit. Ait enim, ſpem in diſtinctam eſſe omnino ab amore ſupernaturale concupiſcentię, ac proindè habere omnino idem obiectum terminativum, & motivum; vndè ſicut ratio formalis *ſub qua* amoris concupiſcentię eſt bonitas divina, vt bona nobis, ſic, ait, rationem formalem *ſub qua* motivam ſpei eſſe ipſam divinam bonitatem, quatenus nobis bonam, & convenientem; & hoc pacto non recurrit ad auxilium, nec ad omnipotentiam, nec ad promiſſionem, nec ad fidelitatem pro obiecto motivo ſpei formali aſsignando.

10. Sed contra hanc ſententiam, dico tertio, divinam bonitatem, vt nobis convenientem, licèt ſit ratio formalis *ſub qua* amoris concupiſcentię, non tamen eſt ratio formalis *ſub qua* ſpei theologicę: Probatur: Nam ſpes theologica non eſt præciſè amor concupiſcentię, ſed eſt amor, vel actus voluntatis principalius pertinens ad partem iraſcibilem,

quam ad partem concupiſcibilem: Sed amor, vel actus voluntatis principalius pertinens ad partem iraſcibilem, quam ad concupiſcibilem, non poteſt habere pro ratione formali *ſub qua* bonitatem divinam, vt nobis convenientem, ſed potius debet habere pro ratione formali *ſub qua* rationem aliquam victricem difficultatum: Ergò obiectum formale motivum ſpei, non poteſt eſſe ſola bonitas divina, vt nobis conveniens. Minor patet: Nam obiectum formale *quo*, ſeù ratio formalis *ſub qua* partis iraſcibilis, non poteſt eſſe eadem, ac ratio formalis *ſub qua* partis concupiſcibilis. Maior verò probatur: Quia virtus ſpei ex natura ſua eſt virtus aggreſiva difficultatum, & victrix impedimentorum, quę occurrunt in conſecutione beatitudinis: Sed huiuſmodi virtus potius pertinet ad partem iraſcibilem, quam ad partem concupiſcibilem: Ergò virtus ſpei potius ad iraſcibilem, quam ad concupiſcibilem pertinet.

11. Explicatur: Nam licèt voluntas noſtra ſit ex ſe indiviſibilis, nihilominùs Theologi in illa, penès comparationem ad diſtincta obiecta, & motiva, diſtingunt & vim concupitivam, quam appellant concupiſcibilem, & vim aggreſivam, quam appellant iraſcibilem: Ratio huius diſtinctionis eſt; nam ſtatim ac aliquod obiectum apparet bonum, & conveniens voluntati, voluntas illud ſibi concupiſcit; ſi tamen talè obiectum, non vt cumque ſit bonum, & conveniens voluntati, ſed vlterius ſit arduum, & difficilè, vel impoſsibile proprijs viribus, vis concupitiva non ſufficit ad illud efficaciter appetendum, nam ipſa arduitas, & difficultas obiecti quaſi deſperare facit ipſum appetitum, ipſumque deficere cogit, & deſiſtere à ſuo conatu; tunc igitur opus eſt, quod voluntas quaſi iraſcatur adverſus difficultatem, & arduitatem obiecti, & vi ſua iraſcibili aggrediatur illud efficaciter vt conſequendum: Tunc ſic: Sed virtus ſpei non conſiſtit præcisè in vi concupiſcibili, ſed potius in vi iraſcibili voluntatis: Ergò obiectum motivum eius non poteſt eſſe idem, ac obiectum amoris concupiſcentię, ſed debet eſſe diſtinctum. Minor probatur: Nam ſpes non eſt virtus tendens circa bonum conveniens vt cumque, ſed circa bonum conveniens, & arduum: Sed circa bonum conveniens vt arduum non exercetur vis concupiſcibilis voluntatis, ſed vis iraſcibilis, vt explicatum manet: Ergò virtus ſpei non pertinet ad partem concupiſcibilem, ſed potius ad partem iraſcibilem.

12. Confirmatur: Stat optimè aliquem habere amorem concupiſcentię erga Deum, vt bonum ſibi conveniens, non tamen habere ſpem, ſed potius deſperare à conſecutione illius: Ergò actus ſpei non eſt indiſtinctus ab amore concupiſcentię, ſed valdè diverſus, nec habet idem obiectum motivum, ſed valdè diſtinctum. Antecedens probatur: Nam poteſt contingere, quod aliquis conſideret vna conſideratione Deum præcisè vt bonum ſibi conveniens, præſcindendo per illam conſiderationem ab eius arduitate, & per aliam conſideret tantam arduitatem in eius conſecutione, vt ſibi omnino repræſentetur impoſsibilis eius aſſecutio: Sed tunc caſus, ille haberet amorem concupiſcentię erga Deum conſideratum vt bonum ſibi conveniens; deſperaret tamen circa ipſum conſideratum vt arduum nimis, & impoſsibile: Ergò ſtat optimè aliquem habere amorem concupiſcentię circa Deum vt bonum ſibi conveniens, non tamen ſperare, ſed potius deſperare ab eius conſecutione.

13. Dices, in prædicto caſu dari amorem concupiſcentię inefficacem, à quo, fatetur P. Suar. ſpem eſſe diſtinctam; negat tamen eſſe diſtinctam ab amore efficaci concupiſcentię; vndè nemo poteſt efficaciter amare Deum amore concupiſcentię, & deſperare ab eius conſecutione. Sed contra eſt: Nam etiam ſpes propriè talis diſtincta eſt ab amore concupiſcentię efficaci: Ergò ruit ſolutio: Antecedens probatur: Nam demus, quod aliquis conſideret Deum, vt ſummum bonum ſibi conveniens, vel aliud obiectum, ignorando eius arduitatem, & illud conſiderando, vt proprijs viribus aſſequibile; iſte ſanè poſſet habere amorem concupiſcentię efficacem circa tale obiectum; non tamen habere actum ſpei: Ergò actus ſpei diſtinctus eſt valdè ab amore etiam efficaci concupiſcentię. Antecedes probatur: Nam ſpes non poteſt eſſe niſi circa obiectum arduum, vt tale: Sed ille non conſideraret tale obiectum, vt arduum: Ergò ille non haberet ſpem circa obiectum illud, cuius haberet amorem efficacem concupiſcentię.

14. Dices, ſpem non conſiſtere in quocumque amore efficaci concupiſcentię, ſed in amore efficaci boni ardui; non poſſe autem dari amorem efficacem boni ardui, qui non ſit formaliter ſpes. Sed contra eſt: Nam demus, quod quis exiſtimet, aut apprehendat bonum arduum, vt ſibi poſsibile proprijs viribus, non attendendo, nec conſiderando, quod indiget auxilijs alterius pro eius conſecutione: Sed iſte haberet amorem efficacem concupiſcentię, qui tamen amor non eſſet ſpes: Ergò ſpes etiam diſtinguitur ab amore efficaci boni ardui.

15. Sed

15. Sed dices iterum, diſtingui ab amore efficaci boni ardui, vt proprijs viribus conſequibilis; nam hic amor pertinet ad magnanimitatem, aut fortitudinem; non tamen diſtingui ab amore concupiſcentię boni ardui, vt alterius auxilio conſequibile. Rectè quidem: Sed obiectum formale motivum, & ſpecificativum huius amoris concupiſcentię, prout diſtincti à reliquis, in quibus iam fateris non conſiſtere ſpem, eſt auxilium alterius: Ergò licèt ſpes conſiſtat in amore efficaci concupiſcentię circa bonum arduum, vt conſequibile auxilio alterius, non indè vitatur, ſed potius probatur, ſpem habere pro obiecto formali motivo, & ſpecificativo auxilium divinum, & non tantum bonum, vt ſibi conveniens. Minor ſubſumpta probatur: Nam amor efficax concupiſcentię circa bonum arduum, vt conſequibile auxilio alterius, reſpicit auxilium alterius ex parte obiecti: Sed non reſpicit illud, vt obiectum materiale, ſed vt rationem formalem ex parte obiecti motivam, & ſpecificativam: Ergò talis amor efficax concupiſcentię habet pro obiecto formali motivo, & ſpecificativo auxilium divinum, & non ſolam bonitatem Dei, vt ſibi convenientem. Minor probatur: Nam qui amat bonum arduum, vt alterius auxilio conſequibile, ideò recurrit ad alterius auxilium, quia obiectum, præciſivè ab illo, non conſideratur vt conſequibile practicè, & conſequenter, nec vt amabile efficaciter, ſed ſolum eſt amabile efficaciter, & conſequibile in vi auxilij alterius: Sed illud, quod conſideratur ex parte obiecti, vi cuius obiectum vltimò conſideratur vt aſſequibile, & amabile amore concupiſcentię efficaci, eſt vltima ratio formalis, & obiectiva talis amoris efficacis concupiſcentię: Ergò talis amor efficax concupiſcentię reſpicit pro obiecto formali motivo, & ſpecificativo auxilium alterius, non autem illud reſpicit, vt obiectum materiale.

16. Explicatur: Qui conſiderat obiectum aliquod arduum, & proprijs viribus inconſequibile, & ſolum conſequibile auxilio alterius, non poteſt illud amare efficaciter amore concupiſcentię, vſque dum conſideret tale auxilium ex parte obiecti, vt ſuperativum arduitatis, & difficultatis; nam eo non conſiderato ex parte obiecti, obiectum purè manet inconſequibile, ad obiectum autem arduum, vt inconſequibile, terminari nequit amor efficax: Sed conſiderato tali auxilio ex parte obiecti, obiectum ſtatim conſideratur vt conſequibile in vi illius, & conſequenter vt amabile efficaciter amore concupiſcentiæ: Ergô auxilium illud conſideratum ex parte obiecti, eſt ratio vltimata, & formalis, vi cuius bonum arduum nobis conveniens redditur amabile amore efficaci concupiſcentiæ, in quo vis, quod conſiſtat ſpes.

17. Secundo impugnatur ſententia P. Suarez: Nam amor concupiſcentiæ ſupponitur ad ſpem: Ergò ſpes non poteſt conſiſtere in actu amoris concupiſcentiæ, & conſequenter non poteſt habere pro obiecto formali Deum, vt amabilem præcisè amore concupiſcentię. Antecedens probatur primo: Quia nemo ſperat conſequi, niſi id, quod præſuppoſitivè amat: Ergò ſpes ſupponit amorem eiuſdem obiecti, quod ſperat: Sed non ſupponit amorem charitatis, aut benevolentiæ, cum hic amor, ordine generationis ſubſequatur ad ſpem, potiùs quàm præcedat: Ergò ſupponit amorem concupiſcentię. Maior probatur: Quia eodem pacto ſe habent timor, & ſpes in ordine ad obiectum amatum; ſicut enim timor timet amittere bonum amatum, ſic ſpes ſperat conſequi bonum dilectum: Sed timor amittendi bonum ſemper ſupponit amorem talis boni: Ergò ſpes conſequendi bonum, ſemper ſupponit amorem talis boni. Secundò probatur antecedens: Nam amor concupiſcentiæ erga Deum ſupponitur ante fidem: Sed fides ſupponitur ad ſpem, cum ſpes reguletur per fidem: Ergò amor concupiſcentiæ ſupponitur ante ſpem. Maior probatur: Nam fides, qua credimus Deo, ſupponit piam affectionem, & amorem aliquem erga Deum, vt communiter dicitur in Tract. de Fide: Sed non poteſt ſupponere amorem benevolentię, qui eſt amor charitatis, cum non detur charitas ante fidem: Ergò fides ſupponit amorem concupiſcentię erga Deum.

18. Tertio impugnatur eadem ſententia: Nam poteſt remanere, & de facto remanet, amor concupiſcentiæ erga Deum, non remanente, nec potente remanere, actu ſpei erga ipſum: Ergò valdè diſtinguitur actus amoris concupiſcentiæ ab actu ſpei. Antecedens probatur: Nam in beatis remanet amor concupiſcentiæ erga Deum, cum maneat fruitio, & gaudium de poſſeſſione Dei, nullus autem gaudet, aut fruitur, niſi de poſſeſſione boni, quod ſibi amat: Sed in beatis nec remanet, nec remanere poteſt actus ſpei erga Deum, cum Deum ipſum intuitivè videant, & iuxta Apoſt. *Spes, quę videtur, non ſit ſpes*: Ergô poteſt remanere amor concupiſcentiæ, vbi non remanet, nec remanere poteſt, actus ſpei. Confirmatur: Amor concupiſcentię eſt compatibilis, imò eſſentialiter annexus fruitioni, ſeù gaudio de bono poſſeſſo, nemo enim gaudet ſe

poſ-

Digitized by Google

poſsidere, niſi bonum, quod ſibi amat: Sed ſpes eſt incompatibilis cum gaudio, ſeù fruitione de bono ſperato: Ergò valdè differunt actus amoris concupiſcentię, ab actu ſpei.

19. Scio P. Suarez eius eſſe ſententię, quod habitus ſpei remaneat in Patria, in beatis, à quo, inquit, elicitur amor concupiſcentię ibi à beatis exercitus; ſed actum ſpei elici à beatis erga ipſum Deum, nec Suarez, nec alius dixit, nec dicere poteſt: Ergò ſemper infertur magna diverſitas inter actum amoris concupiſcentię, & actum ſpei: Sed eo ipſo neceſſum eſt, quod habeant obiecta diſtincta formalia ſpecificativa, cum à diverſitate ſpecifica obiectorum ſumatur diverſitas actuum ſpecifica: Ergò ſemper ſequitur actum ſpei habere diſtinctam rationem formalem obiectivam, & ſpecificativam à ratione formali obiectiva, & ſpecificativa amoris concupiſcentię: Sed ratio formalis ſpecificativa amoris concupiſcentię eſt bonitas divina, vt nobis conveniens: Ergò huiuſmodi non eſt ratio formalis ſpecificativa actus ſpei, ſed alia diverſa, nimirum omnipotentia divina, vt auxilians. Sed dices iuxta Suarez, parum intereſſe, quod actus ſpei, & actus amoris concupiſcentię, inter ſe differant, habeantque diſtinctas rationes formales obiectivas, & ſpecificativas, nam eius præcipuus conatus non eſt de his actibus, ſed de habitu ſpei, quem contendit remanere in beatis, & ab eodem elici in via actum ſpei, & in Patria actum gaudij de poſſeſsione Dei, & hunc habitum aſſerunt habere pro obiecto primario Deum, vt bonum nobis, & pro actu primario amorem concupiſcentię; ſecundario autem elicere in via actum ſpei, & etiam ſecundario in Patria gaudium de bono poſſeſſo. Sed hanc ſolutionem infrà expugnabimus, perſuadentes non remanere in Patria nec habitum quidem ſpei.

SOLVUNTUR OBIECTA.

20. OBIJCIES primò pro ſententia P. Suarez: Illud eſt ratio formalis *ſub qua* ſpei, vi cuius materiale obiectum ſpei primarium, nimirum Deus, redditur ſperabile proximè, & formaliter: Sed Deus ratione ſuę bonitatis, vt nobis commodę, redditur, vel eſt proximè ſperabilis: Ergò bonitas divina, vt nobis commoda, eſt ratio formalis *ſub qua* ſpei. Minor probatur primò; nam ſpes eſt quoddam deſiderium, ſeù amor concupiſcentię: Sed Deus, ratione ſuę bonitatis, vt nobis commodę, eſt proximè, & formaliter deſiderabilis, ſeù amabilis amore concupiſcentię: Ergò ratione ſuę bonitatis, vt nobis commodę, eſt proximè, & formaliter deſiderabilis, ſeù ſperabilis. Secundò: Quia ratio formalis, qua Deus conſtituitur attingibilis ab ſpe formaliter, debet eſſe aliqua bonitas ſpecialis, ſeù aliqua ratio ſpecialis bonitatis: Cum enim ſpes ſit virtus voluntatis, nullam poteſt habere rationem formalem *ſub qua*, niſi aliquam rationem boni: Sed non eſt alia bonitas, nec alia ratio ſpecialis boni, ſub qua tendat ſpes, niſi ratio boni divini, vt nobis commodi, & convenientis: Ergò bonitas divina, ſeù ratio boni divini, vt nobis commodi, eſt ratio formalis *ſub qua* obiectiva ſpei. Tertio: Illa debet eſſe ratio formalis obiectiva ſpei, per quam diſtinguitur in ratione virtutis theologicę, à virtute theologica charitatis: Sed ab illa diſtinguitur per hoc, quod tendit in Deum, vt bonum nobis commodum, charitas verò tendit in Deum, vt bonum abſolutè ſibi, & in ſe: Ergò ratio boni, vt nobis commodi, eſt ratio formalis *ſub qua* obiectiva ſpei.

21. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius primam probationem, diſtinguo maiorem: Spes eſt quoddam deſiderium, ſeù amor concupiſcentię præſuppoſitivè, concedo maiorem: Formaliter, nego maiorem, & omiſſa minori, nego conſequentiam: Vel aliter diſtinguo maiorem: Eſt quoddam deſiderium, ſeù amor concupiſcentię, communiter dictus, nego maiorem: Eſt quoddam deſiderium, ſeù amor concupiſcentię pertinens ad partem iraſcibilem, & efficaciter agreſsivus circa bonum arduum, vt obtinendum ab alio, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem: Deus ratione ſuę bonitatis, vt nobis commodę, eſt proximè, & formaliter deſiderabilis, deſiderio efficaci, & aggreſivo circa ipſum Deum, vt arduum, & vt eius auxilio obtinendum, nego minorem: Eſt deſiderabilis deſiderio communiter dicto, concedo minorem, & nego conſequentiam. Ratio huius diſtinctionis eſt: Nam aliud valdè eſt deſiderium Dei communiter dictum, aliud ſpes formaliter talis; deſiderium enim communiter dictum præſuppoſitivè ſe habet ad ſpem, imò, & eſt compatibile cum deſperatione obiecti deſiderati; vt enim inquit Div. Thom. 1. 2. *quæſt.* 40. *articul.* 4. *ad* 3. *Deſperatio præſupponit deſiderium, ſicut, & ſpes; de eo enim, quod ſub deſiderio noſtro non cadit, nec ſpem, nec deſperationem habemus, & propter hoc etiam vtrumque eorum eſt de bono, quod ſub deſiderio cadit.* Vndè deſiderium communiter dic-

rum eſt quidam affectus voluntatis, præſuppoſitivè ſe habens, tum ad ſpem, tum ad deſperationem, ac per conſequens hoc pacto, nihil mirum, quod Deus ſit proximè, & formaliter deſiderabilis ratione ſuę bonitatis vt nobis commodę: Spes autem, vel non eſt deſiderium formaliter tale, ſed conatus efficax voluntatis, conſequens deſiderium, vel ſi eſt formaliter aliquod deſiderium, eſt deſiderium efficax circa bonum arduum, vt auxilio alterius obtinendum: Deus autem ratione ſuę bonitatis vt nobis commodę, præciſivè à divino auxilio, ſicut non intelligitur vt proximè, & formaliter à nobis conſequibilis, ita non intelligitur vt proximè, & formaliter à nobis deſiderabilis deſiderio efficaci explicato. Sed de hoc infrà reddibit ſermo, cum diſtinctionem ſpei à deſiderio ſtricto explicabimus.

22. Ad ſecundam reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: Nam ratio boni divini vt nobis commodi, etiam ſi ſit ratio formalis *ſub qua* amoris concupiſcentię, ſivè deſiderij, ſolum tamen eſt ratio *quę*, & terminativa reſpectu ſpei; ratio verò ſub qua eſt auxilium divinum, vi cuius conſtituitur aſſequibile ipſum bonum divinum. Nec valet ſi dicas, quod per auxilium divinum nulla ratio ſpecialis bonitatis additur bono divino. Nam hoc eſt manifeſtè falſum; ſi enim quis deſideret bonum divinum vt ſibi commodum, ſentiat tamē ſibi de futurum auxilium ad illud aſſequendum, eo ipſo triſtatur, & mæſtitiam capit; protinus autem ac conceperit ſibi affuturum auxilium ad illud conſequendum, lætatur, hilari animo induitur, ſpeque erigitur in ordine ad bonum aſſequendum: Sed id, quo deficiente ex parte obiecti, voluntas triſtatur, & quo poſito ex parte obiecti voluntas lætatur, neceſſario addit aliquam bonitatem ſpecialem, ſeù rationem ſpecialem boni ex parte obiecti; ſiquidem voluntas non triſtatur, niſi de defectu alicuius bonitatis, nec lætatur, niſi propter aliquam bonitatem: Ergò divinum auxilium conſideratum ex parte obiecti addit aliquam bonitatem ſpecialem bono divino nobis commodo, quę ſit ratio formalis *ſub qua* ſpei.

23. Sed dices: Bonum divinum, vt nobis commodum, eſt ſummum, & infinitum bonum: Sed ſummo, ac infinito bono nulla bonitas poteſt addi: Ergò per auxilium, adhùc conſideratum ex parte obiecti, nulla bonitas ſpecialis additur bono divino, vt nobis commodo. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Summo, ac infinito bono nulla bonitas poteſt addi, abſolutè, & in ſe ipſo conſiderato, concedo minorem: Reſpectivè ad nos, ſubdiſtinguo minorem: Nulla bonitas poteſt addi realiter diſtincta, & ab extrinſeco illud augens, concedo; Nulla bonitas poteſt addi, ex noſtro modo concipiendi tantum diſtincta, & cum eo re ipſa identificata, nego minorem, & conſequentiam: Nam licèt bonum divinum, quia ſummum, & infinitum eſt, non ſuſcipiat realiter augmentum, vel additamentum bonitatis, potiſsimè in ſe ipſo, & abſolutè conſideratum; tamen reſpectivè ad nos, & prout à nobis concipitur, varijs conceptibus, benè poteſt ſub vno importare aliquam rationem ſpecialem bonitatis, quam non importat ſub alio, ac proindè conſiderari cum maiori aliqua bonitate reſpectivè ad nos; & ſic contingit in ipſo Deo, ſi conſideretur in primis vt nobis bonum commodum, ſed arduum; nam hoc pacto, propter ſui arduitatem, conſideratur, vt minus bonus nobis, quam ſi conſideretur vlterius vt adiuvans nos ad ſui conſequutionem, & vt vincens ſui arduitatem per ſuum auxilium, & hoc pacto conſideratur cum aliqua maiori bonitate reſpectivè ad nos, & ex noſtro modo concipiendi, licèt realiter cum illo identificata, & in ipſo incluſa.

24. Ad tertiam probationem minoris, diſtinguo maiorem: Illa debet eſſe ratio formalis *ſub qua* ſpei, per quam vltimatè diſtinguitur à charitate, concedo maiorem: Per quam præſuppoſitivè diſtinguitur à charitate, nego maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Nam diſtinctio illa, quę ſumitur ex bono divino, vt nobis commodo, contrapoſitivè ad charitatem, quæ attingit bonum divinum, vt eſt in ſe, non eſt diſtinctio vltimata, & formalis ſpei à charitate, ſed præſuppoſitivè ſe habens, quatenus ſpes procedit ex amore Dei vt nobis commodi, & quatenus ratio *quæ* ipſius ſpei eſt bonum divinum, vt nobis commodum; diſtinctio verò vltimata, & formalis ſpei à charitate ſummitur ex eo, quod ſpes innititur Deo vt auxilianti, charitas verò inhæret Deo vt bono in ſe præciſivè ab auxilio divino.

25. Obijcies ſecundò: Ratio formalis *ſub qua* ſpecificativa ſemper concurrit in genere cauſę formalis: Sed omnipotentia divina, vt auxilians, non concurrit in genere cauſæ formalis, ſed in genere cauſæ efficientis: Ergò non eſt ratio formalis *ſub qua* ſpecificativa ſpei. Minor probatur ex D. Thom. *in præſent. quæſt.* 17. *artic.* 4. vbi ſic ait: *Spes duo reſpicit, ſcilicèt, bonum, quod obtinere intendit, & auxilium per quod illud bonum obtinetur; bonum autem, quod quis ſperat obtinendum, habet ra-*

rationem cauſæ finalis , auxilium autem, per quod aliquis ſperat illud bonum obtinere , obtinet rationem cauſæ efficientis : Ergò auxilium divinum, ſivè omnipotentia, vt auxilians,concurrit in genere cauſæ efficientis , & non in genere cauſæ formalis.

26. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem : Omnipotentia , vt auxilians, concurrit in genere cauſæ efficientis præcisè ad ipſum actum ſperandi , nego minorem: Concurrit etiam ad alios actus , & difficultates vincendas , quibus adipiſcitur bonum ſperatum, concedo minorem ; & diſtinguo conſequens: Ergò ratio formalis *ſub qua* ſpei, non eſt omnipotentia , vt auxilians præcisè ad ipſum actum ſpei, tranſeat conſequens , vt auxilians ad vincendas arduitates, & difficultates, quibus obtinetur bonum ſperatum , nego conſequentiam; & ad probationem minoris ex D. Thom. conceſſo planè eius textu , diſtinguo conſequens , vt ſuprà. Nam, iuxta ipſum D. Thom. auxilium divinum, quod adiuvat in genere cauſæ efficientis, reſpicitur ab ſpe, vt obiectum formale ipſius, vt ſuprà vidimus. Pro cuius intelligentia notandum eſt, hominem in via ad beatitudinem Deum habere ſemper,& pro cauſa finali , & pro cauſa efficienti: Eſt quidem cauſa finalis , quatenus eſt finis , quem tot laboribus , & meritis aſſequi conatur: Eſt etiam cauſa efficiens,quatenus efficienter adiuvat nos ad labores , & merita, ſivè ad vincendas difficultates , quibus adipiſcitur talis finis intentus, & ſperatus. Secundò notandum eſt, Deum , vt efficienter auxiliantem nos , poſſe comparari , vel vt auxilians efficienter ad ipſum actum ſpei , vel vt auxilians efficienter ad cæteros actus , victorias , labores , & merita, quibus adipiſcitur bonum ſperatum. Igitur D. Thom. rectiſsimè ait,ſpem reſpicere duo obiecta , nimirum , & ipſum Deum , vt finem vltimum , quem aſſequi conatur per tot labores , & merita; & auxilium divinum , vt efficienter adiuvans ; non quidem, vt adiuvans efficienter ad ipſum actum ſpei , ſed vt auxilians efficienter ad cæteros actus, & labores, quibus obtinendus eſt Deus:Nullum autem eſt inconveniens , quod omnipotentia, vt auxilians per modum cauſæ efficientis ad cæteros actus, labores , & merita, ſe habeat vt cauſa formalis obiectiva , & ſpecificativa ipſius actus ſpei.

27. Sed replicabis : Auxilium divinum non ſolum eſt cauſa efficiens cæterorum actuum , & meritorum , ſed etiam eſt cauſa efficiens immediata ipſius actus ſpei : Sed cauſa immediatè efficiens ipſius actus ſpei,non poteſt eſſe obiectum formale , nec ratio formalis ſpecificativa ipſius actus ſpei : Ergò auxilium divinum non poteſt eſſe ratio formalis ſpecificativa ipſius actus ſpei. Reſpondeo , conceſſa maiori , & minori , diſtinguendo conſequens vt ſuprà : Ergò auxilium divinum , vt efficienter auxilians ad ipſum actum ſpei,non eſt ratio formalis ſpecificativa ipſius , concedo conſequentiam: Vt auxilians efficienter ad cæteros actus , & labores, nego conſequentiam. Ratio diſparitatis eſt: Quia vt auxilians efficienter ad ipſum actum ſpei ſe tenet ex parte ſubiecti ſperantis , non tamen ex parte obiecti ; vndè hoc pacto, nedum ratio formalis , verum nec obiectum quidem materiale poteſt eſſe reſpectu ſpei ; quia non ſe tenet ex parte obiecti: Reduplicativè autem vt auxilians ad cæteros actus , & labores,poteſt conſiderari vt obiectum, ſeù ex parte obiecti ſpei , quia nullum eſt inconveniens , quod munus cauſæ efficientis, reſpectu aliorum, reſpiciatur vt obiectum formale ab ipſo actu ſpei:Quod pluribus exemplis oſtendi poteſt , nam hic actus intellectus, v.g. *Ignis comburit* , habet pro obiecto formali verificativo ipſum ignem , vt efficienter concurrentem ad combuſtionem , ſivè vt exercentem munus cauſæ efficientis , non quidem in ordine ad ipſum actum intellectus , ſed in ordine ad aliud diſtinctum , nimirum ad effectum, vel paſſum : Cur ergò ſimiliter actus ſpei non poterit habere pro obiecto formali auxilium divinum , vt efficienter concurrens, non quidem ad ipſum actum ſpei , ſed ad cæteros actus , & labores diſtinctos ab ipſo actus ſpei.

28. Obijcies tertio : Omnipotentia in actu primo eſt obiectum adæquatè motivum ſpei: Ergò non omnipotentia, vt auxilians in actu ſecundo , nec ipſum auxilium actuale. Antecedens probatur: Nam illud eſt obiectum formale motivum ſpei,vi cuius conſtituitur obiectum materiale vt à nobis acquiſibile,& poſſibile nobis : Sed per divinam omnipotentiam in actu primo conſtituitur formaliter aſſequibile , aut poſsibile nobis obiectum materiale ſpei : Ergò divina omnipotentia , vt auxiliatrix in actu primo , eſt obiectum formale adæquatè motivum ſpei. Minor probatur: Tum, quia obiectum materiale ſpei per auxilium actuale, ſivè per omnipotentiam vt actu auxiliantem, non conſtituitur poſsibile, ſed exiſtens, vel futurum: Tum, quia antequam intelligatur omnipotentia , vt actu auxilians, intelligitur obiectum ſpei , vt poſsibile nobis in vi omnipotentiæ , vt potentis nobis auxiliare ad eius conſequutionem:Ergò ſolum conſtituitur nobis poſsibile, & aſſequibile per ipſam omnipotentiam in actu primo.

29. Reſ-

29. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Illud eſt obiectum formale motivum ſpei, quo obiectum materiale conſtituitur vt à nobis aſſequibile, & poſsibile nobis, poſsibilitate, & aſſequibilitate practica, concedo maiorem: Poſsibilitate, & aſſequibilitate purè ſpeculativa, nego maiorem, & diſtiucta minori eodem modo, nego conſequentiam. Nam vt infrà dicemus, non ſufficit ad ſperandum aliquod obiectum, quod illud conſideretur, vt purè ſpeculativè poſsibile, aliàs enim, nec Iudas, nec Cain deſperaſſent; ſed vlterius requicitur, quod cònſideretur, vt practicè aſſequibile, & poſsibile nobis; hoc autem pacto non conſtituitur per omnipotentiam in actu primo præcisè conſideratum, ſed pec auxilium divinum in actu ſecundo obiectivè conſideratum, & vt nobis non de futurum; ex eo enim oritur, quod obiectum aſſequendum cognoſcatur, vt à nobis practicè aſſequibile, & poſsibile nobis, id eſt, vt aſſequibile, & poſsibile cum effectu, & re ipſa; quo pacto, non conſtituitur per omnipotentiam in actu primo indifferentem, ſed per ipſam, vi actu nobis auxiliantem, vel auxiliaturam ad conſecutionem obiecti ſperati.

30. Sed replicabis primo: Obiectum ſpei, per nos, non ſolum eſt futurum, ſed etiam bonum atduum, & poſsibile: Sed quia conſtituitur futurum in vi divini auxilij, dicimus auxilium divinum eſſe rationem formalem *ſub qua* illius: Ergò quia conſtituitur puſſiblle per divinam omnipotentiam in actu primo, etiam omnipotentia in actu primo erit ratio formalis *ſub qua*; & quia cooſtituitur arduum, & bonum per arduitatem, & bonitatem, arduitas, & bonitas erunt etiam ratio formalis *ſub qua*. Secundò: Nam bonum ſperatum non conſtituitur practicè poſsibile per auxilium divinum, ſed per aliquid prius ad auxilium actuale divinum, & conſequenter pec omnipotentiam in actu primo; quia pro priori ad auxilium actuale, nihil principalius intelligitur, quam omniporentia auxiliatrix iu actu primo: Sed per nos ea eſt ratio formalis motiva ſpei, vi cuius obiectum ſperatum conſtituitur, vt practicè nobis poſsibile: Ergò omnipotentia in actu primo erit huiuſmodi ratio formalis. Maior patet: Quia prius eſt ubiectum ſperatum eſſe practicè poſsibile, & aſſequibile, quam eſſe practicè fururum: Ergò per aliquid prius conſtituitur practicè poſsibile, quam conſtituatur practicè futurum: Sed conſtituitur practicè futurum per divinum auxilium: Ergò conſtituitur practicè poſsibile per aliquid prius ad divinum auxilium. Tertiò: Nam obiectum ſperatum non conſtituitur futurum per divinum auxilium actuale, ſed per decretum divinę miſericordiæ, aut per divinam promiſsionem: Sed per nos ea eſt ratio formalis obiectiva ſpei, vi cuius obiectum ſperatum redditur nobis futurum: Ergò non divinum auxilium, ſed divina promiſsio, vel miſericordia erunt huiuſmodi ratio formalis. Maior probatur: Nam per id conſtituitur bonum ſperatum vt nobis futurum, quod actu de præſenti nobis occurrit, & per id, quod actu iam exiſtit, vt enim alibi latè probatum ſuppono, futurum conſtituitur ſemper per aliquid de præſenti exiſtens, & connexum cum eventu: Sed auxilium actuale Dei de facto non exiſtit, quando ſperamus, & ſolum exiſtunt de præſenti divina miſericordia, & eius promiſsio, vi quarum aſſecuramur non de futurum nobis auxilium tempore oportuno: Ergò non per divinum auxilium actuale, ſed per miſericordiam, & promiſsionem divinam de facto exiſtentem conſtituitur bonum ſperatum, vt abſolutè futurum.

31. Quarto: Quia non ſolum ſperamus alia bona, vt nobis futura, ſed etiam ſperamus ipſum auxilium divinum, vt futurum nobis: Sed ipſum auxilium divinum per ſe ipſum non poteſt conſtitui, vt futurum nobis, ſed quia Deus miſericors illud nobis promiſit: Ergò ſaltim reſpectu actus ſpei, quo ſperamus divinum auxilium, erit ratio formalis obiectiva divina miſericordia, & eius promiſsio. Confirmatur: Quandò ſperamus divinum auxilium, ipſummet auxilium eſt obiectum materiale ſpei: Sed obiectum materiale non pòteſt eſſe ratio formalis *ſub qua* ſui ipſius: Ergò tunc auxilium divinum non eſt ratio formalis *ſub qua* ſpei, ſed ſolum illud, quo nobis aſſecuratur, & promittitur tale auxilium.

32. Reſpondeo ad primum, diſtinguendo maiorem: Obiectum ſpei non ſolum eſt nobis futurum, ſed etiam poſsibile arduum, & bonum, ita vt hæc omnia ſint rationes formales *ſub qua*, nego maiorem; ita vt ex his vnum tantum ſit ratio formalis *ſub qua*, cæteca autem conditiones, vel rationes *quę*, concedo maiorem; & diſtinguo minorem: Quia obiectum ſperatum conſtituitur nobis futurum In vi divini auxilij, ideò divinum auxilium eſt ratio formalis *ſub qua*, & ſimul quia hoc modo eſſe futurum ſe habet motivè, & per modum rationis formalis *ſub qua* ad ſpem, concedo minorem: Ideò præcisè, nego minorem, & conſequentiam: Quia licèt ubiectum ſpei debeat eſſe bonum, arduum, poſsibile, futurum;

rum; diverſo tamen modo ſe habent in ipſo obiecto iſte denominationes; nam quod ſit bonum nobis, ſolum eſt ratio terminativa; quod verò ſit arduum, eſt conditio eſſentialis præſuppoſita, non autem ratio formalis motiva;& huius ratio eſt, quia arduitas ex parte obiecti, quantum eſt ex ſe, & præciſivè ab auxilio victrici illius, non ſolum non movet, nec alicit ad ſperandum obiectum, ſed potius deterret animum, ac retrahit affectum,opponens magnam difficultatem in conſecutione talis obiecti: Sed quando ita ſe habet non eſt ratio formalis motiva ad ſperandum: Ergò obiectum eſſe arduum non eſt ratio formalis *ſub qua* ſpei: Eſt autem conditio omnino neceſſaria: Quia cum ſpes ſit virtus pertinens ad partem iraſcibilem, & aggreſsiva rerum difficilium,non habet ſperare, niſi bonum, quod ſupponitur arduum, ac proindè arduitas eſt conditio neceſſario exacta ex parte obiecti ſpei, vel ſi mavis, ratio terminativa provocans appetitum iraſcibilis, ſed non formalis motiva, quia hæc eſt auxilium, quo vincenda proponitur arduitas. Sed de hoc infrà.

33. Deindè, quod tale obiectum ſit poſsibile, poteſt conſiderari dupliciter, vel quod ſit poſsibile intrinſecè, aut ſpeculativè, hoc eſt ex terminis nullam dicens contradictionem, aut repugnantiam; vel vt poſsibile practicè, & extrinſecè, hoc eſt, vt re ipſa, & cum effectu conſequibile ab ſperante:Quod ſit poſsibile in primo ſenſu, non eſt ratio formalis *ſub qua*, ſed tantum conditio prærequiſita; nam licèt requiratur, quod obiectum ſit ſpeculativè poſsibile, ſeù ex terminis non repugnas, vt illud ſperemus, hoc tamen non ſufficit, vt obiectum moveat, vel aliciat ad ſperandum illud, alias enim nunc poſſet Plebeius ſperare DignitatemRegiam,aut Pontificatum, & cætera omnia bona, quę ex terminis ſibi non repugnant, quod per ſe eſt falſum, & abſurdum: Eſſe verò poſsibile in ſecundo ſenſu, hoc eſt practicè, & cum effectu, conſequibile, eſt ratio formalis, quę movet, & alicit,exigitque animum ad ſperandum; & quia conſtituitur obiectum hoc modo poſsibile, ſeù conſequibile in vi divini auxilij, ideò auxilium divinum eſt ratio formalis *ſub qua* motiva ad ſperandum: Eſſe denique obiectum futurum in ſenſu explicando *ad tertiam*,eſt etiam ratio formalis *ſub qua*; nam ex eo, quod obiectum conſideratur, vt futurum nobis conantibus ad eius conſecutionem, erigitur, & movetur animus ad illud ſperandum, & quia hoc pacto eſt futurus in vi divini auxilij; ideò auxilium eſt ratio formalis *ſub qua*.

34. Ad ſecundam reſpondeo, negando maiorem: Nam auxilium divinum poteſt conſiderari vt poſsibile, & vt futurum; & priùs conſideratur vt practicè poſsibile, quam vt practicè futurum: Vndè per auxilium divinum vt practicè poſsibile, conſtituitur bonum ſperatum practicè aſſequibile pro priori antequam intelligatur practicè futurum, ſeù aſſequendum; quia ſic conſtituitur per ipſum auxilium conſideratum vt futurum, vndè licèt prius ſit eſſe practicè poſsibile,quam eſſe practicè futurum, non indè infertur, quod conſtituatur practicè poſsibile per omnipotentiam in actu primo; quia vltrà iſtam eſt auxilium actuale, vt practicè poſsibile, quod etiam intelligitur prius ad ipſum, & ad bonum ſperatum, vt practicè futurum, per quod conſtat ad probationem maioris. Ad tertiam reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Bonum ſperatum non conſtituitur nobis futurum in recto, & ſubiectivè per divinum auxilium, concedo maiorem: Terminativè, obiectivè, & in obliquo, nego maiorem;& diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam. Ad probationem maioris, dico, quod futurum formaliter ſubiectivè, & in recto ſemper conſtituitur per aliquid de præſenti exiſtens, & hoc eſt, quod à nobis alibi probatum manet: Terminativè verò, ſeù obiectivè conſtituitur futurum nobis per illud, per quod tempore futuro à nobis eſt aſſequendum, & obtinendum: Futuritio igitur obiecti ſpei formaliter, & in recto ſumpta, tranſeat, quod conſiſtat in divino decreto, vel promiſsione; nam huiuſmodi futuritio, non eſt ratio formalis, ſed tantú conditio exacta ex parte obiecti ſpei,ſiquidem huiuſmodi futuritio de præſenti exiſtens, per ſe, & formaliter non habet vincere difficultatem;& arduitatem, ſed vi divini auxilij, quod in poſterùm erit; futuritio autem terminativè ſumpta, id eſt, illud in vi cuius obtinendum eſt quod ſperamus, illud eſt ratio formalis obiectiva ſpei.

35. Ad quartum reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Non ſolum ſperamus cætera bona, ſed etiam auxilium divinum, paſsivè ſumptum, concedo maiorem: Sed etiam auxilium divinum activè ſumptum,ſubdiſtinguo; ſperamus illud, vt *quo*, concedo maiorem:Vt *quod*,nego maiorem;& diſtinguo minorem: Ipſum auxilium divinum paſsivè ſumptum per ſe ipſum non eſt futurum nobis, concedo minorem: Activè ſumptum, nego minorem, & conſequentiam: Nam auxilium divinum poteſt ſumi, vel activè, vel paſsivè, prout explico *Tract. de Provident. quæſt. 14. num. 2. & ferè per tot.* Activè ſumptum importat actionem di-

divinam cum Deo identificatam: Paſsivè ſumptum importat aliquid creatum in nobis receptum, & ab ipſo Deo participatum: Igitur dum ſperamus divinum auxilium, ſolum ſperamus vt *quod* & terminativè ipſummet auxilium ſecundum illud creatum nobis intrinſecum, quod importat; non verò ſperamus vt *quod*, & terminativè ipſum auxilium activè ſumptum: Et ratio huius eſt: Nam ſolum ſperamus vt *quod*, & terminativè bonum à nobis poſsidendum; ſed ſolum auxilium paſsivè ſumptum, ſecundum quod importat aliquid creatum nobis intrinſecum, eſt à nobis poſsidendum, & habendum, non verò auxilium divinum activè ſumptum; quia hoc pacto ſolum ſe tenet ex parte Dei, & non eſt in nobis: Solum ergò ſperare poſſumus, vt *quod*, & terminativè auxilium divinum paſsivè ſumptum. Hoc autem conſtituitur nobis futurum in vi divini auxilij activè ſumpti: Nam arduitas, & difficultas, quę reperitur in participando divino auxilio ex parte noſtra, vincenda eſt vi divini auxilij activè ſumpti, efficaciſsima, & infinita; & ideò ipſum auxilium activè ſumptum ſperamus vt *quo*, ſivè vt rationem formalem *ſub qua* ſperandi; quo pacto non eſt nobis futurum in vi alterius, cum ipſum ſit vis prima, & ſuprema per ſe nobis affutura in tempore oportuno, & in vi cuius cætera nobis proventura ſunt bona.

36. Ad confirmationem reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Quando ſperamus divinum auxilium, ipſummet auxilium paſsivè ſumptum eſt obiectum materiale, concedo maiorem: Ipſummet auxilium activè ſumptum, nego maiorem: Nam vt dictum manet, non ſperamus vt *quod*, & terminativè ipſummet auxilium activè ſumptum, prout ſe tenet ex parte Dei, ſed ſolum auxilium paſsivè ſumptum, prout importat aliquid creatum nobis intrinſecum, & à Deo participatum; hoc autem ſperare poſſumus in vi divini auxilij activè ſumpti, tanquam in vi rationis formalis *ſub qua*, ita vt ipſum auxilium paſsivè ſumptum ſit obiectum materiale, & terminativum; auxilium verò activè ſumptum ſit ratio formalis *ſub qua*.

37. Sed replicabis: Non ſolum ſperamus participare in nobis divinum auxilium, ſed etiam quod Deus activè nos adiuvet ex parte ſua: Ergò non ſolum auxilium paſsivè ſumptum, ſed etiam activè ſumptum ſperatur à nobis terminativè, & vt obiectum materiale. Diſtinguo antecedens: Speramus quod Deus activè nos adiuvet, ſpe ſtricta, & rigoroſa, nego antecedens: Spe latè ſumpta pro ſimplici expectatione, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam: Nam ſolum ſperatur, ſpe ſtrictè tali, quod à nobis aliquatenus eſt poſsidendum, & quod nobis eſt arduum, ac laborioſum; auxilium verò divinum activè ſumptum ex parte Dei pro eo quod dicit in recto, nec à nobis eſt poſsidendum, nec nobis arduum, ac laborioſum, cum ſe teneat vnicè ex parte Dei, & ſit prima, & ſuprema vis, qua omnia ardua ſuperantur, ac proindè, cum dicitur, quod ſperamus, quod Deus nos adiuvet ex parte ſua, intelligitur de ſimplici expectatione, & confidentia, quę non eſt ſpes ſtricta, ſed lata, & prævia ad ſpem ſtrictè talem.

38. Obijcies quarto: Auxilium divinum eſt aliquid creatum: Sed nihil creatum poteſt eſſe obiectum formale motivum ſpei: Ergò nec auxilium divinum. Maior patet: Nam ſpes eſt virtus theologica, cui repugnat habere pro motivo formali aliquid creatum. Maior verò probatur: Nam auxilium divinum eſt nobis intrinſecum: Sed quidquid eſt nobis intrinſecum eſt aliquid creatum: Ergò auxilium divinum eſt aliquid creatum. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Auxilium divinum activè ſumptum, nego maiorem: Auxilium divinum paſsivè, & terminativè acceptum, concedo maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam de auxilio divino activè ſumpto. Ad probationem maioris, ſub eadem diſtinctione, reſpondeo: Quod auxilium, ſivè adiutorium divinum, paſſivè, & terminativè ſumptum, eſt aliquid nobis formaliter intrinſecum, & conſequenter aliquid formaliter creatum; & in hoc ſenſu fatemur, non eſſe obiectum formale motivum ſpei: At verò activè ſumptum ex parte ipſius Dei eſt ipſa actio divina formaliter immanens, & virtualiter tranſiens, qua Deus nos adiuvat ad conſecutionem beatitudinis; huiuſmodi autem actio, quamvis cauſaliter ſit nobis intrinſeca, & aliquid creatum, quia cauſat in nobis aliquid creatum, & intrinſecum, formaliter tamen, prout ſe tenet ex parte Dei, eſt divina, & increata, & hoc pacto eſt motivum formale ſpei theologicę.

ALIQVA DVBIA DECIDUNTUR.

39. SED inquires primo: Qualiter ſe habeat auxilium paſsivè, & terminativè ſumptum, ſecundum quod eſt aliquid creatum, ad obiectum formale ſpei? Reſpondeo ſe habere per modum conditionis, ſeù applicatio-

nis, vi cuius applicatur nobis ratio formalis motiva ſpei. Ratio huius eſt: Nam auxilium divinum activè ſumptum per ſe, & formaliter, cum ſit Deo identificatum, non inhæret nobis, nec vincit formaliter noſtras difficultates, & impedimenta, niſi participetur à nobis: Sed participatur à nobis per auxilium creatum nobis intrinſecum: Ergò tale auxilium creatum nobis intrinſecum eſt conditio, ſeù applicatio, qua nobis applicatur ratio formalis motiva ſpei, nimirum auxilium divinum activè ſumptum. Explicatur: Revelatio divina paſsivè, & terminativè ſumpta, prout importat ſignum aliquod creatum nobis manifeſtum, non eſt ratio formalis motiva fidei, ſed tantum conditio, ſeù applicatio, vi cuius nobis intimatur revelatio activa ex parte Dei, quæ eſt ratio formalis motiva fidei, vt vidimus *Tract. de Fide*: Sed ſic ſe habet auxilium divinum in ordine ad ſpem, ſicut divina revelatio in ordine ad fidem: Ergò paſsivè, & terminativè ſumptum ſolum eſt conditio, ſeù applicatio, non autem ratio formalis niſi activè ſumptum.

40. Sed replicabis: Illa eſt ratio formalis motiva ſpei, qua formaliter vincitur difficultas in conſecutione beatitudinis occurrens: Sed per divinum auxilium activè ſumptum ſolum cauſaliter vincitur talis difficultas, per ipſum verò paſsivè ſumptum, formaliter, & cum effectu vincitur talis difficultas: Ergò auxilium divinum paſsivè ſumptum erit obiectum formale motivum ſpei, ſecùs verò activè ſumptum. Diſtinguo maiorem: Illa eſt ratio formalis motiva ſpei, qua formaliter vincitur à Deo difficultas in conſecutione beatitudinis, concedo maiorem: Qua formaliter vincitur à nobis, & ex parte noſtra, nego maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam; quia cum ſpes theologica non ſperet in nobis, ſed in Deo, non ſperat, tanquam in ratione formali in eo, quo ex parte noſtra, & à nobis ipſis vincenda eſt arduitas, & difficultas in conſecutione obiecti ſpei, ſed in eo, quo ex parte Dei, & ab ipſo Deo vincenda eſt talis difficultas, & arduitas; hoc autem eſt auxilium divinum activè ſumptum, licèt illud ſit ipſum auxilium divinum paſsivè, & terminativè ſumptum.

41. Inquires ſecundo: Quodnam auxilium ſit motivum formale ſpei: An ſufficiens: An efficax? Reſpondeo, non eſſe ſufficiens, ſed efficax: Ratio eſt: Nam illud auxilium eſt motivum formale ſpei, vi cuius bonum ſperatum, non ſolum redditur nobis poſsibile, ſed futurum: Sed vi auxilij ſufficientis ſolum redditur nobis poſsibile bonum ſperatum; vi autem auxilij efficacis redditur nobis futurum: Ergò non auxilium ſufficiens, ſed efficax eſt motivum formale ſpei. Explicatur: Motivum formale ſpei debet habere connexionem infruſtrabilem cum obiecto ſperato; nam ſpes theologica, de qua loquimur, eſt ſummè certa in vi ſui motivi: Sed auxilium ſufficiens nullam habet connexionem cum obiecto ſperato, nimirum cum beatitudine: Ergò non eſt motivum formale ſpei. Minor probatur: Nam auxilium commune reprobis, & prædeſtinatis nullam habet connexionem cum beatitudine, ſed eſt indifferens ad ipſam, vel non ipſam: Sed auxilium ſufficiens eſt commune reprobis, & prædeſtinatis: Ergò non eſt connexum cum beatitudine ſperata.

42. Sed dices: Etiam plura auxilia efficacia ſunt communia reprobis; nam reprobi etiam habent auxilia efficacia plura ad plures actus bonos, licèt non vſque ad perſeverantiam finalem in gratia; & tamen auxilium efficax eſt motivum formale ſpei: Ergò ſimiliter, licèt divinum auxilium ſufficiens ſit commune reprobis, poterit eſſe motivum formale ſpei. Confirmabis: Nam potius motivum formale ſpei debet eſſe commune reprobis, & prædeſtinatis: Sed per nos ſolum auxilium ſufficiens eſt commune reprobis, & prædeſtinatis: Ergò ſolum illud eſt motivum formale ſpei. Maior probatur: Nam ſpes eſt communis reprobis, & prædeſtinatis; nam ferè omnes Fideles, qui damnantur, non damnantur defectu ſpei theologicæ, ſed defectu charitatis, vel aliorum operum: Sed virtus communis reprobis, & prædeſtinatis debent habere motivum commune vtriſque: Ergò motivum formale ſpei debet eſſe commune reprobis, & prædeſtinatis. Reſpondeo, ſpem poſſe conſiderari dupliciter, vel prout ſperat vltimum finem, ſcilicèt, beatitudinem, vt aſſequendam; vel prout ſperat aliquod medium particulare ordinatum ad talem finem: Prout ſperat beatitudinem vt aſſequendam, non habet pro motivo formali hoc vel illud auxilium efficax particulare, ſed auxilium efficax vt continuandum vſque perſeverantiam finalem, vel vt habendum ad ipſam finalem perſeverantiam; quo pacto non eſt commune reprobis, ſed ſpeciale tantum prædeſtinatis: Si autem conſideretur ſpes in ordine ad aliquod medium particulare, vt cum quis ſperat vincere aliquam tentationem, vel elicere aliquem actum virtutis heroicum, tunc non requiritur quod motivum formale ſit ſpeciale prædeſtinatis, nec connexum cum beatitudine aſſequenda,

da, ſed ſufficit quod ſit ſpeciale vincentibus illam tentationem, ſeù elicientibus illum actum heroicum, & cum illo obiecto ſperato connexo.

43. Ratio quidem huius eſt: Quia ſpes ſolum exigit, quod motivum, cui innititur, & quo fidit ad aliquod ſperandum, ſit connexum infruſtrabiliter cum eo, quod ſperat. Vndè, cum ſperat vincere tentationem, motivum, cui innititur, debet eſſe auxilium infruſtrabiliter connexum cum victoria tentationis; cum autem ſperat beatitudinem aſſequendam, motivum, cui innititur, debet eſſe auxilium, vt infruſtrabiliter connexum cum ipſa, quod non competit, niſi auxilio efficaci vt continuando vſque ad perſeverantiam finalem. Vndè informa, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Ea auxilia ſunt motivum formale ſpei reſpectu ſperantis beatitudinem, nego minorem: Reſpectu ſperantis aliqua media particularia, concedo minorem, & nego conſequentiam: Nam auxilium ſufficiens non ſolum eſt commune reprobis, & prædeſtinatis, ſed etiam eſt commune vincentibus, & non vincentibus tentationem, elicientibus, & non elicientibus actum virtutis, & indifferens, ac in connexum cum victoria tentationis, ac cum actu virtutis: Vndè etiam in ordine ad hæc obiecta particularia, non poteſt eſſe motivum formale ea ſperandi; auxilum verò efficax ſemper eſt connexum cum eo, ad quod eſt efficax; vndè vt eſt efficax ad obiecta particularia eſt motivum ea ſperandi; vt verò eſt efficax vſque ad perſeverantiam finalem, qua ratione eſt connexum cum beatitudine vt aſſequenda, eſt motivum ſperandi ipſam beatitudinem.

44. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Spes eſt virtus commonis reprobis, & prædeſtinatis ſubiectivè, tranſeat maior: Obiectivè, nego maiorem. Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Nam ſpes theologica, licèt ſubiectivè reperiatur tàm in reprobis, quàm in prædeſtinatis, non tamen ſperat obiectum commune reprobis, & prædeſtinatis; nemo enim primario ſperat eſſe ſicut ſunt reprobi, nec habere aliquid commune cum reprobis; ſed obiectum illius eſt beatitudo ſpecialis prædeſtinatis: Ad hanc autem aſſequendam, non poteſt inniti formaliter in medio communi reprobis, & prædeſtinatis, quod neceſſario fruſtrabile eſt, & in connexum, ſed motivo ſpeciali prædeſtinatis, quod habeat connexionem cum beatitudine aſſequenda.

45. Dices ſecundo: Auxilium ſufficiens, ideò ſufficiens dicitur, quia ſufficit: Ergò auxilium ſufficiens ſufficit ad ſperandum: Ergò eſt motivum ſufficiens ſperandi, aliàs non erit auxilium ſufficiens. Vrgetur: Qui non habet auxilium efficax, ſed tantum ſufficiens, habet motivum ſufficiens ad ſperandum: Ergò motivum ſufficiens non conſiſtit præcisè in auxilio efficaci, ſed etiam poteſt conſiſtere in auxilio purè ſufficienti. Antecedens probatur primo: Nam ſi alicui deficiat auxilium efficax ad ſperandum, & habeat auxilium ſufficiens, ille habet poteſtatem proximam ſperandi: Sed non haberet poteſtatem proximam, ſi non haberet ſufficiens motivum; nam ſine motivo ſufficienti ad aliquem actum, nullus eſt proximè potens elicere actum: Ergò ſine auxilio efficaci habetur motivum ſufficiens.

46. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Auxilium ſufficiens, ideò dicitur ſufficiens, quia ſufficit intra ordinem cauſę ſecundę, concedo maiorem: Quia ſufficit, ita vt aliquid aliud non requiratur de ordine cauſę primę, nego antecedens: Vel aliter etiam diſtinguo: Quia ſufficit intra ordinem cauſę ſecundę ad actum, ad quem adiuvat, per modum principij, concedo antecedens: Quia ſufficit ad actum ſpei per modum motivi, nego antecedens, & conſequentiam: Nam de eſſentia auxilij ſufficientis non eſt ita ſufficere ad actum, ad quem auxiliatur, quod nihil amplius requiratur, etiam de ordine cauſę primę, vt probo *Tract. de Provid. quæſt.* 18. *num.* 110. ſed ſolum, quod ſufficiat ad eliciendum actum illum, ad quem datur per modum principij; nam de eſſentia ſufficientis auxilij collati ad actum miſericordię, v.g. ſolum eſt quod ſit ſufficiens ad ipſum actum miſericordię, non verò quod ſit ſufficiens motivum ad actum ſperandi elicientiam actus miſericordiæ. Et ratio eſt, nam actus ſpei theologicę non innititur in eo, quod ſufficit intra ordinē cauſę ſecundę ad obiectum ſperatum aſſequendum, ſed innititur in eo, quod requiritur, & ſufficit ex parte cauſę primę ad illud aſſequendum; hoc autem non eſt auxilium ſufficiens intra ordinem cauſæ ſecundę, ſed eſt auxilium efficax ex parte cauſę primæ requiſitum, quo adiuvante, ſperamus vincere difficultatem in aſſecutione obiecti.

47. Ad confirmationem, diſtinguo antecedens: Qui non habet auxilium efficax ad ſperandum, concedo antecedens: Qui non habet auxilium efficax ad conſecutionem obiecti ſperati, ſubdiſtinguo: Qui illud non habet exercitè, & re ipſa exiſtens, concedo antecedens: Qui illud non habet, vt ſibi futurum, & promiſſum, nego antecedens, & conſequentiam;

tiam; nam in primis nos non dicimus, quod auxilium efficax ad ſperandum ſit motivum formale ſperandi, & ideò non requiritur, quod quis habeat auxilium efficax ad ſperandum, vt habeat poteſtatem proximam, & motivum ſufficiens ſperandi; ſed ſolum dicimus eſſe motivum formale ſperandi auxilium efficax requiſitum ex parte Dei ad aſſecutionem obiecti ſperati; & de hoc auxilio efficaci dicimus, non requiri, vt ſit motivum ſufficiens ſperandi, quod actu, & re ipſa exiſtat, ſed ſufficit, quod cognoſcatur vt futurum ex vi promiſsionis divinę, aut ex alijs indicijs, vel capitibus, modo infrà explicando; & hoc pacto reprobi habent motivum ſufficiens ſperandi beatitudinem, & perſeverantiam finalem, licèt re ipſa non habeant, nec habituri ſint auxilium efficax ad finalem perſeverantiam; quia ſcilicèt illud ſibi promiſſum habent, & futurum, quantum eſt ex parte divinę miſericordiæ, & promiſsionis, & hoc pacto ſufficit ad movendum.

48. Inquires tertio: An ſufficiat pro motivo formali ſpei auxilium efficax ab extrinſeco, quod dicitur tale ex prævifione conditionata, ſeù ſcientia media conſenſus conditionatè futuri ſub illo? An verò requiratur auxilium ab intrinſeco efficax? Reſpondeo non ſufficere primum, ſed requiri ſecundum. Et ratio eſt: Nam auxilium primi generis non redditur efficax ex divina omnipotentia auxiliante, ſed ex noſtra voluntate, vt conditionatè conſenſura ſub illo: Sed ſpes theologica non poteſt niti in efficacia auxilij proveniente ex noſtro libero conſenſu; aliàs ſperans niteretur in ſuo conſenſu libero conditonatè prævifo, ex quo ſibi proventuram indicaret omnem efficaciam; non verò in Deo, qui tantum indifferenter offerret concurſum: Et conſequenter iam non eſſet ſpes theologica, de cuius eſſentia eſt, quod homo ſperet in Deo, & non in ſe ipſo: Ergò non ſufficit pro motivo ſpei theologicę illud auxilium extrinſecè efficax ex conſenſu noſtro conditionatè prævifo, ſed requiritur auxilium ab intrinſeco efficax efficacia deſumpta ex ipſa divina omnipotentia in actu ſecundo auxiliante. De quo vide plura *Tract. de Provid. quæſt.* 12. *à num.* 41.

49. Inquires quarto: An auxilium, vt vniverſaliter promiſſum, & vt particulariter promiſſum promiſsione privata, ſint diſtinctæ rationes formales, quę moveant, & ſpecificent ipſa diſtinctas ſpecificè, vel ſolum ſint vna ratio formalis ſpecificativa vnius ſpei theologicæ; ſivè an per ſpem theologicam poſsimus ſperare, non ſolum bona vniverſaliter omnibus promiſſa, ſed etiam quæ per revelationem privatam alicui particulariter promitterentur? Hoc dubium coincidit cum altero à nobis deciſo *Tractat. de Fide, Diſputat.* 1. *quæſt.* 4. Circa quod Thomiſtæ, qui ibi cenſent, per fidem theologicam credi non poſſe revelationes privatas, pariter hic ſentiunt per ſpem theologicam ſperari non poſſe bona particulariter alicui promiſſa. Et meritò: Nam eadem vtrobique militat ratio. Nec eſt diſparitas dicere, quod revelatio eſt motivum formale fidei, promiſsio verò non eſt motivum formale ſpei, & ideò variata revelatione penès privatam, & vniverſalem, variatur ratio formalis motiva fidei, ſecùs autem variata promiſsione auxilij penès privatam, & vniverſalem. Contra enim eſt: Quia revelationem eſſe privatam, vel vniverſalem non eſt intrinſeca ipſius revelationis diſtinctio, ſed ſolum penès propoſitionem, & intimationem illius; quæ enim proponitur, & intimatur vniverſali Eccleſię, dicitur vniverſalis; quę autem ſolum proponitur, & intimatur in ſecreto cordis ei, cui fit, dicitur privata; de reliquo autem nulla eſt differentia, vt ſatis oſtendi loco citato: Sed quod proponatur vniverſaliter, vel particulariter non eſt ratio formalis, ſed ſolum conditio; ſicut promiſsio auxilij non eſt ratio formalis reſpectu ſpei, ſed ſolum conditio: Ergò. Vndè ad dubium, conſequenter ad ibidem dicta.

50. Reſpondeo, quod promiſsio privata, & vniverſalis non diverſificant rationem formalem motivam ſpei, ac proindè eadem ſpe theologica, qua quis ſperat, quæ vniverſaliter ſunt promiſſa omnibus, ſperare poſſe, quę ſibi privatè promitterentur à Deo, ſi promitterentur in ordine ad beatitudinem, quę eſt obiectum primarium ſpei; ſecùs ſi ad id nullo modo ordinentur. Ratio eſt: Quia auxilium divinum idem eſt, ſivè promittatur vniverſaliter, ſivè particulariter, quantum ad vim, & efficaciam vincendi difficultates retardantes conatum noſtrum: Sed auxilium movet ad ſpem formaliter ratione huius efficaciæ victricis, & non ratione promiſsionis; quia hæc ſolum eſt conditio, quaſi proponens debitè motivum ſperandi, non verò ipſum formale motivum ſperandi: Ergò penès promiſsionem privatam, & vniverſalem, non diverſificatur auxilium, quantum ad rationem formalem motivam ſperandi. Sequitur ergò, quod eadem ſpe ſperare poſsimus particulariter promiſſa, ac bona vniverſaliter promiſſa.

51. Inquires quinto: An auxilium

ſolum exiſtimatum promiſſum, poſsit movere ad ſpem theologicam? Reſpondeo negativè vt in ſimili, *Tractat. de Fide, Diſputat.* 1. *quæſt.* 9. Ratio eſt, primo, quia ſpes theologica, vt talis, non poteſt inniti noſtræ exiſtimationi, ſed ſolum innititur fidei theologicæ de promiſsionibus: Ergò ad movendam ſpem non ſatis eſt, quod ego exiſtimem infallibiliter bonum, ſeù auxilium eſſe promiſſum, ſed requiritur, quod eredam fide theologica illud eſſe promiſſum: Sed hoc nequit eſſe, niſi re ipſa ſit promiſſum: Ergò. Secundo: Quia aliàs ſpes theologica eſſet fruſtrabilis, & minimè ab intrinſeco certa, ſed ab intrinſeco incerta: Sed hoc eſt contra communem PP. & Theologor. ſenſum, vt infrà videbimus: Ergò. Sequela patet: Quia ſi poſſet inniti auxilio ſolum exiſtimativè promiſſo, caſu, quo re ipſa promiſſum non eſſet, poſſet ſperans ſua ſpe fruſtrari, etſi non ſua culpa, ſed ex defectu auxilij, in quo ponebat ſuam ſpem, quia auxilium non promiſſum deſſicere poſſet: Ergò ſpes ab intrinſeco fruſtrabilis eſſet. Tertio: Quia auxilium ad ſperandum debet proponi per cognitionem ſupernaturalem, vt infrà conſtabit: Sed cognitio ſupernaturalis non poteſt proponere auxilium ſolum exiſtimativè promiſſum; quia non poteſt proponere falſum: Ergò. Undè, cum ſperantur aliqua bona particularia, de quibus non eſt certa promiſsio, vt ſperentur ſpe theologica, debent ſperari ſub tacita conditione, ſi nempè ſint iuxta ordinem divinæ providentiæ, & voluntatis ipſius, quo pacto ſunt vniverſaliter promiſſa; quia Deus omnibus promittit auxilium ad aſſequenda, & procuranda omnia ea, quę ſecundum diſpoſitionem ſuę providentię, & voluntatis conducunt ad beatitudinem. Cæterum ſine hac tacita conditione, & ſubordinatione ad divinam voluntatem, temerè, & imprudenter ſperarentur, & conſequenter non ſperarentur ſpe theologica.

QUÆSTIO V.

Qualiter debeat eſſe poſsibile, bonum, futurum, & arduum obiectum ſpei.

1. COMMUNIS iam Theologorum ſenſus obtinuit, quod obiectum ſpei debet eſſe bonum, arduum, poſsibile, futurum; differunt tamen in explicandis his conditionibus: Vt meliorem ſenſum exponam.

EXPLICATUR BONITAS, ET arduitas requiſita ad obiectum ſpei.

2. DICO primo: *Obiectum ſpei debet eſſe bonum, non tantum abſolutè, & in ſe, ſed commodum ſperanti:* Quod debeat eſſe bonum, patet, nam ſpes eſt actus voluntatis, non per modum fugæ, ſed per modum proſecutionis tendens in obiectum ſperatum: Sed voluntas per actum proſecutionis non tendit, niſi in bonum: Ergò obiectum, in quod tendit ſpes, debet eſſe bonum.

3. Sed dices: Aliquando etiam ſperamus mala, vt cum aliquis ſperat febrim tertianam, vel quartanam, quo ſenſu, aiebat Poëta:

Nunc ego ſi potui tantum ſperare dolorem.

Et Cicero etiam nuncupavit *ſpem malorum:* Ergò obiectum ſpei non petit neceſſario eſſe bonum, ſed poteſt etiam eſſe aliquid malum. Reſpondeo, diſtinguendo antecedes: Aliquando ſperamus mala, ſpe ſumpta in propria ſignificatione, prout ſumitur in præſenti Tractatu, nimirum pro affectu proſecutivo, & aggreſsivo voluntatis circa aliquid aſſequendum, nego antecedens: Spe ſumpta impropriè, & latiſsimè pro expectatione futuri eventus, ſivè boni, ſivè mali, concedo antecedens, & nego conſequentiam de ſpe propriè dicta, vt pertinet ad præſens inſtitutum.

4. Quod item obiectum ſpei debeat eſſe commodum, & proportionatum bonum ſperanti, patet etiam; nam non omne illud, quod eſt bonum in ſe, & ſecundum ſe, eſt ſperabile, ſed ſolum illud, quod eſt bonum commodum, & proportionatum ſperantı: Vndè licèt bonum ſit eſſe Regem, aut eſſe Angelum, nemo noſtrum id ſperare poterit; quia non eſt bonum nobis proportionatum.

5. Sed dices: Non ſolum ſperamus id, quod eſt bonum nobis proportionatum, ſed etiam id, quod eſt bonum alijs: Vndè Mater ſperare ſolet Præfecturam filio, aut aliam Dignitatem, ſibi tamen improportionatam; & vnus homo alteri amico ſolet ſperare bonum, quod tamen ſibi eſt omnino improportionatum: Non ergò requiritur, quod obiectum ſit bonum ſperanti commodum, aut proportionatum. Reſpondeo, quod amor, dilectio, ſivè amicitia facit ex duobus dilectis vnum; vndè amicus, dicitur alter ego; & ſic quod eſt commodum amico, vel dilecto, etiam poteſt dici commodum diligenti, licèt non ſibi in ſe ipſo, ſibi tamen in ſuo amicò, qui

qui eſt tamen quaſi alter ipſe; & hoc pacto Mater ſperat filio Dignitatem, licèt non ſibi in ſe ipſa proportionatam, tamen ſibi in filio, in quo magis ipſa vivit, quam in ſe ipſa, iuxta illud ſæpè ſæpiùs repetitum axioma: Amans magis eſt vbi amat, quam vbi animat; & ſimiliter amicos ſperat bonum amico, quod etiam eſt bonum ſibi per amorem, qui bona amici facit propria. Vide *ſuprà, quæſt. 2. à num. 21.*

6. Dico ſecundo: *Bonum, vt ſit obiectum ſpei, debet eſſe arduum ſperanti.* Ita communiter Theologi. Et meritò: Nam ſpes, vt ſuprà diximus, eſt motus partis iraſcibilis, & non ſolum concupiſcibilis: Sed iraſcibilis ſemper eſt circa ardua: Ergò etiam ſpes non eſt circa bonum, niſi arduum. Difficultas tamen in explicanda huiuſmodi arduitate occurrit: Nam aliqui aſſerunt huiuſmodi arduitatem conſiſtere præcisè in eo, quod obiectum ſit ſupernaturale: Alij dicunt conſiſtere in eo, quod non ſit adipiſcendum propria virtute, ſed ex ſolo auxilio alterius, & voluntate: Alij dicunt conſiſtere in eo, quod ſit impeditum varijs obſtaculis retardantibus, & impedientibus aſſecutionem ipſius: Alij tamen, conſiſtere in ſumma excellentia obiecti ſimul cum dubietate, & contingentia de aſſecutione eius. Cæterum nullo ex his modis perfectè explicatur arduitas obiecti ſpei. Non quidem primo: Nam obiectum cuiuslibet virtutis ſupernaturalis eſt ſupernaturale; & tamen non petit eſſe arduum; quia reſpicere bonum arduum eſt proprium, & peculiare ipſius ſpei: Ergò non eſt idem obiectum eſſe arduum, ac eſſe ſupernaturale. Secundo: Nam gloria corporis, & Reſurrectio Mortuorum abſdubio eſt ſupernaturalis; & tamen reſpectu beatorum non eſt illis ardua: Ergò idem quod prius. Nec item ſecundo modo: Nam prius eſt obiectum eſſe arduum, quam eſſe alterius auxilio aſſequendum; proptereà enim indigemus auxilio alterius, quia obiectum reſpectu noſtri eſt arduum: Ergò quid diſtinctum eſt eſſe arduum, quam non eſſe conſequendum niſi alterius auxilio. Secundo: Nam gloria corporis à beatis tantum aſſequenda eſt alterius auxilio, & ex alterius voluntate, non enim propria virtute, aut voluntate poſſunt ſe ipſos reſuſcitare; & tamen reſpectu ipſorum non eſt ardua: Ergò non eſt idem eſſe arduum, ac eſſe adipiſcendum alterius auxilio, ſeù voluntate.

7. Nec denique tertio modo: Nam plures Sancti non habuerunt dubietatem, & contingentiam de ſua beatitudine, ſed per revelationem certificati fuerunt de illa aſſequenda; & tamen illis erat ardua; nam illam ſperabant ſpe propriè tali: Ergò non conſiſtit arduitas obiecti ſperati in prædicta contingentia, & dubietate. Secundo: Nam Animabus Purgatorij eſt ardua beatitudo, vtpotè, quia illam ſperant ſpe propriè tali, & eam non aſſequuntur, niſi maximis tormentis, & pœnis ſibi conſtitutis; & tamen nullam habent dubietatem, ſed certiſsimę ſunt de illa aſſequenda: Ergò idem quod prius. Tertio: Nam Chriſto Domino erat ardua victoria Mortis, & ſubſtinentia Crucis, cùm erga illam exercuerit virtutem magnanimitatis, quæ non eſt, niſi circa ardua; & tamen nullam habuit dubietatem, nec contingentiam de tali victoria ſuſtinenda: Ergò arduitas non conſiſtit in prædicta dubietate, & contingentia.

8. Igitur dicendum videtur, arduitatem obiecti ſperati conſiſtere in eminentia, & excellentia boni futuri, vt cuius magno labore conſtare debet ſperanti, vt illud aſſequatur. Probatur primo ex D.Thom. *in 3. diſtinct. 26.* vbi ſic ait: *Difficilè, vel arduum addit quandam ſpecialem rationem bonitatis, ſcilicet, pretioſitatem quandam, ex hoc, quod de facili non habetur, ſicut dicitur omne rarum charum*: Sed huiuſmodi pretioſitas conſiſtit in excellentia boni, quę pluris conſtare debeat aſſequenti, iuxta illud: *Multo coſtat, quod multum valet*: Ergò in prædicta eminentia conſiſtit arduitas obiecti ſperati. Secundo: Nam iuxta D.Thom. *in præſent. quæſt. 18. artic. 2. ad 4. Gloria corporis, eſto habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam Animæ; quia gloria corporis eſt minimum quiddam, in comparatione glorię Animæ*: Ergò iuxta D.Thom. arduitas conſiſtit in excellentia obiecti, vt cuius non ſit parum, aut minimum quoddam, ſed quid excellens, & charum reſpectu ſperantis.

9. Deindè probatur ratione: Nam Id, quod de facili habetur, & eſt parum quoddam reſpectu alicuius, non dicitur arduum reſpectu illius; id ſolum dicitur arduum, quod magnum eſt reſpectu eius, multoque conſtat in ſui aſſecutione: Sed hoc provenit ex ipſa excellentia boni, vt cuius bonum ipſum eſt rarum, & pretioſum, & magno labore coſtare debet, vt conſequatur: Ergò arduitas conſiſtit in prædicta excellentia boni.

10. Sed dices: Si Deus liberaliter omnino nobis promitteret beatitudinem, illa non eſſet tunc nobis ardua: Et tamen eſſet bonum pretioſum, & excellens: Ergò arduitas non conſiſtit in excellentia, & pretioſitate boni. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem; Eſſet bonum pretioſum, & excellens ſpe-

ſpeciali illa excellentia,& pretioſitate, quã habet bonum ex arduitate, & cõſequibilitate per labores,nego minorem:Alia excellentia,& pretioſitate,cõcedo minorem,& nego conſequentiam:Quia nos non conſtituimus arduitatem in qualibet excellentia, & pretioſitate boni, ſed in illa ſpeciali, quam habet, ex eo, quod multo labore, & merito conſtare debeat ad ſui aſſecutionem propter ſui excellentiam,hoc enim eſt, quod ait D.Thom cum inquit: *Arduum addit quandam ſpecialem rationem bonitatis, ſcilicet, pretioſitatem quandam, ex hoc, quod de facili non habetur*; & hanc pretioſitatem, bonitatem, & excellentiam non haberet beatitudo, caſu, quo liberaliter nobis daretur; licèt aliàs ſemper ſit bonum pretioſum, & excellens.

11. Notandum tamen eſt, quod bonum aliquod dupliciter poteſt eſſe difficile appetenti;nempè, vel extrinſecè, vel intrinſecè: Intrinſecè quidem, quando propter ſui intrinſecam excellentiam, & ex meritis proprijs, exigit non defacili concedi, ſed pretio magni laboris, aut meriti comparari: Extrinsecè verò, quando ex proprijs meritis res vilis, aut communis eſt, ſed per accidens præpeditur eius aſſecutio impedimentis difficilè vincibilibus; tunc enim, reſpectu appetitus, res illa eſt ardua per accidens, & extrinſecè: Licèt autem hæc arduitas extrinſeca, & peraccidens ſufficiat ad ſpem communiter dictam,vel etiam ad magnanimitatem, tamen ad ſpem theologicam non ſufficit, ſed requiritur prima, quia ſpes theologica eſt per ſe de obiecto per ſe arduo,& ex meritis proprijs magno labore,vel merito aſſequile.

12. Dices ſecundo: Si arduitas importaret illam pretioſitatem, & excellentiam boni, potius provocaret, quam retardaret appetitum: Sed arduitas potiùs retardat, quam provocat appetitum: Ergò non importat illam excellentiam, & pretioſitatem boni. Reſpondet aliqui,arduitatem dupliciter ſumi, nempè pro ipſa difficultate conſecutionis,vel pro eminentia boni, vt repulſiva, & victrici difficultatum occurrentium: Primo quidem modo retardare, ſed ſecundo provocare appetitum. Sed contra: Quia eminentia boni, vt repulſiva difficultatum, non eſt propriè arduitas, ſed via ſuperativa, aut victrix arduitatis, nec convenit Deo ex eminentia ſuę bonitatis in eſſe terminativè conſequibilis, ſed ex eius omnipotentia, vt victrici impedimentorum retardantium conſecutionem.; nec hoc pacto eſt conditio obiectiva obiecti terminativi ſpei, ſed eſt ratio formalis motiva ad ſperandum: Sed arduitas, de qua in præſenti loquimur, debet eſſe propriè talis, & non vis ſuperativa arduitatis, debet convenire Deo vt terminativè conſequibili, & non vt formaliter omnipotenti ad vincendam difficultatem, eſtque conditio obiectiva obiecti terminativi, ſed non ratio formalis motiva: Ergò ineptè accipitur pro eminentia boni, vt victrici, & remotiva impedimentorum, & difficultatum occurrentium.

13. Vndè aliter reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Potius provocaret,quam retardaret appetitum concupiſcibilis, nego: Appetitum iraſcibilis, concedo maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia concupiſcibilis,vt concupiſcibilis,ex ſe,ſolum reſpicit bonum, vt commodum, & conveniens ad fruendum eo, & cum arduitas afferat ſecùm laborem, & incommoditatem quandam appetenti, retardat appetitum eius: Attamen iraſcibilis reſpicit bonum, vt victorioſè comparandum, vndè ſpiritus magnanimi, & magnę iraſcibilis contemnunt bona facilia; & ardua, quo magis ardua ſunt pluris ęſtimant, & magis eorum vis appetitiva provocatur ab arduis, & difficilibus, quam à facilè aſſequibilibus; quia videlicet appetunt bonum, vt victorioſè comparandum, & vbi maior eſt victoria, magis provocatur hic appetitus, & non retardatur, niſi ex defectu virium, vel auxilij ad talem arduitatem ſuperandam: Importat ergò arduitas ſpecialem rationem bonitatis proportionatę ad provocandum appetitum iraſcibilis.

14. Alia,quę contra hanc explicationem arduitatis dici ſolent, regulariter deſumuntur ex Animabus Purgatorij in ordine ad ſuam gloriam, & ex gloria corporis in ordine ad Animam beatam, & ideò infrà diſſolventur, cum examinabimus: An in illis reperiatur ſpes ſuę glorię, & in beatis gloriæ ſui corporis.

EXPLICATVR POSSIBILITAS *requiſita in obiecto ſpei.*

15. CIRCA poſsibilitatem,quã debet eſſe poſsibile obiectum ſperatum, dico primo: *Illud debet eſſe poſsibile practicè, & non ſufficit, quod ſit poſsibile purè ſpeculativè.* Pro cuius intelligentia prius explicanda eſt diſtinctio poſsibilitatis practicę, & ſpeculativę; licèt enim hac diſtinctione vtantur plurique AA. in præſenti materia frequentiſsimè, vix invenietur, qui eam explicaverit, vt oportet: Igitur poſsibilitatem ſpeculativam eam dico, quę non habet vim movendi, aut alliciendi vo-

luntatem, vt conetur ad aſſecutionem obiecti poſsibilis: Practicam verò illam cenſeo, quæ hic, & nunc movet, & alicit voluntatem ad aſſecutionem obiecti: Ex quo rurſus ſequitur poſsibilitatem practicam debere eſſe cognitam ex parte obiecti, & non ſufficere, quod ſit exercita ex parte actus; & ratio eſt, nam ſolum poteſt movere, & alicere voluntatem id, quod cognoſcitur ex parte obiecti; voluntas enim non movetur ab incognito: Sed poſsibilitas practica eſt ea, quę movet, & alicit voluntatem: Ergò debet præcognoſci ex parte obiecti. Rurſus ſequitur eandem poſsibilitatem poſſe eſſe ſpeculativam reſpectu vnius, & practicam reſpectu alterius: Primo: Nam ſi ab vno ſit cognita ex parte obiecti, ab altero incognita, reſpectu illam cognoſcentis poteſt eſſe practica, eum movendo, & aliciendo, vt conetur ad conſecutionem obiecti poſsibilis; reſpectu verò illam non cognoſcentis, erit merè ſpeculativa, id eſt, infœcunda, & ſterilis, ſeù non habens vim movendi voluntatem. Secundo: Nam etiamſi ab vtroque ſit cognita, ſi vnus cognoſcat eam poſsibilitatem non habituram effectum; alius tamen exiſtimet ſaltèm eam poſsibilitatem obtenturam effectum, reſpectu iſtius iſta poſsibilitas erit practica; reſpectu verò illius merè ſpeculativa. Et ratio eſt: Nàm reſpectu illius, qui exiſtimat probabiliter poſsibilitatem illam obtenturam effectum, illa poſsibilitas eum movet, & alicit, vt conetur ad aſſecutionem obiecti ita poſsibilis: Reſpectu verò alterius cognoſcentis eam poſsibilitatem non habituram effectum, eum movere non poteſt, vt conetur ad aſſecutionem illius obiecti; nam videt fruſtrandum eſſe ſuum conatum, & nemo fruſtra conatur ad aliquid: Poteſt ergò eadem poſsibilitas eſſe practica reſpectu vnius, & ſpeculativa reſpectu alterius. Quo ſuppoſito.

16. Dicimus: *Quod obiectum aliquod, vt ſperari poſsit non ſufficit, quod ſit poſsibile purè ſpeculativè, ſed requiritur, quod ſit poſsibile practicè reſpectu ſubiecti ſperantis*: Et ratio eſt: Nam requiritur, quod ita ſit poſsibile, vt eius poſsibilitas ipſum aliciat, & moveat, vt conetur ad aſſecutionem talis obiecti, non fruſtra, ſed cum ſpe illud aſſequendi: Sed hæc eſt poſsibilitas practica, & non ſpeculativa: Ergò ad ſperandum aliquod obiectum requiritur poſsibilitas practica, & non ſufficit purè ſpeculativa. Sed de hoc infrà redibit ſermo.

EXPLICATUR FUTURITIO requiſita in obiecto ſpei.

17. DENIQUE circa futuritionem obiecti ſpei, dico primo: *Obiectum ſperandum non debet eſſe futurum re ipſa, & omnino infallibiliter reſpectu ſperantis*. Probatur: Nam reprobis non eſt futura re ipſa, & omnino infallibiliter beatitudo, ſed potius re ipſa eſt illis defutura: Sed nihilominus de illa habent ſpem theologicam: Ergò obiectum ſpei theologicæ non petit eſſe futurum re ipſa, & omnino infallibiliter. Secundo: Nam ſpes ſecùm compatitur timorem amittendi, vel non conſequendi bonum ſperatum: Sed ſi eſſe deberet futurum re ipſa, & omnino infallibiliter, nullus poſſe eſſe timor de non conſecutione illius: Ergò non requiritur, quod re ipſa, & omnino infallibiliter ſit futurum.

18. Dico ſecundo: *Bonum ſperatum debet eſſe futurum ad minus futuritione probabili, attentis motivis cognitis ſperanti*. Probatur: Nam in primis debet eſſe aliqualiter ipſi futurum: Sed non futuritione omnino infallibili: Ergò ad minus futuritione probabili, attentis omnibus motivis ſibi notis. Et hoc pacto benè explicatur qualiter beatitudo ſit futura reprobis, vt eam ſperare poſsint; nam cum ipſi habeant eadem motiva, ac prædeſtinati, vt quorum beatitudo ſit ipſis futura probabiliter, ſicut prædeſtinatis, indè eſt quod habent ſufficientem futuritionem beatitudinis, vt illam ſperare poſsint. Quod habeant eadem motiva patet: Nam motiva, quę fundant futuritionem beatitudinis reſpectu prædeſtinatorum, non ſunt ipſa prædeſtinatio, aut decretum Dei occultum, ſed promiſsiones divinę nobis revelatæ in Sacra Scriptura, Paſsio Chriſti Domini, & merita ipſius pro cunctis hominibus, etiam ſi ſint maximi peccatores, & exempla divinę miſericordiæ, quibus conſtat Deum nemini denegare indulgentiam, & remiſsionem peccatorum, quantumvis magna commiſerit ſcelera: Sed hæc eadem motiva nota ſunt reprobis; de ſua autem reprobatione, aut prædeſtinatione occulta nihil omnino ſciunt, nec reprobi, nec prædeſtinati: Ergò eadem ſunt motiva, quę adſunt reprobis in ordine ad fundandam futuritionem beatitudinis, ac ea, quę adſunt prædeſtinatis.

19. Sed dices: Futurum probabile eſt quod in plurimum ita contingit: Sed vt in plurimum non contingit homines ſalvari, aut conſequi beatitudinem, cum iuxta verio-

rem

rem ſententiam; adhùc ex Fidelibus adultis, plures ſint, qui damnantur, quam qui ſalvantur, quod non obſcurè innuit illa Salvatoris ſententia: *Multi ſunt vocati, pauci verò electi*: Ergò beatitudo non eſt nobis adhùc probabiliter futura: Et tamen illam ſperamus: Ergò non requiritur quod obiectum ſperatum ſit nobis probabiliter futurum. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Plerumque non contingit homines ſalvari, quantum eſt ex parte divinę miſericordię, promiſsionum divinarum, Paſsionis, & meritorum Chriſti, & aliorum motivorum ex parte Dei, nego minorem: Quantum eſt ex parte fragilitatis noſtrę, & malitiæ ponentis obicem, concedo minorem, & nego conſequentiam in eodem ſenſu: Nam ſi re ipſa ita eſt, quod plures ſint Fideles, qui damnantur, quam qui ſalvantur, hoc non provenit ex motivis ſe tenentibus ex parte Dei, in quibus fundatur futuritio probabilis beatitudinis, ſed vnicè provenit ex fragilitate, vel malitia hominum, quę plurimum inclinat in damnationem; nihil autem obeſt, quod attentis motivis ex parte Dei ſit probabiliter nobis futura beatitudo, attentis autem motivis ex parte noſtra, ſit potius probabiliter nobis defutura. Imò hoc requiritur, vt ſpes noſtra mixta ſit timore amittendi beatitudinem: Sicut enim ſpes non eſt, niſi de bono futuro, ita timor non eſt, niſi de futuro malo: Ergò vt detur ſimul ſpes de aſſequenda beatitudine, & timor de illa amittenda, requiritur, tùm quod aſſecutio beatitudinis ſit futura, tùm quod etiam amiſsio beatitudinis, vt aliquatenus futura conſideretur: Hoc autem rectè componitur, ſi oculos conijciamus in diverſa motiva; nam conſideratis motivis ſe tenentibus ex parte Dei, & quantum eſt ex vi illorum, vt in plurimum homines ſalvarentur, raròque aliquis incurreret damnationem; vndè quantum eſt ex parte Dei, in quo ſperamus, valdè probabiliter eſt nobis futura beatitudo: Si autem conſiderentur motiva ex parte noſtræ fragilitatis, & malitiæ, quę fundant timorem amittendi ſalutem, etiam eſt probabiliter futura amiſſio illius; nam attentis his motivis, & ex vi illorum, licèt multi ſint vocati, pauci tamen ſunt electi.

20. Ex quo infertur non rectè explicari futuritionem requiſitam, & ſufficientem ad ſperandum, dicendo, quod bonum ſperatum debet eſſe infallibiliter futurum, vel ſub conditione finalis perſeverantiæ, vel ſub conditione conatus ex noſtra parte, id eſt, ſi perſeveraverimus vſque in finem, vel ſi quantum eſt ex parte noſtra faciamus quidquid poſſumos, & debemus; nam in primis ad ſperandam perſeverantiam finalem, quam à Deo ſperare debemus, non poteſt dici, quod ſufficiat futuritio ipſius ſub conditione, quod perſeveremus finaliter; nemo enim prudenter ſperaret perſeverantiam finalem, dicens: *Spero perſeverantiam, quia perſeverabo, ſi perſeveravero*; aliàs enim ęquè ſperare poſſet aſſequi gloriam corporis in ſtatu vię, vel aliud impoſſibile, dicens: *Quia illud aſſequar, ſi illud aſſecutus fuero*: Non ergò ſufficit ad ſperandam perſeverantiam, quod ipſa ſit futura ſub conditione ſui ipſius. Item: Nam qui deſperat de beatitudine aſſequenda, ſalva fide, non ideò deſperat, quia non conſideret vt futuram beatitudinem ſub conditione finalis perſeverantiæ; nam omnis Catholicus ſcit infallibiliter, ſeù credit, quod qui perſeveraverit vſque in finem ſalvus erit; ſed propterea deſperat, quia cenſet ſibi non futuram perſeverantiam finalem, ſeù finaliter ſe non perſeveraturum: Ergò non ſufficit ad ſperandum beatitudinem conſiderare illam, vt infallibiliter futuram ſub conditione finalis perſeverantiæ, ſed requiritur, quod ipſa finalis perſeverantia conſideretur etiam, vt futura.

21. Nec ſufficit, quod hæc ſit futura ſub conditione conatus noſtri; nam etiam opus eſt ad ſperandum, ſperare vt non defuturum conatum noſtrum; nam cum tota difficultas ad conſequendam beatitudinem conſiſtat in eo; quod faciamus quantum ex parte noſtra poſſumus, & debemus, & id ipſum obtinere non poſsimus, niſi in vi divini auxilij, indè eſt, quod etiam ſperare debemus à Deo auxiliante, & adiuvante ipſum conatum noſtrum requiſitum, & debitum ad perſeverandum: Sed ipſum conatum noſtrum ſperare non poſſumus, vt futurum ſub conditione ſui ipſius, quia videlicet hoc eſſet ſperare illum futurum, ſi futurus fuerit: Ergò non rectè explicatur futuritio requiſita ad ſperandum per futuritionem infallibilem ſub conditione conatus noſtri: Solum ergò rectè explicatur per futuritionem abſolutam, quantum eſt ex parte Dei, tùm beatitudinis, tùm perſeverantiæ finalis, tùm etiam conatus noſtri requiſiti ad obtinendam perſeverantiam finalem, & beatitudinem; quę futuritio fundatur in præparatione illa divinę omnipotentiæ, quam latè explicavi *Tractat. de Provident. quæſt. 18. num. 73.*

22. Hæc iam diù dictaveram; veruntamen adhùc ſatis non explicari cenſeo futuritionem exactam, & ſufficientem ex parte obiecti ſperati ſpei; nam futuritio iſta proba-

bilis, ſe ſola, fruſtrabilis eſt, & fallibiſis, & item cum iudicio de eo, quod quantum eſt ex parte Dei ſit ita probabiliter futura beatitudo, componitur iudicium de eo, quod ſit abſolutè defutura, vt quæſtione ſequenti oſtendam: Sed eo ipſo talis futuritio, ſolum probabilis, non poteſt ſe ſola ſufficere ad ſpem theologicam, quę debet eſſe certiſsima, & firmiſsima abſolutè, & quę ſtare nequit cum iudicio de eo, quod ſit abſolutè defutura beatitudo: Ergò.

23. Sed dices: Quænam ergò futuritio eſt, quæ ſufficit, & requiritur pro conditione obiectiva ex parte obiecti ſperandi? Reſpondeo hanc eſſe futuritionem abſolutam, & in re, reſpectivam tamen ad ſperantem, vt talem, hoc eſt, quod beatitudo ſit abſolutè, & in re futura conanti efficaciter ad ipſam, conatu ipſius ſpei proprio, ſeù minimè defutura ſperanti in Deo eius conſecutionem. Ratio huius aſſertionis eſt: Quia ea ſola futuritio ſufficit ex parte obiecti ſpei, quę propoſita voluntati ſatis eſt, vt voluntas firmiſsimè, & certiſsimè ſperet beatitudinem aſſequi: Sed futuritio purè probabilis ad hoc non ſufficit, nec purè conditionata, vt ſatis probatum manet, & amplius infrà conſtabit: Hæc autem futuritio abſoluta, licèt reſpectiva ad ſperantem, ſufficit; nam eo ipſo, quod ſperanti, vt ſperanti, proponatur vt abſolutè, & in re futura beatitudo, certiſsimè, & firmiſsimè, & infruſtrabiliter illam ſperare poteſt; nam ſperanti, vt ſperanti, deficere nequit: Ergò. Hanc ſententiam amplius confirmabo, & explicabo quæſtione ſequenti.

24. Dico vltimo: *Obiectum ſpei debet eſſe realiter futurum ex parte durationis, pro qua ſperatur conſequendum, & non ſufficit futuritio impropria, & ſolius intelligentię, pro priori ſigno eiuſdem durationis.* Hoc aſſertum ſtatuo propter aliquos, qui cenſent, ad ſperandum obiectum, ſatis eſſe, quod pro ſigno actus primi non intelligatur poſſeſsio eius, ſeù, quod præſcindatur ab illa, & non requiri carentiam realem poſſeſsionis, vel obiecti ſperati pro toto inſtanti, ſed poſſe in eodem inſtanti, in quo obiectum ſperatur, licèt pro poſteriori ſigno, poſsideri quod ſperatur, ſeù dari poſſeſsionem ſperatam. Vndè hi AA. componunt in eodem inſtanti reali ſpem beatitudinis pro priori, & ipſam beatitudinem poſſeſſam pro poſteriori: Veruntamen aſſertum probatur, primo ex communi omnium intelligentia; nàm omnes Theologi pro comperto ſupponunt, quod ſpes eſt de bono futuro, hoc eſt de bono in poſterum aſſequendo, ſeù pro duratione futura habendo; nullus enim ſperat, niſi de futuro habere quod ſperat, nec eſt intelligibilis alius modus ſperandi: Sed ſignum poſterius, nec eſt propriè futurum; non enim datur vera futuritio inter ſigna ipſa, ſed inter durationes reales; nec quod in illo exiſtit, aut poſsidetur, dicitur propriè futurum, ſed realiter præſens; nec ſperatur de futuro, ſeù in poſterum poſsidendum: Ergò, ex communi intelligentia, obiectum ſpei debet conſiderari vt futurum pro duratione verè, & realiter futura, & poſteriori, & non ſolum pro poſteriori ſigno.

25. Secundo: Quia quidquid ſit, an Deus poſsit in eodem inſtanti, quo bonum ſperatur, dare ſperanti poſſeſsionem ipſius pro poſteriori, hæc tamen poſſeſsio pro illo inſtanti eſſet apertè præter ſpem illius; ſi quidem antequam ſperabat, tale bonum poſsideret, ſperabat enim de futuro, & poſsideret de pręſenti: Ergò obiectum ſpei ex parte obiecti eſſentialiter importat futuritionem realem ex parte durationis, pro qua ſperatur, & non ſolam poſterioritatem ſigni pro eadem duratione. Tertio: Quia nemo ſperare poteſt, niſi illud, quod ſibi practicè proponitur vt realiter non poſſeſſum: Sed implicat pro eodem inſtanti proponi practicè vt non poſſeſſum, & cognoſci vt realiter poſſeſſum; quia tales cognitiones ſibi contradicunt: Ergò obiectum ſpei debet eſſe, quantum ad ſperantem, realiter non poſſeſſum, non ſolum pro priori ſigno, ſed realiter, & pro toto inſtanti reali, ita vt non poſsit in eodem inſtanti cognoſcibiliter poſsideri. Dixi *cognoſcibiliter*; quia ſi poſſeſſio eſſet materialis, & ignota, nihil obeſſet, v. g. ſi quis ſperaret pecuniam ab alio, quam ipſo ignorante, iam in burſa poſsideret. Sed de hoc infrà redibit ſermo.

QUÆSTIO VI.

Quænam cognitio requiratur ad regulandum actum ſpei theologicæ?

1. SUPPONO in primis, ad regulandam ſpem non requiri certam cognitionem fidei de abſoluta futuritione beatitudinis: Tùm, quia huiuſmodi cognitio, ſeù certitudo nemini, citrà ſpeciale privilegium, conceditur, vt definit *Concil. Trident. Seſſ. 6. Can.* 10. Tùm, quia reprobi habent actum ſpei theologicę de ſua beatitudine, & tamen non ſunt certi per fidem ſe illam aſſecuturos abſolutè: Ergò prędicta cognitio fidei non requiritur. Suppono

ſe

ſecundo, requiri cognitionem fidei, vi cuius ſperaturus credat firmiter revelationes Dei promiſſorias, ſeù beatitudinem eſſe hominibus in generali promiſſam, & ſimul omnia ſubſidia, & auxilia ad illam aſſequendam. Ratio eſt: Quia fides iuxta Apoſtol. *eſt ſperandarum ſubſtantia rerum*, id eſt, fundamentum, & radix ſperandi: Sed non alia via, niſi in quantum docet, res ſperandas eſſe à Deo promiſſas: Ergò de hoc requiritur fides ad ſperandum, tanquam fundamentum, & radix ſperandi: Tùm, quia ſpes eſt certa de bono ſperato, & hanc certitudinem participat à fide, vt infrà videbimus, & eſt communis ſententia Theologorum: Sed eam non participat à fide aſſertorum; quia hæc non ſunt de rebus ſperandis, vt talibus, ſed de myſterijs ſpeculabilibus, vt in ſe veris: Ergò ſolum illam participare poteſt à fide promiſsionum: Ergò hæc requiruntur.

2. Sed dices primo: Plura bona ſperamus à Deo, quę nobis non ſunt promiſſa: Ergò. Probatur antecedens: Quia ſperamus veram contritionem, amorem Dei, perſeverantiam finalem, & auxilia ad hæc neceſſaria: Et tamen hæc non ſunt nobis omnibus promiſſa, nec de tali promiſsione fidem habemus: Ergò. Reſpondeo, ea omnia eſſe nobis omnibus, & cuilibet ea procuranti, poſtulanti, & conanti, promiſſa, iuxta illud: *Quærite, & invenietis, petite, & accipietis, pulſate, & aperietur vobis*, & alia plura, quę in Scripturis Sacris inveniuntur paſsim.

3. Nec obſtat, ſi dicas cum Ripalda, cuius eſt obiectio, quod poſſumus à Deo auxilium ſperare, ante quam oremus, aut pulſemus: Sed tunc non intelligitur illud nobis promiſſum: Ergò. Reſpondeo enim, poſſe nos ſperare antequam oremus, ſed non antequã conemur, & proponamus orare, & procurare ea, quæ ſperamus; nam ipſe actus ſpei eſt per ſe ipſum iſte conatus, vndè licèt ſine oratione, vel ante orationem, quis ſperet conſequi bonum, non tamen ſperat conſequi illud, ſine oratione, vel ante orationem, & procurationem illius; ſicut quamvis quis ante merita, & ſine meritis, ſperet, non tamen ſperat conſequi beatitudinem ſine meritis, & ante merita, quia ipſe actus ſpei eſt conatus, & propoſitum adhibendi merita, & alia, quæ ex parte ſua ſunt ad bonum ſperatum conſequendum.

4. Nec dicas ſecundo: Sæpè nos orare, & procurare bona, quæ ſperamus, & tamen ea non aſſequi: Ergò ea non ſunt nobis repromiſſa, adhùc nobis orantibus, & procurantibus ea. Reſpondeo enim, quod, vel non procuramus, & oramus pro eis, prout oportet, iuxta illud: *Petitis, & non accipitis, eo quod malè petatis*; & ſic non ſunt nobis promiſſa, niſi benè petentibus, & prout oportet; vel ſi ſic petimus, & non accipimus ea, non erunt neceſſaria, nec per ſe conducentia ad ſalutem, & ſic nec erunt abſolutè à nobis ſperata, ſpe theologica; quia ſpes theologica ſolum eſt primariò de ſalute aſſequenda, & ſecundariò, & per ſe de requiſitis ad ſalutem; vndè quando ſperat aliquid particulare, quod de fide non ſit requiſitum ad ſalutem, ſolum illud ſperat ſub tacita conditione, quod illud ſit neceſſarium ad ſalutem, vel per ſe conducens ad illam, iuxta Dei diſpoſitionem, aliter enim non erit ſpes theologica.

5. Nec dicas tertio, ſatis eſſe ad certificandam, & firmandam ſpem, Dei miſericordiam, & bonitatem, vi cuius inclinat ad bona nobis communicanda; nam hæc fundant futuritionem probabilem. Reſpondeo enim miſericordiam, & bonitatem Dei explicari per liberales promiſsiones, & ſic explicatam fundare futuritionem bonorum promiſſorum ſufficientem ad ea ſperanda ſpe theologica; cæterum vt non explicatam per promiſsiones talem futuritionem non fundare: Tum, quia ea inclinatio ad benefaciendum eſt cum ſumma indifferentia, & libertate, cum qua extitit per ęternitatem à parte anteà, antequam mundum crearet, nihil benefaciendo abſque vlla ſui violentia: Tùm, quia non determinat bona communicanda, & ſic nullius fundat futuritionem determinatam.

6. Nec dicas quarto: Quod indè ſequeretur, nullum poſſe ſperare certum gradum beatitudinis, aut gratiæ; quia nulli promiſſus eſt certus gradus gratiæ, aut glorię: Sed hoc videtur falſum: Quia quiſque poteſt ſperare maiorem; & maiorem gradum gratiæ, & gloriæ: Ergò. Et confirmari poteſt: Nam nec poſſet quis ſperare auxilium ad ieiunandum, aut ad alia opera ſupererogationis; quia ad hæc non eſt facta promiſsio certa: Sed hoc eſt falſum: Ergò. Et idem argumentum poteſt fieri de bonis temporalibus, quę non ſunt nobis certò promiſſa. Reſpondeo tamen, nullum poſſe ſpe theologica ſperare cum reſtrictione, & limitatione certum gradum beatitudinis abſolutè, & ſine tacita conditione, & ſubordinatione ad voluntatem divinam, quia hoc eſſet imprudenter, & temere ſperare, poteſt tamen ſperare maiorem, & maiorem gloriam ſub tacita conditione, ſi Deo placuerit, & cum ſubordinatione ad voluntatem divinam; & ſimiliter poſſe etiam quemlibet ſperare bona temporalia, & particularia, vt conducentia ad bea-

beatitudinem aſſequendam, in eo gradu, qui Deo placuerit, iuxta ipſius providentiam; quo pacto ſpes non nititur auxilio non promiſſo; quia Deus certò omnibus promittit auxilium ad procuranda, & aſſequenda omnia ea, quę ſecundum ordinem ſuę providentię, conducunt ad finem beatitudinis.

7. Suppono tertio: Cognitionem proximè regulantem actum ſpei debere eſſe ſupernaturalem. Quod iiſdem rationibus probandum venit, quibus id probavimus de cognitione proximè regulativa actus fidei, & pię affectionis, *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 10. num. 17*. Nam ſicut cognitio proximè regulativa actus fidei, & pię affectionis, proximè movet ad tales actus, qui ſunt ſupernaturales, & nequit cognitio merè naturalis movere proximè ad actum ſupernaturalem; ita ſimiliter cognitio proximè regulans actum ſpei; quia etiam actus ſpei eſt eſſentialiter ſupernaturalis. Ex quo ſuppono quarto, cognitionem proximè regulativam actus ſpei non poſſe eſſe falſam, nec poſitivè fallibilem, aut poſitivè ſuaſivam aſſenſus falſi, quia hæc prædicata eſſentialiter repugnant cognitioni ſupernaturali.

8. His ergò ſuppoſitis, dubitatur: An talis cognitio proximè regulativa ſpei debeat eſſe iudicium, an apprehenſio, an debeat eſſe ſolum de poſſibilitate, an de futuritione conditionata, an de abſoluta obiecti ſperandi, an de futuritione probabili, an de futuritione infallibili, an ſufficiat iudicium reflexum de prudenti ſperabilitate obiecti? Ad quę, vt reſpondeam, ex dictis in *Tractat. de Fide, Diſput. 5. quæſt. 10.* aliqua aſſerta breviter ſubiungam, reliqua ibi videnda; quia ex ibi dictis, facilè in præſenti poteſt quiſque diſcurrere.

ALIQVA ASSERTA.

9. DICO primo: *Cognitio puræ poſſibilitatis boni ſperandi, non eſt ſufficiens ad regulandam proximè ſpem.* Hoc aſſertum probant aliqui ex eo, quod ſpes affert ſecum gaudium de bono ſperato, iuxta illud: *Spe gaudentes.* Cognitio verò de bono merè poſſibili tale gaudium habere nequit. Sed hæc ratio non vrget: Quia gaudium illud conſequitur ad actum ſpei, non verò ad cognitionem regulantem ex parte actus primi, vndè illa non debet generare tale gaudium, ac proindè ex hoc capite non probatur, quod debeat eſſe de bono futuro, aliàs illa per ſe generaret gaudium de illo ante actum ſpei, quod nemo dicet. Vndè hac relicta ratione, probatur primò: Quia cognitio proximè regulativa ſpei debet proponere voluntati obiectum, vt eſt obiectum ipſius ſpei: Sed obiectum bonum, vt merè poſſibile, non eſt obiectum proprium ſpei: Tùm, quia obiectum ſpei ab omnibus ponitur, quod ſit bonum poſſibile futurum, non autem merè poſſibile: Tùm, quia nemo ſperat bonum, vt purè poſſibile, ſed vt futurum, vel conſequendum re ipſa: Ergò. Secundo: Quia ſtat obiectum eſſe poſſibile, & vt tale proponi, quin voluntas poſſit illud prudenter ſperare: Ergò non ſufficit cognitio purè poſſibilitatis ad regulandum actum ſpei. Probatur antecedens: Quia ſtat obiectum eſſe poſſibile, & vt poſſibile proponi, & nihilominus eſſe, & proponi, vt defuturum; quia poſſibilitas ex ſe eſt indifferens ad futuritionem, & defuturitionem, & cum vtraque coniungibilis: Sed ſi proponatur, vt defuturum, voluntas non poteſt illud prudenter ſperare; quia nemo prudenter ſperat, quod ſibi defuturum cognoſcit: Ergò ſtat obiectum eſſe, & proponi, vt poſſibile, quin voluntas poſſit illud prudenter ſperare.

10. Reſpondebis primo: Non ſufficere ad ſpem iudicium de poſſibilitate boni, ſe ſolo, ſufficere tamen cum carentia iudicij de non futuritione; nam eo ipſo, quod ex parte actus primi ponatur cognitio repræſentans obiectum, vt poſſibile, & carentia iudicij de non futuritione, datur quidquid requiritur, vt voluntas poſſit illud prudenter ſperare. Sed contra: Quia licèt detur carentia talis iudicij, ſi ſemèl obiectum ſolum repræſentetur vt poſſibile, ſolum repræſentatur, vt indifferens ad futuritionem, vel defuturitionem: Sed obiectum, vt ſic indifferens, non poteſt prudenter ſperari: Ergò cognitio de ſola poſſibilitate, licèt adiuncta cum carentia de non futuritione, non ſufficit ad ſperandum prudenter obiectum. Maior patet: Quia poſſibile, præciſè vt poſſibile, eſt indifferens, vt ſit futurum, vel defuturum: Ergò ſi purè repræſentetur vt poſſibile, purè repræſentatur vt indifferens ad futuritionem, vel defuturitionem, & hoc, quamvis ſupponatur carentia iudicij de non futuritione; quia hæc ad ſummum poteſt facere, quod non repræſentetur determinatè, vt non futurum, non verò tollit, quod repræſentetur cum indifferentia obiectiva, vt ſit, vel non ſit futurum. Minor etiam non minus patet: Quia nemo prudenter ſuam ſpem collocat in obiecto, de quo ſolum habetur indifferentia, vt eveniat, vel non eveniat futurum.

11. Confirmatur: Quia licèt forſan poſſit quis prudenter ſperare bonum aliquod,

quod, quod prævidet indifferens, vt eveniat, vel non eveniat, ſpe humana, & incerta, vt cum quis in aliqua humana negotiatione ſperat per fortunam, & incertitudinem; tamen ſpe certiſſima, & firmiſsima ſperari nequid quod ſolum proponitur cum indifferentia, vt eveniat, vel non eveniat, vt per ſe patet: Sed ſpes theologica eſt ſpes certiſsima, & firmiſsima: Ergò per illam ſperari nequit bonum, quod ſolum proponitur cum prædicta indifferentia: Ergò nec bonum, quod ſolum proponitur, vt purè poſsibile.

12. Reſpondebis ſecundo: Ex hoc ad ſummum probari, quod non ſufficiat cognitio boni, vt purè poſsibilis ſpeculativè, & ex terminis, non autem, quod non ſufficiat cognitio bonum proponens, vt practicè poſsibile, id eſt, vt conſequibile cum effectu, attentis omnibus circunſtantijs hic, & nunc occurrentibus. Sed contra eſt primo: Quia vel, dum ſic conſideratur vt poſsibile, conſideratur cum indifferentia vt eveniat, vel non eveniat, vel cum determinatione vt eveniat? Si conſideretur cum tali indifferẽtia, reddit argumentũ factum; quia nemo certo, & firmiſsimè ſperat, quod conſiderat indifferens, vt eveniat, vel non eveniat: Ergò quamvis bonum conſideretur vt practicè poſsibile, ſi prout ſic eſt indifferens vt eveniat, vel non eveniat, nequit terminare ſpem, præſertim theologicam, quę certiſsima, & firmiſsima eſt, vt quæſtione ſequenti videbimus. Si verò non conſideretur cum tali indifferentia, ſed cum aliqua determinatione vt eveniat potius, quam non: Ergò non conſideratur vt purè poſsibile, ſed aliqualiter futurum, quia purè poſsibile vt tale, nullam importat determinationem, ſed omnimodam indifferentiam vt eveniat, vel non; quod autem importat determinationem ad eventum iam eſt futurum, & non purè poſsibile: Ergò vel cognitio proponens obiectum vt practicè poſsibile non proponit illud vt purè poſsibile, ſed vt futurum, vel ſi proponit illud vt purè poſsibile, non ſufficit ad ſperandum, & habemus intentum.

13. Contra ſecundo: Quia bonum ſperabile non ſolum pendet in ſua conſecutione ab ipſo ſperante, ſed ab alio, in cuius auxilio ſperatur, vel à quo ſperatur, vt infrà conſtabit, & ſatis ex dictis conſtat: Sed eo ipſo non poteſt conſiderari, nec proponi vt practicè poſsibile, & conſequibile cum effectu, niſi aliqualiter proponatur vt futurum ex parte alterius, à quo dependet: Ergò ſi per ſe requiritur, quod proponatur vt practicè poſsibile, & conſequibile cum effectu, requiritur quod proponatur vt futurum ex parte alterius, & conſequenter non ſufficiet pura poſsibilitas cognita. Probo minorem: Quia ſi ex parte alterius nullo modo proponatur vt futurum, ſed ſolum vt purè poſsibile, non poteſt ex hoc proponi vt practicè poſsibile, & conſequibile cum effectu, ſaltèm vt certò conſequibile cum effectu, prout requiritur ad ſpem certam, & firmam; ex eo enim, quod aliquis poſsit mihi conferre mille auros, ſi nullum indicium, aut principium habeo, vt mihi illos collaturus ſit, magis quam negaturus, minimè poſſum illos certò ab illo ſperare, aut mihi eos proponere vt practicè, & certò ab eo conſequibiles, aut impetrabiles cum effectu: Ergò.

14. Dico ſecundo: *Nec ſufficit cognitio, aut indicium deſuturitione purè conditionatæ ex parte Dei, ſub conditione nempè noſtri conatus, & perſeverãtiæ finalis.* Ita communiter Thomiſtę contra Ieſuitas; & probatur: Nam in præſenti loquimur de ſpe theologica, qua ſperamus, innitendo auxilio divino, conſequi abſolutè beatitudinem: Sed ad hanc ſpem non ſufficit, quod beatitudo proponatur ſolum vt conditionatè futura ſub prædicta conditione: Ergò. Probo minorem: Quia ſi ſolum proponatur vt futura ſub prædicta conditione, talis conditio noſtri conatus, aut perſeverantię remanet inſperabilis ſpe theologica, adhùc ſecundariò, & omnino extra obiectum ſpei, ſeù extra ſpheram obiectivam ipſius: Sed hoc eſt abſurdum: Tùm, quia aliàs ſolum ſperaremus conſequi beatitudinem dependenter ab aliqua conditione non ſperata, quod eſſet ſperare purè conditionatè: Tùm, quia ſperare non poſſemus in vi auxilij divini vincere difficultatem imminentem in perſeverando, & cooperando ex noſtra parte; quod quis dicat? Ergò. Sequela probatur: Quia per futuritionem purè conditionatam non redditur vllo modo futura conditio, ſed remanet purè poſsibilis, aut impoſsibilis, prout ipſa ex ſe fuerit: Sed eo ipſo, quod remaneat nullo modo futura, ſed purè poſsibilis, aut impoſsibilis, remanet extra obiectum adæquatum ſpei, ſeù non ſperabilis ſpe theologica; quia, vt oſtenſum manet, bonum non eſt ſperabile, niſi proponatur vt aliqualiter futurum: Ergò.

15. Confirmatur: Quia negari nequit, quod poſſumus ſperare ſpe theologica perſeverantiam finalem, & conatum, cooperationemque noſtram neceſſariam ad beatitudinem conſequendam; quia hæc ſunt dona Dei, qui voluit eſſe noſtra merita, quę ſunt ipſius dona, vt loquitur Aug. ſuntque dona neceſſaria ad ſalutem, & beatitudinem aſſequendam.

Cer-

Certum autem eſt, & à nemine negatum, quod poſſumus ſperare ſpe theologica omnia dona divinę gratię, quę ſunt neceſſaria ad ſalutem, quando ea deſiriunt: Non ergò negari poteſt, quod poſsimus ſperare ſpe theologica ipſum noſtrum conatum, & cooperationem: Sed vt poſsimus proximè ſperare bonum aliquod, debet illud proponi vt futurum: Ergò ipſa noſtra cooperatio, & conatus debet proponi vt futurus, ante ſpem illius. Rogo ergò, vel proponitur vt futura abſolutè, vel conditionatè? Si abſolutè: Ergò etiam beatitudo proponi poteſt vt futura abſolutè; quia, dato, quod proponatur futura ſub conditione, ſi conditio proponitur vt abſolutè futura, iam ipſa beatitudo manet vt abſolutè futura: Si verò noſtra cooperatio, & conatus proponitur vt conditionatè ſolum futurus; rogo, ſub qua conditione? quia non eſt alia conditio, niſi ipſe conatus, & cooperatio: Dicere autem, quod proponitur vt futurus, ſub conditione ſui ipſius, minimè ſufficiet vt ſit obiectum ſpei, vt per ſe patet: Nam quis ſperat bonum, quia erit, ſi fuerit? quia illud aſſequetur, ſi aſſequatur? V. g. quis ſperat, quod perſeverabit, aut cooperabitur, ſi cooperetur, aut perſeveret? Sequitur ergò non ſufficere quod obiectum ſpei proponatur vt futurum præcisè ſub conditione.

16. Dices, id verum eſſe, quando conditio non eſt in poteſtate libera ſperantis, ſecùs ſi ſit in ſua libera poteſtate: Quia eo ipſo, quod conditio proprię cooperationis ſit in ſua libera poteſtate, poteſt ſperare abſolutè beatitudinem futuram ſub tali conditione; quia eſt in ſua poteſtate illam facere abſolutè futuram, purificando conditionem. Sed contra eſt: Quia reddit argumentum factum; ſi quidem ſaltèm ſperare non poterit propriam cooperationem, ſeù conditionem; quia hæc nullo modo proponitur vt futura, niſi ſub conditione ſui ipſius; quod non ſufficit ad illam ſperandam: Sed opus eſt, quod poſsit eam ſperare ſpe theologica, vt oſtenſum manet: Ergò.

17. Dices: Quod vt quis poſsit ſperare propriam cooperationem, non requiritur, quod proponatur vt futura, ſed ſatis eſt, quod proponatur vt poſsibilis; quia ſolum requiritur, quod obiectum ſpei proponatur vt futurum, quando illud dependet ex alterius arbitrio, non verò, quando eſt in propria poteſtate, vt eſt libera cooperatio. Sed contra: Quia quamvis libera cooperatio ſit in propria poteſtate, non tamen ſine dependentia, & ſubordinatione ad omnipotentiam, & libertatem divinam; ſi quidem voluntas creata, in cooperando gratię, dependet, & ſubordinatur Deo liberè præoperante, & dante voluntati ipſam ſuam cooperationem, nequit enim voluntas cooperari, niſi accipiendo à Deo liberè, & gratuito operante ipſam ſuam cooperationem; quid enim habet, quod non accepetit? Sed per te, quando obiectum pendet ex alterius libera poteſtate, debet proponi vt futurum, vt poſsit ſperari: Ergò vt quis poſſit ſperare ſuam cooperationem, debet illam ſibi proponere vt futuram.

18. Secundo probatur aſſertum: Quia cognitio boni vt purè conditionatè futuri, non aſſecurat ſufficienter ſperantem deſſutura conſecutione boni: Ergò non ſufficit ad regulandam ſpem certam, & firmam. Probatur antecedens: Quia ſi conditio manet dubia, & contingens, putèque poſsibilis: Ergò de illius poſitione nulla erit ſecuritas, nec certitudo: Ergò nec de conſecutione boni ab ea dependentis; ſiquidem quotics manet dubia, & contingens conditio, à qua neceſſario pendet conſecutio finis, ęquè dubia, & contingens manebit conſecutio finis.

19. Dices, ſufficienter aſſecurare de conſecutione finis, quando conditio manet in libera poteſtate ſperantis; nam de quo poteſt quis eſſe magis ſecurus, quam de eo, quod habet in ſua libera poteſtate? Sed contra: Nam ex eo, quod ſit in libera poteſtate ſperantis, minimè firmari, aut aſſecurari poteſt: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens, primo: Quia ſi ex hoc poſſet firmari, ſeù firmiter ſperare conſecutionem finis, poſſet firmiter, & certo ſperare in ſua libera poteſtate conſecutionem finis, ita vt motivum firmiter, & certo eam ſperandi eſſet ſua libera poteſtas, ſeù liberum arbitrium: Sed hoc omnino repugnat ſpei theologicę, imò & virtuoſę; quia collocare ſuam ſpem de ſalute aſſequenda in ſuo libero arbitrio potius eſt vitium præſumptionis, quam virtus ſpei: Ergò ex eo, quod conditio, à qua dependet ſalus, ſit in ſua libera poteſtate, minimè firmari, aut aſſecurari poteſt de conſecutione illius. Confirmatur: Motivum formidandi de conſecutione ſalutis, non poteſt eſſe motivum firmans, & aſſecurans de conſecutione illius, vt per ſe patet: Sed quod conditio neceſſaria ad ſalutem pendeat à libera poteſtate eſt motivum prudenter formidandi de conſecutione ſalutis; ex eo enim, quod quis videt flexibilitatem, & inconſtantiam ſuę liberę poteſtatis, in cuius poteſtate, & à qua dependet conſecutio ſalutis, prudenter formidat, & cautè timet, ne forſan illam amittat: Ergò ex eo, quod prædicta conditio ſit in propria poteſtate

libera, non poteſt quis aſſecurari, nec firmari per ſpem de conſecutione ſalutis.

20. Explicatur: Quamvis aliquis ſciat eſſe in ſua libera poteſtate inter tentationes, & pericula huius vitę perſeverare, & ſalutem conſequi; quia ſi non eſſet in ſua libera poteſtate, minimè peccaret, licèt cederet, & ſeccumberet, & conſequenter, nec amitteret gratiam, nec ſalutem; tamen poteſt prudenter formidare, ne inter tot pericula, & tentationes ſeccumbat, & ſalutem amittat, eo, quod videt propriam liberam poteſtatem flexibilem, inconſtantem, & facilè vincibilem: Indiget ergò contra talem formidinem, ne deijciatur animus, firmari per ſpem theologicam: Ex quo ergò firmabitur? Nunquid ex eo, quod propria cooperatio, ex qua pendet ſalus, eſt poſſibilis; ſeù ex eo, quod manet poſita in ſua libera poteſtate? Abſit; nam de ſua libera poteſtate diffidebat prudenter, de illaque formidabat: Ergò ex illa minimè firmari poteſt.

21. Tertio probant alij aſſertum: Quia ſtat iudicium de futuritione conditionata ſalutis ſub conditione noſtrę liberę cooperationis, abſque poteſtate libera ſperandi: Ergò non ſufficit tale iudicium ad ſperandum. Probatur antecedens: Quia cum tali iudicio de futuritione conditionata, componitur iudicium de defuturitione abſoluta ſalutis; nam hæc duo iudicia nullam dicunt oppoſitionem: Salvabor, ſi cooperaberim gratię: Non ſalvabor, quia non cooperabor gratię: Sed cum hoc ſecundo iudicio, non datur poteſtas proxima ſperandi; nam qui prævidet ſe non cooperaturum gratię, & conſequenter non ſalvandum, minimè ſperare poteſt quod ſalvabitur: Ergò ſtat iudicium de futuritione conditionata ſalutis, abſque poteſtate proxima ſperandi.

22. Sed hæc probatio videtur committere circulum; nam indè poſteà probatur cum revelatione abſoluta damnationis, ſeù cum notitia de damnatione abſolutè futura, non componi poteſtatem proximam ſperandi; quia cum tali notitia, ſeù iudicio de damnatione abſolutè futura, non ſtat iudicium de futuritione abſoluta ſalutis, requiſitum ad ſperandum, licèt ſtet iudicium de futuritione conditionata; quia hoc non ſufficit: Ergò probare nunc nō ſufficere iudicium de futuritione conditionata, quia hoc non excludit iudicium de futuritione abſoluta, cum quo nequit ſtare poteſtas proxima ad ſperandum, eſt probare aſſertum præſens ex aſſerto poſtcà ſtatuendo, cum tamen aſſertum poſteà ſtatuendum probandum ſit per aſſertum præſens; hoc autem videtur clara petitio principij, & circulus manifeſtus.

23. Veruntamen, licèt hoc ita ſit contra AA. qui conantur conciliare poteſtatem proximam ſperandi cum iudicio abſoluto de non futuritione ſalutis, etiam pro priori habitò; tamen non omnes in hac parte contrarij id conantur: Nam Suarez, & alij plures, qui in præſenti contendunt ſatis eſſe iudicium conditionatum de futuritione ſalutis, nihilominus in altera controverſia tenent, cum iudicio abſoluto de non futuritione ſalutis, non poſſe conciliari poteſtatem proximam ſperandi. Contra hos igitur vim habet præfatum argumentum: Quia per vos cum iudicio de futuritione abſoluta ſalutis, ſaltem pro priori habito, non poteſt conciliari poteſtas proxima ſperandi: Sed cum illò compatitur iudicium de futuritione conditionata ſalutis, ſub conditione noſtrę cooperationis: Ergò non ſufficit ad poteſtatem proximam ſperandi, ſed vlterius requiritur iudicium de futuritione abſoluta.

24. Dicunt, non ſufficere illud, nec requiri iſtud, ſed requiri vltra illud carentiam iudicij de abſoluta de futuritione ſalutis, ſufficereque ad poteſtatem proximam ſperandi iudicium de futuritione conditionata, cum carentia iudicij de abſoluta de futuritione ſalutis, & quia hæc carentia deficit in habente tale iudicium; ideò in eo non compatitur poteſtas proxima ſperandi. Sed contra eſt: Quia proptercà requireretur ex parte poteſtatis ad ſperādum carentia iudicij de non futuritione abſoluta ſalutis, quia tale iudicium excluderet poteſtatem proximam ſperandi, aut aliquod eius conſtitutivum; non enim alio titulo requiri poteſt: Sed ſi ad ſperandum ſufficit cognitio de futuritione conditionata ſalutis, & non requiritur de futuritione abſoluta per iudicium de abſoluta de futuritione ſalutis non aufertur vllum conſtitutivum poteſtatis ad ſperandum; quia nō aufertur iudicium de futuritione conditionata, quod eſt conſtitutivum, ſolumque aufertur iudiciū de futuritione abſoluta, quod per ſe non eſt conſtitutivum: Ergò non requiritur carentia talis iudicij, vt conſtituat poteſtatem.

25. Dices requiri carentiam talis iudicij, quia tale iudicium aufert ſui carentiam, quę eſt conſtitutivum poteſtatis ſperandi, licèt non auferat aliud conſtitutivum libertatis. Sed contra: Quia hic inquirimus rationem, cur talis carentia neceſſariò conſtituat poteſtatem ſperandi? Cum autem carentiæ ex ſe ſint nihil, ratio poſitiva cur talis carentia, potius, quam alia conſtituat talem poteſtatem debet ſumi ex poſitivo iudicio, cuius eſt carentia; quia nempè illud ſit deſtructivum po-

teſtatis ſperandi. Dicere autem, quod deſtruit poteſtatem ſperandi, quia deſtruit ſui carentiam, eſt ratio ridicula, quia etiam ipſum iudicium de futuritione conditionata deſtruit ſui carentiam, & nihil eſt in rerum natura, quod non excludat ſui carentiam; vndè ſi ex hoc præcisè auferret poteſtatem ſperandi, quidquid eſt in rerum natura auferret poteſtatẽ ſperandi, & carentia cuiuslibet rei conſtitueret illam. Quod quis non rideat?

26. Dices tale iudicium auferre libertatem ſperandi, non præcisè quia aufert ſui carentiam, ſed quia ſui carentia eſt conſtitutiva libertatis ſperandi. Sed contra: Quia huius rationem inquirendam aſſumpſimus: Ergò tandem reſpondes idem per idem, ſeù quod eſt conſtitutiva libertatis ſperandi, quia eſt illius conſtitutiva, ſeù quia eſt carentia iudicij, quod aufert libertatem, quia aufert ſui carentiam, & quia hæc carentia eſt conſtitutiva libertatis. Pari autem ratione poſſem ego dicere quod carentia cognitionis formicę conſtituit libertatem ſperandi. Si autem interroges cur? Dicam; quia cognitio formicę aufert libertatem ſperandi. Si autem rurſus mireris, & dicas: Vndè cognitio formicę aufert libertatem ſperandi? Dicam: Quia aufert ſui carentiam, quam iam dixi eſſe conſtitutivam libertatis. Si autem dicas huius vltimi rationem eſſe exhibendam, id ipſum ego dico de carentia iudicij de non futuritione abſoluta ſalutis. Vndè ſic vrgeo: Per te iudiciũ de abſoluta de futuritione ſalutis aufert poteſtatem ſperandi; quia aufert per ſe aliquod conſtitutivum talis poteſtatis: Sed non præcisè, quia aufert ſui carentiam, quia hæc ratio eſt tranſcendentalis omni iudicio, imò, & omni enti: Ergò quia aufert aliquid præter ſui carentiam. Tùm ſic, ſed non quia præter ſui carentiam auferat iudicium de futuritionẽ conditionata ſalutis; quia hoc non aufert: Ergò quia aufert iudicium de futuritione abſoluta ſalutis: Ergò hoc eſt conſtitutivum neceſſarium poteſtatis ſperandi, vel ſi non eſt, ſed ſufficit de futuritione conditionata, nihil auferr conſtitutivum poteſtatis ſperandi, præter ſui carentiam, & conſequenter non erit ratio cur auferat libertatem.

27. Sequitur ergò ad conſtituendam vltimò, & proximè poteſtatem ſperandi, ſivè ad proximè regulandum actum ſpei ex parte actus primi, non ſufficere iudicium, nec cognitionem de futuritione purè conditionata ſalutis. Quid ergò amplius requiritur, aut ſufficit? Dicunt Thomiſtæ aliqui cum M. Ferre, vlterius requiri, & ſufficere proximè ad ſperandum iudicium evidens de prudenti ſperabilitate obiecti. Alij verò, vt ſunt PP. Salm. dicunt cognitionem proximè regulativam ſpei eſſe iudicium practicum; quo quis iudicat hic, & nunc ſperandum. Veruntamen non placent. Vndè.

ALIA ASSERTA.

28. DICO tertio: *Nec iudicium, ſivè evidens, ſivè obſcurum, de ſperabilitate obiecti, ſignatè affirmata, poteſt eſſe immediatum regulativum ſpei.* Non quidem iudicium evidens, vt inquit Ferre, quia hoc neceſſario eſſet naturale, cum citra ſpecialem gratiam, nemini concedatur evidentia infuſa de ſperabilitate obiecti, nec de vllo alio: Sed iudicium naturale, non poteſt proximè regulare actum ſpei, vt ſupponimus ex num. 7. Ergò nec iudicium evidens de ſperabilitate obiecti. Deindè, ſivè tale iudicium ponatur evidens, ſivè obſcurum, probatur aſſertum: Quia iudicium ſignatè affirmans obiectum eſſe ſperabile, vel affirmat ipſum eſſe proximè ſperabile, vel tantum remotè eſſe ſperabile, vel præſcindendo à remotè, vel proximè. Si primum: Ergò ſupponit ipſum, vt proximè ſperabile, ſiquidem debet ſupponere, quod affirmat ſignatè. Si autem ſupponit illud, vt proximè ſperabile: Ergò tale iudicium non requiritur ad regulandam ſpem; ſiquidem ante ipſum, iam obiectum ſupponitur, vt proximè ſperabile, & conſequenter ſufficienter propoſitum proximè, vt ſperetur. Suppoſito enim, quod obiectum ſit proximè ſperabile, nihil vlterius requiritur, vt ſperetur, & conſequenter iudicium reflexè id affirmans. Si verò dicatur ſecundum, tale iudicium non ſufficiet; quia quod obiectum cognoſcatur, vt remotè ſperabile, minimè ſufficere poteſt, vt qui ſic cognoſcit poſſit illud proximè ſperare. Si verò dicatur tertium, idem ſequitur: Nam quod obiectum ſit, & cognoſcatur, vt ſperabile, vel proximè, vel remotè, non ſufficit, vt determinatè conſtituatur proximè ſperabile: Ergò. Confirmatur: Nam cognitio proximè regulativa actus ſpei ex parte actus primi debet eſſe talis, quod per illam, & ex vi illius conſtituatur obiectum proximè ſperabile: Sed eo ipſo non poteſt eſſe cognitio ſignatè affirmans ipſum eſſe proximè ſperabile; aliàs ſignatè affirmaret ſe ipſam, & ſe ipſam ſignatè ſupponeret ex parte obiecti, quod apertè repugnat: Ergò.

29. Dices forſan, AA. qui regulant proximè ſpem per iudicium de obiecto vt ſperabili, ſeù ſub ratione communi ſperabilis

Ils, non velle, quod tale iudicium affirmet ſignatè iperabilitatem, ſed exercitè, quatenus tale iudicium proponit obiectum vt iperabile in actu exercito ex vi ſui ipſius. Sed contra: Quia reſtat illis deſignare quid repræſentare debeat ſignatè, vt reddat obiectum in actu exercito iperabile, de hoc enim eſt potiſsima difficultas, omnes enim ſupponunt, quod cognitio proximè regulativa ſpei proponit obiectum in actu exercito, vt proximè ſperabile, & vnuſquiſque de cognitione, quam ponit pro regula proxima ſpei, id affirmat; reſtat autem tota difficultas, quid, aut quomodo debeat repræſentare ſignatè, id eſt, an obiectum, vt poſſibile, an vt fututum? an vt futurum conditionatè, an vt futurum abſolutè, vel quo pacto, vt proponatur vt proximè ſperabile? Hoc autem minimè explicatur, dicendo, quod proponit illud, vel illud affirmat, vt ſperabile in actu exercito: Ergò niſi dicant, quod illud affirmat ſignatè, vt iperabile, nihil dicunt, quod omnes non dicunt, & ſupponant, nec aliquid de difficultate explicant. Vide quę diximus de cognitione regulativa fidei, vel pię affectionis. *Tract. de Fide, Diſput. 5. quæſt. 10. num. 25.* Vbi oſtendimus, eam eſſe non poſſe iudicium ſignatè affirmans obiectum eſſe credibile. Ex ibidem enim dictis conſtat idem de iudicio affirmante ſignatè ſperabilitatem obiecti, reſpectu ſpei.

30. Dico quarto: *Nec iudicium practicum dictans hic, & nunc eſſe ſperandum, eſt regula proxima ex parte actus primi ad ſperandum.* Primo: Quia vel hoc iudicium eſt dictamen practicè practicum per modum imperij, vel ſpeculativè practicum per modum conſcientię dictantis obligationem ſperandi: Neutro modo eſt regula proxima ex parte actus primi, de quo eſt quæſtio: Ergò. Probo minorem, quoad primam partem: Quia illud dictamen practicè practicum per modum imperij regulariter non præcedit ad intentionem efficacem finis, ſed ſolum ad electionem mediorum, cum enim debeat habere efficaciam ex actu voluntatis præcedente, & ante intentionem efficacem finis nullus ſit actus voluntatis, ex quo poſsit efficaciam ſortiri, ante illam, illud dictamen practicum, ſeù efficax ſupponi nequit: Sed actus ſpei eſt motus intentionis efficacis ad finem, nempè ad beatitudinem: Ergò ante illam non poteſt ſupponi tale dictamen practicè practicum, ſeù efficax. Secundo: Quia dato, quòd illud dictamen ſupponatur, illud non ſupponitur in ſigno poteſtatis, & libertatis ad ſperandum, ſed ſupponit proximam poteſtatem ſperandi; & dictat cum efficacia ex parte actus ſecundi, eſſe ſperandum: Sed in præſenti inquirimus cognitionem regulantem ex parte actus primi, & vltimo conſtitutivam poteſtatis, & libertatis ſperandi: Ergò cognitio, quam in præſenti inquirimus, non poteſt eſſe illud iudicium practicè practicum. Deindè probatur minor, quoad ſecundam partem: Quia dictamen conſcientię obligans ad ſperandum, non conſtituit, ſed aliundè ſupponit conſtitutam poteſtatem proximam ſperandi, aliàs enim obligaret ad id, quod ſupponebat non poſsibile proximè: Itemque tale dictamen minimè requiritur ad ſperandum; quia vt quis ſperet, non requiritur, quod obligetur ex conſcientia, ſed poteſt ſperare non obligatus ex conſcientia: Ergò dictamen conſcientię obligans ad ſperandum non eſt cognitio regulativa ſpei neceſſariò conſtitutiva poteſtatis proximę ſperandi, de qua nempè eſt præſens difficultas.

31. Secundo probatur aſſertum: Quia iudicium dictans hic, & nunc eſſe ſperandum, vel ſupponit obiectum cognitum, vt futurum, vel non? Si non: Ergò dictat eſſe ſperandum obiectum non præcognitum, vt futurum, quod negant omnes Thomiſtę. Si ſupponit obiectum cognitum vt futurum; rogo: An cognitum vt futurum abſolutè, vel conditionatè, ſeù qualiter? Et in hoc eſt tota difficultas: Ergò dificultas manet invicta.

32. Propter hoc, aliqui, vt præſenti difficultati ſatisfacerent, dixerunt, cognitionem proximè regulativam actus ſpei eſſe iudicium probabile de futuritione abſoluta obiecti, nempè beatitudinis; per hoc enim, quod quis probabiliter iudicet ſe conſecuturum beatitudinem abſolutè, illam ſperare poteſt; nam cum cognitione probabili aſſecutionis, quiſque ſperare poteſt quodlibet bonum optatum. Sed hic modus dicendi vt ſonat, magis diſplicet, quam reliqui præcedentes. Vndè.

33. Dico quintò: *Nec iudicium probabile de abſoluta futuritione ſalutis, poteſt eſſe cognitio proximè regulans ſpem.* Probatur facilè: Quia iudicium probabile eſt fallibile, & in reprobis eſt falſum, ſi affirmet futuritionem abſolutam ſalutis: Sed iudicium te ipſa falſum, aut fallibile, nequit proximè regulare ſpē, quia cognitio regulativa ſpei debet eſſe ſupernaturalis, vt ſuppoſui num. 7. & implicat iudicium ſupernaturale falli, aut fallibile eſſe: Ergò tale iudicium probabile nequit eſſe cognitio proximè regulans actum ſupernaturalem ſpei.

34. Propterea iam diù arriſerat alius modus dicendi, nempè, cognitionem proximè regulativam ſpei eſſe iudicium, non qui-

dem ſubiectivè, aut ex modo tendendi probabile, nam hoc eſt intrinſecè fallibile, & oequit eſſe ſupernaturale; ſed ſubiectivè, & ex modo tendendi intrinſecè certum, & infallibile, veruntamen de futuritione abſoluta ſolum probabili: Quem modum dicendi noviſsimè invenio in Recentiore Compluienſi ſuprà citato, qui ait, implicitè eſſe etiam omnium Thooiſtarum. Et probat primò: Nam aliquod iudicium de futuritione ſaluris requiritur ad ſpem, qood, titulo ſupernaturalis, non poſsit falſificari: Sed ſolum judicium reflexum obiectivè abſolutum de probabili futuritione ſalutis eſt huiuſmodi: Ergò. Secundo: Quia in ſpe, ſicut in fide, debet dati duplex certitudo, alia obiectiva, & formalis; alia ſubiectiva: Sed ad hanc certitudinem ſubiectivam conducit, & requiritor tale iudicium de futuritione probabili ſalutis: Ergò. Minorem probat: Quia in primis, quod conducat ad talem ſecuritatem ſalutis, à nemine negari poteſt; quia voluntas cum maiori ſecuritate, & firmitate imperabit actum ſpei efficaciter aggreſsivum beatitudinis cōſequendę, ſi ſupponator ex parte intellectus certum iodicium, & abſolotum de probabili futuritione ſalutis. Quod autem etiam requiratur, probat primo à paritate fidei; quia vt credens ſubiectivè certificetur de prudenti elicentia actus fidei, requiritur, quod intellectus, reflectens ſuprà motiva ſoadentia credibilitatem, evidenter iudicet obiectum illud appatere verum: Ergò ſimiliter, vt quis certificetur ſubiectivè de prudenti elicentia actus ſpei. Secundo: Quia aliquando evenit exiſtentem in peccato ſecuriorem eſſe, quam exiſtentem in gratia: Sed non eſt alius titulus, vndè hæc maior ſecuritas habeatur, niſi ex iudicio obiectivè abſoluto de futuritione probabili ſalutis; ille enim, qui magis penetrat motiva ſuadentia hanc probabilem futuritionem, eerticior erit ſubiectivè de beatitudine aſſequenda, ac proindè maiori ſecuritate imperabit actum ſpei: Ergò. Tertio à paritate actus religionis: Nam qoi adorat Hoſtiam Conſecratam, non habet aliud iudicium, niſi iudicium, quo reflectens ſuprà circunſtantias occurrentes, certiſsimè iudicat probabiliter ibi apparere præſentiam realem Corporis Chriſti, & per hoc iudicium certificatur ſubiectivè de prudenti elicentia actus religionis: Ergò pariter poteſt certificari in elicentia actus ſpei per iodicium reflexum certiſsimum de apparientia probabili futuritionis.

35. Et vrget paritatem: Nam ſicut qui adorat Hoſtiam, illam adorat, non ſub conditione, ſed abſolutè, ſic qui ſperat beatitudinem, vt futuram, illam ſperat, non ſub conditione, ſed abſolutè. Item, ſicut qui adorat non habet judicium fidei, aut ſupernaturale, quo directè affirmet, ibi eſſe Corpos Chriſti, niſi ſub conditione, quod Hoſtia ſit rectè Conſecrata, ita qui ſperat oon habet iudicium fidei aut ſupernaturale, quo directè affirmet beatitudinem eſſe futuram, niſi ſub conditione propriç cooperationis: Tonc ſic: Sed ad ſecuram Hoſtiæ adorationem abſolutam, illud non ſufficit, ſed requiritur, quod quis, reflectens ſuprà motiva præcedentia, affirmet poſitivè, ibi apparere probabiliter præſentiam Chriſti: Ergò ad ſecuram elicentiam actua ſpei abſolutè tendenis in beatitudinem, non ſufficit iudicium illud conditionatum, ſed requiritor, quod qois, reflectens ſuprà motiva præcedentia, certè iudicet probabiliter apparere ſalutem ſibi futuram.

36. Veruntamen hic modus dicendi, potiſsimè ſic explicatus, ſuas habet difficultates. Primo: Quia efficaciter non probatur. Ad primam enim probationem facilè reſponderi poteſt, ex illa ſolum cooſequi, quod iudiciom illud requiratur, non verò, quod illud ſufficiat immediatè, & proximè ad regulandam ſpem; poteſt enim illud requiri, & ſimul aliud, vel alia cognitio apprehenſiva, de quo infrà. Deindè, nec probat illud requiri; conceſſa enim maiori, poteſt negari minor: Quia illud iudicium, prout ponitur à ſuo A. nempè reflexum ſoprà probabilem apparientiam, non eſt ſupernaturale; ſiqoidem illa probabilis apparientia directa, ſoprà quam reflectit, naturalis eſt, cum ſit fallibilis; reflexio autem ſuprà apparientiam naturalem, non poteſt eſſe ſupernaturalis: Ergò falſo ſupponitur, quod tale judicium reflexum ſit ſupernaturale, ſeù quod titulo ſupernaturalis ſit infallibile. Poterit quidem dici infallibile, ſed non titulo ſupernaturalis, ſed titulo evidentis; nam de apparientia probabili datur evidentia reflexa; vndè communiter AA. dicunt, quod licèt res probabilis non ſit directè evidens, probabilitas tamen ipſa eſt evidens reflexè.

37. Ad ſecundam etiam poteſt negari maior: Quia ipſa certitudo ſubiectiva, diſtincta à formali, & directa, de qoa loquitur prædictus A. eſt certitudo reflexa de prudenti elicentia actus; hæç aotem certitudo reflexa actualis, per actualem reflexionem, ad nullum actum virtutis per ſe requiritur, licèt requiratur fondamentalis, quę nempè fundet certitudinem illam reflexam, caſu, quo reflexio fiat, non quidem certitudinem reflexam, infallibilem, aut ſupernaturalem, ſed probabi-

bilem, & naturalem. De quo vide *Tract. de Conſcient. quæſt.* 33. Vel data maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, quatenus ait: *Quod voluntas cum maiori ſecuritate, & firmitate imperabit actum ſpei*, ſi ſupponatur ex parte intellectus prædictum iudicium, dico, quod hoc ad ſummum probat, quod illud iudicium conducat, aut requiratur ad imperandum actum ſpei, non autem ad illum eliciendum; quia licèt ad illum imperandum requiratur cognitio reflexa aſſecurans ſubiectivè, non tamen ad illum eliciendum; quia in illius elicentia, ſolum regulatur voluntas cognitione directa proponente bonum ſperandum. Deindè, prætermiſſo, quod illud iudicium conducat, nego quod requiratur. Er ad eius primam probationem à paritate fidei, dico, qood ſi aliquid probat, probat requiri ad elicieudum actum ſpei cum ſecuritate ſubiectiva, iudicium evidens de illa futuritione probabili; nam ex iudicio evidente de credibilitate, reqoiſito ad ſecuritatem ſubiectivam fidei, vel probatur ſimile iudicium, id eſt, evidens, ad ſecuritatem ſpei, vel nullum, imò probabitur requiri iudicium evidens, non de futuritione probabili obiecti, ſed ſolum de ſperabilitate obiecti, ſicut in fide requiritur de credibilitate: Quia etiam, ſicut ad fidem iudicium evidens de credibilitate eſt naturale, & ideò non eſt proxima regula fidei, licèt remotè prærequiratur, vt diximus ſuo loco, ita ſimiliter iudicium evidens de ſperabilitate, vel deſuturitione probabili, ſolum remotè requiretur ad ſpem, non tanquam regula proxima; quia non eſt ſupernaturale.

38. Ad ſecundam etiam dici poteſt, tum, quod admiſsis præmiſsis, ſolum probatur, quod, quando illa maior ſecuritas datur, requiri ur iudicium illud; cæterum ſicut illa maior ſecuritas non requiritur per ſe ad actum fidei, ita nec illud iudicium. Tùm, omiſſa maiori, negari poteſt minor; quia poteſt peccator, etſi minorem probabilitatem habeat ſuę ſalvationis, magis iuniti auxilio divinę miſericordię, & omnipotentię, maioremque ex illo fiduciam concipere, & ſic magis firmiter ſperare, quam alter iuſtus, quod non provenit ex eo, quod penetret magis, vel minus motiva probabilitatis, ſed ex maiori motione divinę gratię, & ea ſuppoſita ex maiori animi erectione ex parte ſui in vi divini auxilij; vel, vt clarius dicam, provenit ex maiori ſpe in divino auxilio; qui enim magis ſperat, magis divino auxilio inhæret, magis de Dei miſericordia præſumit, & indè magis certificatur, & firmatur de ſalute conſequenda, alia autem firmitas ad ſpem non requiritur. Sicut enim, quod quis magis intimè inhæreat Deo per amorem, non ſemper provenit, ex eo, quod magis penetret motivum amandi; quia ſæpè, qui minus penetrant, magis amant; ita ſimiliter, quod quis magis ſperet in Deo, & magis firmiter eius auxilio inhæreat, non ſemper provenit ex maiori penetratione motivorum; quia ſæpè qui minus penetrant motiva, magis ſperant, & magis inhærent Deo, vt auxilianti, magiſque de eo præſumunt.

39. Ad tertiam, nego maiorem: Quia adorans Hoſtiam habet iudicium fidei, quo per fidem credit in ea eſſe Corpus Chriſti ſub tacita conditione, & ſuppoſitione, qood eſt ritè conſecrata, per quod iudicium proximè regulatur in adoratione illius, quę quidem adoratio, vt eſt actus religioſis infuſę, etiam tendit in illam Hoſtiam ſub eadem tacita ſuppoſitione, & conditione; vndè, vt adoratio ſupernaturalis, regulatur per cognitionem ſupernaturalem infallibilem de vera exiſtentia Corporis Chriſti, & non de ſola apparientia probabili illius; incredibile enim eſt, quod per adorationem illam adoremus ſolum apparientiam probabilem Corporis Chriſti, & non potius ipſum reale Corpus Chriſti, vt ibi realiter exiſtens; cognitio ergò regulans illam, debet proponere non ſolam apparientiam probabilem, quam minimè adoramus, ſed veram, & realem exiſtentiam Corporis Chriſti, quam verè adoramus, licèt ſub tacita conditione, ſicut illam adoramus; ſiquidem debet proponere id ipſum, quod adoramus, eo modo, quo illud adoramus. Vel ſecundo dici poteſt, quod obiectum proprium actus religionis non eſt ipſum Corpus Chriſti in recto, ſed honeſtas cultus illi exhibiti; hæc autem honeſtas non eſt ſolum probabiliter apparens, ſed certiſsima, & abſoluta, quamvis contingat ibi non eſſe Corpus Chriſti; & ideò per cognitionem ſupernaturalem poteſt proponi abſolutè, & infallibiter honeſtas illius cultus. De quo vide *Tract. de Fide, Diſput.* 2. *quæſt.* 4. *num.* 34. Cæterum actus ſpei, cum ſit virtutis theologicæ, non reſpicit pro obiecto proprio honeſtatem actus ſperandi, aut alterius, ſed ipſum Deum, vt bonum noſtrum futurum, nec hunc reſpicit ſub tacita conditione, ſi aliundè ſupponatur futurus, ſed affectu intrinſecè abſoluto illum conſequendi in futurum, aut deſututo; non enim ſperamus conſequi Deum, ſub tacita conditione, ſi ſit futurus, ſed abſolutè intrinſecè ſperamus ipſum conſequi deſuturo abſolutè, & re ipſa; cum ergò cognitio regulans debeat proponere obiectum ſperandum, eo modo,

Digitized by Google

quo illum ſperamus, debet proponere ipſum abſolutè, & abſolutè re ipſa futurum, ſeù conſequendum, & non ſatis eſt quod proponat ſignatè, & reflexè futuritionem probabilem, ſeù ipſum, vt ſolum probabiliter aſſequendum; quia non ſperamus futuritionem probabilem, nec ipſum, vt ſolum probabiliter aſſequendum.

40. Ex quo patet ad vrgentiam paritatis: Nam qui adorat Hoſtiam ex virtute ſupernaturalis religionis, illam adorat ſub tacita conditione, & ſuppoſitione; vndè ſi contingat in ſenſu compoſito adorationis, Hoſtiam non eſſe ritè Conſecratam, virtus ſupernaturalis religionis non fallitur, nec fruſtratur in ſuo intrinſeco actu, ſed ſolum in actu prævio præſuppoſito, & naturali intellectus, quo ſupponit eſſe Hoſtiam Conſecratam; attamen actus ſpei non ſperat beatitudinem ſub tacita conditione, quod ſupponatur, aut ſit futura, ſed abſolutè ſperat, vndè ſi ſperanti, vt ſperanti, & in ſenſu compoſito, deficeret beatitudo re ipſa, intrinſecè fruſtraretur ſpes, & falleretur; & ideò hoc eſt impoſsibile, vt quæſt. ſequenti dicemus. Item, qui adorat Hoſtiam, ſecurè adorat, quamvis ſolum habeat iudicium fidei implicitè conditionatum de vera exiſtentia Corporis Chriſti; vel quia adorat ſolum ſub implicita ipſa conditione; vel quia ibi virtus religionis ſolum inſpicit per ſe honeſtatem cultus, quæ non fruſtratur, quamvis contingat ibi non eſſe Corpus Chriſti: Attamen in virtute ſpei oppoſitum contingit, vt explicatum manet: Quia nec reſpicit pro obiecto honeſtatem actus, nec ſperat ſuum obiectum ſub tacita conditione. Eſt autem etiam alia diſparitas: Quia adoratio tendit ſpeculativè in ipſum Corpus Chriſti, & ideò regulari debet per iudicium ſpeculativè affirmans ibi eſſe Corpus Chriſti, eo modo, quo adorandum eſt: At ſpes tendit practicè in beatitudinem futuram, & aſſequendam; non tàm ſuppones illam aſſequendam, quam conandò ad illam aſſequendam, & futuram faciendam; vndè non debet ſupponere iudicium abſolutè affirmans illam eſſe futuram, ſed ſatis eſt apprehenſio infrà explicanda.

41. Enervatis fundamentis prædicti modi dicēdi, plura occurrūt contra illum. Primo: Quod cognitio immediatè regulativa actus ſpei debet proponere voluntati vnicè, & præcisè id ipſum, quod ſperandum eſt, ſub eo motivo, quo ſperandum eſt, non autem aliquid aliud, quod ſperandum non eſt, nec eſt motivum formale ſperandi: Sed futuritio probabilis de beatitudine conſequenda, non eſt quid ſperandum, nec motivum formale ſperandi, licèt ſit conditio prærequiſita: Ergò cognitio immediatè regulativa ſpei non debet proponere voluntati, nec repræſentare ſignatè futuritionem probabilem, licèt debeat eam ſupponere; vndè ſicut hac ratione probabimus, *Tract. de Fide, Diſput. 5. quæſt.* 10. quod cognitio proximè regulans fidem non debet ſignatè repræſentare credibilitatem myſteriorum ex motivis credibilitatis deſumptam, licèt debeat eam ſupponere, ita in præſenti, licèt cognitio proximè regulativa ſpei debeat ſupponere probabilitatem futuritionis beatitudinis, deſumptam ex motivis illam fundantibus, vt ex promiſsionibus, exemplis divinę miſericordię, & Paſsione Chriſti; non tamen debet illam repræſentare ſignatè voluntati, vt ſperet.

42. Secundo: Quia propterea ponitur tale iudicium de futuritione probabili pro regula proxima ſpei, vt ex eo ſperans firmetur, aſſecuretur, & certificetur: Sed ex illo minimè aſſecurari poteſt: Ergò. Probo minorem, primò: Quia futuritio probabilis, vtpotè fallibilis, & fallibiliſsima, quomodo poterit aſſecurare, & certificare ſperantem? Nec valet dicere, quod hæc futuritio probabilis certiſsimè cognoſcitur: Quia tota hæc certitudo reflexa ſolum eſt de futuritione probabili, & fallibili, certitudo autem, quantumvis maxima, de futuritione fallibili aſſecutionis, quomodo poterit ſperantem firmare, & aſſecurare, de aſſecutione, ſeù de beatitudine aſſequenda? Et quidem, per te iudicium directum probabile de beatitudine aſſequenda, aut futura, non aſſecuraret: Sed certitudo reflexa probabilitatis, nullam maiorem certitudinem affert de beatitudine aſſequenda, ſiquidem ſolum affirmat ſignatè probabilitatem ipſam, quam exercet iudicium directum, & ex eiſdem motivis: Ergò. Secundo: Quia cum iudicio certiſsimo reflexo de probabili futuritione ſalutis, ſtat iudicium certiſsimum reflexum de probabili futuritione damnationis, ſeù de probabili de futuritione ſalutis; vtrumque enim contradictorium poteſt eſſe certò probabile ex diverſis motivis; ponamus enim, quod alicui proponatur ſua damnatio, vt probabiliter futura ex divinis comminationibus, ex exemplis divinę iuſtitiæ, ex paucitate ſalvandorum, ex perverſis ſuis inclinationibus, & habitibus, & ex ſua fragilitate; ſicut ex alijs motivis proponatur futura ſua ſalus, æquè, vel magis: Sanè iſte reflectens, æquè certo, vel magis iudicabit ſibi probabiliter futuram damnationem, ac iudicat ſibi probabiliter futuram ſalutem. Quid ergò proderit certa cognitio huius futuritionis probabilis ad eum aſſecurandum?

43. Nec valet dicere, quod in præſenti providentia regulariter non coniunguntur illa duo iudicia reflexa, nec duæ illę probabilitates; quia regulariter habemus fundamenta poſitiva, & magni ponderis pro futuritione ſalutis, & non pro futuritione damnationis. Vtinam ſanè ita foret; ſed recole motiva proxmè relata, & videbis ſanè, quod motiva probabilia pro futuritione damnationis, plura, & vrgentiora ſæpiſsimè concurrunt; veruntamen non propterea deſperandum eſt; nec enim ſufficit ad deſperandum probabilitas damnationis, quantumvis maxima, dummodo maneat probabilitas ſalutis, quantumvis parva.

44. Vndè non ſatis percipio, qua ratione præcitatus R. Complut. cum ſibi obijciſſet *Diſput.2. quæſt.3. num.62.* hanc propoſitionem: *Hoc iudicium*: Probabile eſt mihi non futuram ſalutem, *ſufficit ad deſperationem*, reſpondet *num.64.* diſtinguendo ſic: *Sufficit ad deſperationem peccaminoſam, nego: Non peccaminoſam, omitto.* Non ſanè id percipio: Quia potius ſi ſufficit ad aliquam deſperationem, ſufficit ad peccaminoſam; qui enim ex ſola probabili non futuritione ſalutis deſperaret, peccaminosè deſperaret, quandoquidem per illam probabilitatem nondum eſſet clauſa porta ſpei, ipſeque illam ſibi clauderet deſperando. Vndè ſic arguo: Probabilitas de futuritionis ſufficit ad aliquam deſperationem: Sed per te non ſufficit ad deſperationem peccaminoſam: Ergò ſufficit ad deſperationem non peccaminoſam: Ergò qui ex illa deſperaverit de conſecutione ſalutis, licitè, & non peccaminosè deſperabit. Quod quis niſi temere dicat? Sequela rectè infertur. Minorem concedit. Maiorem omittit; imò, & concedere debet: Quia ſi quis nimis conſideret ex ſuprà relatis motivis magnam probabilitatem ſuę damnationis, & non attendat ad motiva ſuæ ſalutis, ita conſiderans, abſdubio ſucumbere poterit, & animum deijcere ac deſperare ex magna illa probabilitate; & ita deſperare ferè omnes, qui ſalva fide, deſperant, videtur certum; ſi quidem iſti ante deſperationem non iudicant abſolutè ſibi negatam eſſe ſalutem, aut abſolutè ſe damnandos eſſe, ſed ſolum eſſe maximè difficilè ſalvari, & maximè probabile damnandos eſſe, & ex puſilanimitate deijciunt animum, ac deſperant de tanta difficultate vincenda, & de tanta probabilitate falſificanda. Dicere autem, quod qui ſic deſperant, licitè deſperant, & non peccaminosè, abſurdum videtur. Sed.

45. Secundo, & vrgentius arguo contra prædictum modum dicendi: Nam propterea prædictus A. ponit pro regulativo ſpei iudicium illud de futuritione probabili abſoluta, & reijcit, vt ſufficiens, iudicium de futuritione conditionata; quia cum iudicio de futuritione conditionata componitur iudicium de non futuritione abſoluta, quod adimit poteſtatem ſperandi: Sed pariter cum iudicio de abſoluta futuritione, ſolum probabili, componitur iudicium abſolutum de non futuritione abſoluta, quod adimit poteſtatem ſperandi: Ergò nec hoc ſufficit ad ſperandum. Probo minorem: Quia ex duobus contradictorijs, aut contrarijs, benè poteſt quis iudicare reflexè vnum eſſe probabile, & abſoluto iudicio affirmare directè aliud, & in hoc nulla eſt contradictio; nam Thomiſtę tenent, & iudicant abſoluto iudicio prædeterminationem eſſe requiſitam ad actus liberos, & tamen non negant, ſed fatentur oppoſitum eſſe probabile; & vniverſaliter ex opinionibus contrarijs probabilibus, qui tenet directè vnam, vt veram abſoluto iudicio, non negat, ſed fatetur, & iudicat reflexè alteram eſſe probabilem ex ſuis motivis: Ergò non opponuntur, ſed conciliantur in eodem intellecto iudicium reflexum de probabili futuritione ſalutis cum iudicio directo de abſoluta non futuritionem ſalutis. Explicatur: Iudicium directum de damnatione abſolutè futura per te aufert poteſtatem proximam ſperandi, quia aufert iudicium requiſitum ex parte actus primi ad ſperandum: Sed non aufert iudicium reflexum de probabili futuritione ſalutis; quia cum iudicio abſolutè dicente: *Damnabor*, cohæret iudicium dicens reflexè: *Probabile eſt, quod ſalvabor*: Ergò non ſufficit hoc ſecundum iudicium ad poteſtatem ſperandi, ſed requiritur aliud; aliàs per illud iudicium abſolutum directum, nullum excluderetur iudicium ad ſperandum requiſitum.

46. Dices forſan, quod per iudicium abſolutum directum, dicens: *Damnabor*, excluditur reflexum de probabilitate ſalutis; quia illud directum ſolum eſſe poteſt ex revelatione damnationis, & per fidem tali revelatione præſtitam: Semèl autem revelato vno cōtradictorio, & facto de fide, tollitur probabilitas alterius, nec poteſt, adhùc reflexè, affirmari vt probabile. Sed contra: Quia iudicium abſolutum directum de damnatione futura, poteſt eſſe ex motivis probabilibus, & non ex revelatione abſoluta, nec de fide: Sed iudicium directum abſolutum de vno contradictorio, quando formatur ex motivis probabilibus, non tollit, quod reflexè maneat probabile oppoſitum, & quod eius probabilitas, ſimul reflexè af-

affirmetur: Ergò saltem quando illud iudicium procederet ex motivis probabilibus non auferret iudicium reflexum de probabili futuritione ſalutis: Et tamen auferret poteſtatem proximam ſperandi; nam qui ſemèl abſolutè, & directè iudicat ſe damnandum, minimè poteſt proximè ſperare beatitudinem: Ergò.

SPECIALIS SENTENTIA.

47. IGITUR, vt inter tot ſententias, noſtram, quam magis veritati conformem exiſtimamus, exponere poſſimus, præmittenda, ſeù in memoriam revocanda eſt diſtinctio illa apprehenſionis in ſuaſivam, & non ſuaſivam; itemque diſtinctionem ſuaſivę, in ſuaſivam intellectui, ſeù ſpeculativè, & in ſuaſivam voluntati, ſeù practicè, quam tradidimus latè, *Tractat. de Fide, Diſput.* 5. *quæſt.* 10. præſertim *à num.* 38 95. *&* 53. non enim vacat eam doctrinam repetere. Ea autem ſuppoſita, dupliciter poteſt explicari cognitio proximè regulativa fidei, nempè, vel conſtituendo illam in iudicio proprio, & perfecto, vel in iudicio inchoativo, ſeù apprehenſione ſuaſiva practicè, vt primum modum exponam.

48. Noto, quod iudicium de beatitudine, vt futura, dupliciter poteſt dici abſolutum, vel prout abſolutum contraponitur reſpectivo, vel prout contraponitur conditionato: Erit abſolutum hoc ſecundo modo, ſi nullam apponat conditionem obiecto affirmato, licèt ſolum affirmet ſuum obiectum reſpectivè ad ſubiectum ſperans, & connotativè ad ipſum. Quo ſuppoſito.

49. Dico quinto: *Cognitio proximè regulativa ſpei, ſi ſemel ponatur iudicativa futuritionis, debet eſſe iudicium, non conditionatum, ſed abſolutum, reſpectivuum tamen ad ſperantem, quo quis abſolutè affirmet affuturum ſibi, vt ſperanti, Dei auxilium, & in vi illius, ſibi, vt ſperanti, futuram eſſe beatitudinem, vel infallibiliter conſequendam.* Nam in primis hoc iudicium proponit beatitudinem, non vt merè poſſibilem, ſed vt ſibi futuram in vi divini auxilij, etiam propoſiti, vt ſibi affuturi, vel vt ſibi non defuturi, per quod receditur à ſententia impugnata primo aſſerto: Deinde ponit illam, vt futuram abſolutè, & non purè conditionatè ſub conditione noſtræ cooperationis, per quod receditur à ſententia impugnata in ſecundo aſſerto: Demum proponit illam, vt infallibiliter futuram in vi auxilij infallibiliter etiam affuturi ſperanti, vt ſperanti, per quod recedimus à iudicio de futuritione purè probabili, impugnato in quarto aſſerto: Item, ex alia parte hoc iudicium poteſt eſſe ſupernaturale, imò, & fidei divinę; quia de fide divina eſt divinum auxilium ad ſalutem neceſſarium non defuturum ſperantibus in Deo, ſed illis infallibiliter affuturum in neceſſitatibus, & conſequenter, quod in vi illius infallibiliter aſſequentur beatitudinem, quod quidem credi poteſt fide divina ex pluribus teſtimonijs Sac. Script. ſeù ex doctrina à Deo revelata, quę docet Deum numquam derelinquere ſperantes in ſe: Ac denique hoc iudicium firmare poteſt ſperantem certiſsimè de ſalute aſſequenda, vtpotè cum ſit certiſsimum, & infallibile: Ergò hoc iudicio explicari poteſt cognitio proximè regulativa ſpei, quandoquidem recedit à ſententijs impugnatis, & vitat inconvenientia contra ipſas obiecta, & aliundè habet quidquid requiritur ad regulandam ſpem ſupernaturalem certam, & firmam in divino auxilio de beatitudine conſequenda.

50. Deindè probatur: Quia non eſt ex cogitabile aliud iudicium ad regulandam ſpem, niſi hoc, & alia, quę ſuprà impugnata relinquimus, vel aſsigna illud, quod non facilè præſtabis: Sed non regulatur per illa, vt oſtenſum manet: Ergò caſu, quo ſpes proximè regulanda ſit per iudicium proprium de auxilio, & beatitudine vt in vi illius futura, regulari debet iudicio proximo explicato. Et item, quia ſpes, vtpotè virtus immediata fidei, debet regulari per fidem: Ergò, ſi reguletur per iudicium, debet regulari per iudicium fidei: Sed non aliter poteſt fides iudicare auxilium divinum abſolutè affuturum mihi, v.g. niſi mihi ſperanti, vt ſperanti; nam mihi vt homini, vel vt non ſperanti, abſolutè deficere poteſt, & ſolum eſt de fide, quod mihi ſperanti, vt ſperanti, non deficiet: Ergò. Nec valet recurrere ad iudicium prudentiæ infuſę, quia virtutes theologicę præcedunt prudentiam infuſam, & per illam non exigunt regulari.

51. Sed dices primo: Hoc iudicium neceſſario eſt conditionatum ſub conditione noſtri conatus: Sed hoc titulo excluſimus ſuprà iudicium de futuritione conditionata ſalutis, vt ſufficiens ad regulandam ſpem: Ergò nec hoc iudicium ita reſpectivum ſufficit. Probatur maior, primo: Quia hoc iudicium debet formari pro priori ad actum ſperandi, & pro ſigno libertatis ad ipſum: Sed pro eo ſigno non poteſt quis affirmare abſolutè affuturum ſibi auxilium, & in vi illius beatitudinem, ſed ſolum conditionatè, ſub conditione nempè, quod ſperet conſtanter in Deo, quæ con-

conditio non eſt purificata pro illo ſigno: Ergò. Secundo: Quia iudicium illud non poteſt affirmare beatitudinem abſolutè futuram independenter à conatu ſperantis, hoc enim eſſet hæreticum: Ergò ſolum illam poteſt affirmare futuram dependenter à conatu ſperantis: Sed conatus ſperantis, pro ſigno illius iudicij, eſt purè poſsibilis, ſicut actus ſpei: Ergò illud iudicium ſolum affirmat beatitudinem futuram, dependenter à conditione purè poſsibili pro illo ſigno: Ergò ſolum illam affirmat conditionatè, non abſolutè.

52. Vel aliter: Si hoc iudicium ponitur certum, & abſolutum pro priori ad actum ſpei, poterit quiſque certificari per Fidem Divinam abſoluta certitudine ſe eſſe finaliter perſeveraturum, & ſalvandum: Sed hoc eſt hæreticum, & proſcriptum, vt tale, à *Concil. Trident. Seſſ.6. cap.* 3. Ergò repugnat tale iudicium abſolutum. Confirmatur: Quia adhùc reſpectivè ad ſperantem, nequit eſſe abſolutum, & certum; quia ſperans, vt ſperans, non eſt infallibiliter abſolutè ſalvandus, nec habet certitudinem abſolutam de ſua ſalute æterna futura, ſicut nec de perſeverantia finali: Ergò adhùc reſpectu ſperantis, vt ſperantis, non poteſt iudicari ſalus certò, & infallibiliter abſolutè futura.

53. Reſpondeo tamen ad primum, diſtinguendo maiorem: Hoc iudicium neceſſariò eſt conditionatum reſpectivè ad ſubiectum ſpecificativè ſumptum, concedo: Reſpectivè ad ſubiectum reduplicativè, vt ſperantem, nego maiorem, & minorem: Quia propterea illud iudicium conditionatum excluſimus; quia adhùc reſpectivè ad ſperantem, vt ſperantem; manebat conditionatum; ſiquidem ponitur à ſuis AA. vt conditionatum ſub conditione noſtræ cooperationis, & non ſolum ſub conditione actus ſpei; ex quo, vt ſuprà dicebamus, infertur, quod noſtra cooperatio in cunctis operibus ſalutaribus neceſſaria, manet extra obiectum ſpei, quo titulo illud iudicium conditionatum excluſimus, & meritò: Attamen iudicium hoc abſolutum reſpectivè ad ſperantem, vt ſperantem, licèt conditionatum reſpectivè ad ſubiectum ſpecificativè ſumptum, non excludit ab obiecto ſpei, niſi ſolum actum ipſum ſperandi, & auxilium ad ipſum, quod de neceſsitate excludendum eſt, non autem excludit cooperationem noſtram in ſequentibus actibus requiſitis ad ſalutem, & in victoria communi difficultatum occurrentium, imò aſſerit, quod ſperanti, vt ſperanti, non deficiet auxilium Dei neceſſarium ad talem cooperationem requiſitam, & vniverſalitèr ad omnem conatum reſtantem, & exactum poſt actum ſperandi, & ſic ponit talem cooperationem, & conatum ſub obiecto ſpei; nam ſperanti, vt ſperanti, proponit abſolutè non de futurũ illi, vt tali, auxilium ad talem cooperatiõnem, & conatum, vt in vi talis auxilij ſperet tali cooperatione, & conatu vincere omnes difficultates occurrentes.

54. Et quidem, iam ſuprà diximus, *quæſt.* 4. *num.* 27. quod auxilium divinum non eſt motivum formale ſpei, vt efficienter auxilians ad ipſum actum ſpei, ſed vt auxilians ad cæteros actus ſubſequenter requiſitos: Sequitur ergò, quod ſolum cæteri actus ſubſequenter requiſiti ad ſalutem, conatus illorum, & cooperatio voluntatis in illis debeant contineri ſub motivo ſpei, & terminare ſpem ſecundariò, tanquam media neceſſaria ad ſalutem; nam ſpes abſoluta de fine eſſe nequit, quin ſit ſpes etiam abſoluta mediorum: Igitur iudicium regulans ſpem beatitudinis non poteſt proponere illam vnicè, vt futuram conditionatè, ſub conditione conatus, & cooperationis ſubſequenter ad actum ſpei requiſitæ ad ſalutem; quia alias hanc cooperationem poneret adæquatè extra obiectum ſpei, & illam ſpeiare nemo poſſet in vi iudicij regalantis, quod eſt abſurdum: Attamen ex eo, quod iudicium proponens beatitudinem, vt futuram ſperanti, vt ſperanti, ſit reſpectu ſubiecti conditionatum, ſub conditione nempè ſolius actus ſpei, ſolum ſequitur, quod ipſum actum, & conatum ſpei relinquat extra obiectum ipſius actus ſpei, & quod per ipſum actum ſpei ipſum ſperare non poſsimus; quod tàm longè abeſt, vt ſit abſurdum, quod potius eſt neceſſariò ab omnibus concedendum; tùm, quia ſpes eſt de obiecto futuro ſperanti, vt ſperanti; ipſe autem actus ſpei eſt præſens ſperanti, vt ſperanti: Tum, quia ipſe actus ſpei non continetur ſub auxilio, vt movente obiectivè ad ipſum; quia auxilium non movet ad actum ſpei, vt auxilians efficienter ad ipſum, ſed ſolum vt auxilians efficienter ad ſubſequenter requiſitos: Tùm, quia nullus actus poteſt reſpicere ſe ipſum ex parte obiecti. Poteſt igitur iudicium regulans ſpem affirmare beatitudinem vt futuram ſperanti illam, vt ſperanti, licèt hoc iudicium ſit aliquomodo conditionatum ſub conditione ipſius actus, & conatus ſpei; non tamen ſufficit, quod illam affirmet, vt futuram, ſub conditione conatus, & cooperationis ſubſequenter, & de futuro requiſitæ: Ex quo.

55. Ad primam maioris probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Pro eo ſigno non poteſt quis affirmare abſolutè

aſfuturum ſibi auxilium, ſibi, inquam, ſpecificativè, concedo: Sibi reduplicativè, vt ſperanti conſtanter, nego minorem. Et cum inquis, quod pro illo ſigno non intelligitur ſubiectum ſperans. Dico, quod non intelligitur ſubiectivè, & exercitè ſperans, veruntamen reſpicitur obiectivè, & ſignatè per iudicium prædictum, vt ſperãs; quia ipſi reduplicativè, vt ſperanti, dicitur futurum eſſe auxilium; ſed quia exercicium ſperandi, quod obiectivè ſupponit, relinquit indeciſum, & non affirmatum; ideò iudicium illud poteſt dici aliqualiter conditionatum reſpectu ſubiecti ſpecificativè ſumpti, ſub conditione nempè, quod exerçitè, & conſtanter ſperet. Ad ſecundam, conceſſo antecedenti, & prima conſequentia, itemque minori ſubſumpta, & ſecunda conſequentia, diſtinguo vltimam: Ergò ſolum affirmat beatitudinem, vt futuram conditionatè, non abſolutè reſpectu ſperantis, vt ſperantis, nego: Reſpectu ſubiecti præciſivè ſumpti ab actu ſperandi, concedo conſequentiam. Quæ diſtinctio conſtat ex dictis.

56. Ad alium modum probandi, nego ſequelam; nam quamvis per fidei iudicium practicum affirmet certiſsimè ſibi ſperanti, vt conſtanter ſperanti inDeo, non de futurum, ſed aſfuturum eius auxilium efficax ad ſalutem conſequendam; tamen per fidei iudicium non poteſt iudicare, ſe conſtanter ſperaturum in Deo, nec ſibi ſpecificativè ſumpto aſfuturum ſemper auxilium neceſſarium ad ſperandum; & ideò nequit per fidem certificari abſoluta certitudine ſe eſſe finaliter perſeveraturum, & ſalvandum. Ad confirmationem, diſtinguo antecedens: Reſpectu ſperantis ſubiectivè, concedo antecedens: Reſpectu ſperantis obiectivè conſiderati, vt ſperantis, nego antecedens. Ad cuius probationem, dico, quod ex illa rectè probatur, quod ſperans, adhùç vt ſperans, certificari nequit omnino abſolutè de ſua ſalute çterna; quia adhùc vt ſperans non eſt certus an conſtanter ſperabit, & conabitur conatu ſpei ad ſalutem vſque ad mortem; & ideò dum dicimus, quod prædictum iudicium eſt certum, & abſolutũ reſpectivè ad ſperantem, vt ſperantem, eſt intelligendum reſpectu illius non ſubiectivè, hoc eſt, vt ſubiecti certificandi abſolutè tali certitudine; ſed obiectivè, hoc eſt, reſpectivè ad ſperantem, vt inſpectum obiectivè à tali iudicio, quatenus aſſerit ſibi reduplicativè vt conſtanter ſperanti, certiſsimè aſfuturum Dei auxilium; quia Deus neminem derelinquit ſperantem in ſe, vt conſtanter ſperantem in ſe; & conſequenter in hoc ſenſu ſalutem aſſecuturum, iuxta illud: *In Domine ſperavi, non confundar in æternum.* Cæterum cum ſemper maneat incertus de hac conſtantia, & perſeverantia in ſperando, non manet abſolutè certus, ſed potius incertus de ſalute çterna aſſequenda.

57. Sed replicabis: Saltèm ex hoc ſequitur, quod nemo poſsit ſperare ſui conſtantiam, & perſeverantiam in ſperando: Sed hoc eſt abſurdum: Quia aliàs aliquod medium neceſſarium ad ſalutem in poſterùm requiſitum eſſet extra obiectum ſpei: Ergò. Probatur ſequela: Quia iudicium regulans ſpem, ſolum repræſentat beatitudinem, vt futuram ſperanti, & ſub conditione quod conſtanter ſperet: Ergò conſtantiam ſperandi ponit extra obiectum ſpei, illamque non repræſentat, vt futuram, ſed relinquit, vt purè poſsibilem; Ergò in vi illius iudicij regulativi, nemo talem actum conſtanter ſperandi, poterit ſperare. Conſequentię iſtę rectè inſeruntur ex noſtra doctrina. Reſpondeo, diſtinguendo ſequelam: Quod nemo poſsit ſperare ſpe directa ſui conſtantiam in ſperandò, concedo ſequelam: Spe reflexa, nego ſequelam. Ad eius probationem eadem diſtinctione reſpondeo, quod iudicium regulans ſpem directam beatitudinis, & omnium mediorum, præter ſpem ipſam, relinquit ſanè extra obiectum talis ſpei directę actum ipſum conſtanter ſperandi directè; quia ipſum ponit pro conditione obiectiva; quam non affirmat futuram, ſed relinquit cum mera indifferentia indeciſam, & ſic indè ſolum probatur, quod nemo, in vi iudicij illius regulativi ſpei directę, poſsit ſperare ſui conſtantiam in ſperando directè: Hoc tamen non tollit, quod per reflexionem poſsit ſpe reflexa ſperare ſui conſtantiam in ſperando directè; quia poteſt etiam alio iudicio reflexo affirmare, ſibi, vt ſperanti reflexè conſtantiam in ſperando, non de futurum auxilium Dei neceſſarium ad conſtanter ſperandum, & in vi huius iudicij reflexi de auxilio ſibi aſfuturo ad directè, & conſtanter ſperandum, poteſt concipere ſpem reflexam, & conſtantem ſperandi directè, & conſtanter, ſeù perſeveranter.

58. Sed dices: Ergò poterit quis habere iudicium çertum, & reflexum fidei, quo affirmet aſfuturum ſibi abſolutè auxilium efficax ad perſeveranter ſperandum, & conſequenter, aſfuturam ſibi abſolutè conſtantiam in ſperando: Sed hoc eſt contra doctrinam traditam, qua diximus, ſperantem ſemper manere incertum de ſui perſeverantia in ſperando: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Iudicium certum, & reflexum, quo affirmet aſfuturum ſibi auxilium efficax, &c. ſibi, inquam, reduplicativè, vt ſperanti, & conanti per ſpem re-

fle

Digitized by Google

flexam ad ſperandum directè, cum in certitudine de conſtantia in hac ſpe, & conatu reflexo, concedo: Sibi abſolutè, & abſque tali reduplicatione, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo; quia ſicut per ſpem reflexam poteſt quis certificari abſolutè de conſtantia in ſperando directè, ſed non de conſtantia in ipſo actu ſperandi reflexè, ita per iudicium regulativum ſpei reflexè poterit affirmare certò ſibi, vt ſperanti reflexè, & conanti ad ſperandum directè, non de futurum auxilium efficax ad ſperandum directè, & conſtanter: Non tamen poteſt per illud iudicium, primo reflexum, certo affirmare affuturum ſibi auxilium efficax ad conſtanter ſperandum reflexè; ſed id manet incertum, & ſic ſemper manet incertitudo ſubiectiva de perſeverantia abſoluta in ſperando, & conando ad ſalutem; quia manet incertitudo de conſtantia futura in primo conatu, & primo actu ſpei reflexè, in quo fundatur tota certitudo ſperantis. Nam rogo: Vndè certificaris de auxilio ſibi affuturo ad conſequendam beatitudinem, & de ipſa beatitudine aſſequenda? Si dicas: *Quia mihi ſperanti, vt conſtanter ſperanti, non deficiet auxilium Dei efficax ad illam conſequendam.* Rogo vlterius: Et vndè certificaris, quod conſtanter ſperabis in Deo conſecuturum beatitudinem? Si dicas: *Quia ſpero in Deo me habiturum talem conſtantiam, & mihi, vt ſperanti reflexè conſtantiam in ſperando, Deus non deficiet.* Rurſus rogo: Et vndè certificaris, quod conſtans eris in hac ſpe reflexa? Iam ſi recurras ad aliam ſpem ſecundo reflexam, de illa faciam eandem interrogationem, & ſic ſemper in primo conatu ſpei reflexæ manebit incerta conſtantia, & perſeverantia, & conſequenter in cæteris alijs, de quibus in illo fundabas certitudinem; ſequitur ergò, quod quamvis omnino certum ſit, quod ſperanti, vt ſperanti, aderit abſolutè Dei auxilium efficax ad ſalutem, & ad media neceſſaria ad illam, ſemper tamen manet incertitudo ſubiectiva fundans timorem cautum de amiſsione ſalutis, & veriſsimum quod ait *Concil. Trident. Seſſ. 6. cap. 13.* nempè: *Quod de perſeverantiæ munere, nemo ſibi certi aliquid abſoluta certitudine promittat.* Quia certitudo, quam ponimus, eſt ſolum reſpectiva.

59. Obijcies ſecondo, hunc modum regulandi ſpem per iudicium non cohærere cum doctrina tradita *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 10.* vbi piam affectionem voluntatis, & actum fidei, diximus, non poſſe regulari per iudicium, ſed ſolum per apprehenſionem: Ergò. Reſpondeo tamen, potiſsimam rationem, cur piam affectionem diximus non regulari per iudicium propriè tale, fuiſſe, quia ante primum actum fidei præcedit pia affectio, & ante illam non poteſt dari iudicium propriè tale certum, & ſupernaturale, nec evidens, nec obſcurum, vt ibi arguebamus, num. 75. Cæterum ante ſpem ſemper præcedit fides infuſa, vi cuius poteſt ad actum ſpei præcedere iudicium fidei, ſivè ſpeculativum, ſivè practicum, regulans ipſam, imò de neceſsitate debet præcedere: Vndè benè poteſt ſpes regulari iudicio ſupernaturali, licèt non poſſit pia affectio regulari, niſi apprehenſione ſuaſiva, aut iudicio ſolum inchoativo. Et hæc quidem diximus pro prædicto modo dicendi, quem ſanè ſatis probabilem exiſtimo. In quo tamen advertendum eſt, quod iudicium iſtud fidei, regulativum proximè ſpei, non debet dici iudicium ſpeculativum, ſed practicum; quia licèt iudicium, quo quis affirmat in vniverſali, quod ſperanti, vt ſperanti, nunquam deficit auxilium neceſſarium ad ſalutem, ſit iudicium ſpeculativum; iudicium tamen, quo quis in ſingulari dicat, quod ſibi, vt ſperanti, non deficiet abſolutè auxilium, nec ſalus, movendo ſe ad ſperandam ſalutem, eſt iudicium practicum, & ſimiliter certitudo iſtius iudicij eſt certitudo practica, non purè ſpeculativa; diciturque abſoluta, reſpectivè ad ſe, vt ſperantem reduplicativè, quatenus obiectivè, & ſignatè ſupponit ſe ſperantem, non id affirmando, ſed hypotheticè ſupponendo ex parte ſui, vt ſubiecti, cui affuturum auxilium practicè affirmat, licèt cum præciſione, & incertitudine de ipſo actu, & conatu ſperandi, & de eius conſtantia in futurum, hoc enim ſenſu intellecto tali iudicio, & certitudine reſpectivè abſoluta, abſque vllo inconvenienti hæc ſententia ſuſtineri poteſt.

60. Verumtamen, ei non adhæreo propter reflexionem difficilem, quam importat. Etenim iudicium proximè regulativum actus ſpei non poteſt ſupponere obiectivè, & ſignatè ipſum actum ſpei: Sed iudicium, quo quis affirmat, *ſibi, reduplicativè vt ſperanti, affuturum Dei auxilium,* ſupponit obiectivè, & ſignatè ex parte ſui ipſum actum ſperandi: Ergò non poteſt regulare proximè actum ſpei. Minor patet: *Quia ſperans, reduplicativè vt ſperans,* importat formaliter actum ſpei: Sed qui affirmat, *ſibi, vt ſperanti, affuturum auxilium,* ſupponit obiectivè, & ſignatè *ſe ipſum vt ſperantem*: Ergò ſupponit obiectivè ex parte ſui actum ſpei. Maior verò probatur: Quia iudicium proximè regulativum actus ſpei conſtituit proximam poteſtatem ad ipſum, proponitque voluntati obiectum ſpecificativum ip-

ſius: Sed libertas proxima ad actum ſpei, non poteſt obiectivè, & ſignatè ſupponere ipſum, minimèque poteſt proponere obiectivè ipſum actum ſpei vt obiectum ſpecificativum ipſius, quod de neceſsitate ſupponitur obiectivè ante actum ſpei, aliàs daretur mutua prioritas in eodem genere, quod repugnat: Ergò. Explicatur: Si cognitio regulativa ſpei proponeret pro motivo *auxilium, vt affuturum ſperanti, vt ſperanti*; totom hoc complexum obiectivè præcederet actom ſpei; quia motivum ſperandi, eo modo, quo ad ſperaodum proponitur, præcedit obiectivè, & ſignatè ex parte obiecti ad ipſum actum ſperandi: Sed illud complexum, nempè, *auxilium, vt futurum ſperanti, vt ſperanti*, ſupponit obiectivè, vel includit ipſum actum ſpei: Ergò iam ipſe actus ſpei ſupponeret obiectivè ſe ipſum ex parte obiecti; quod ſanè implicat manifeſtè; aliàs ſupponeret obiectivè ſui motivum, vt propoſitum, ſuique motivum, vt propoſitum, ſupponeret obiectivè ipſum actum ſpei, quod non minus implicat; quia importat mutuam prioritatem in eodem genere, & manifeſtom circulum.

61. Dices forſan, actum ſpei ſupponere quidem obiectivè auxilium propoſitum, *vt futurum ſperanti, vt ſperanti*; hoc autem ſolum importare actum ſperandi hypotheticè, & obliquè, tanquam conditionem hypotheticè ſuppuſitam ex parte ſubiecti, cui proponitur vt certo futurum auxilium: Nullum autem eſſe inconveniens in eo, quod actus ſpei ſupponat hypotheticè, & obliquè ſe ipſum ex parte obiecti. Sed contra eſt: Quia nec hoc modo poteſt ſe ipſum ſupponere ex parte obiecti: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia actus ſpei tendit in ſuum obiectum eo modo, quo illud ſibi propoſitum invenit, aut ſupponit ex parte obiecti: Sed nequit tendere in ſe ipſum ſignatè, & ex parte obiecti, adhùc obliquè, vel hypotheticè inſpectum: Ergò nec ita ſe ipſum obiectivè ſupponere. Probo minorem: Quia aliàs, qui ſperat, ſolum ſperaret ſalutem, & auxilium affuturum *ſibi ſperanti, vt ſperanti*, ex hypotheſi nempe quod ſperaret, ſeù ſperaturus eſſet conſtanter, quod, præterquam quod ipſum actum ſpei facit obiectivè conditionatum, ſub conditione ſuę perſeverantię, importat reflexionem ipſius ſuprà ſe ipſum, quę in actu directo ſperandi, de quo loquimur, omnino inintelligibilis eſt: Et hæc quidem eſt tota difficultas, quarè prædictum modum dicendi relinquo. Vndè, qui hanc reflexionem, & conditionalitatem ſpei explicare valuerit, poterit ſanè prædictum modum dicendi tenere, ob rationes ſuprà explicatas. Nos autem conſequenter ad dicta *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 10.* præſertim à *num. 75.* melius explicari cenſemus cognitionem proximè regulativam ſpei per apprehenſionem ſuaſivam practicè. Vndè.

NOSTRA SENTENTIA.

62. DICO vltimo: *Cognitio proximè regulativa ſpei eſt apprehenſio practicè ſuaſiva, ſeù iudicium practicum inchoatiuum, proponens voluntati beatitudinem, vt in re abſolutè conſequendam, in vi auxilij, quod ſimiliter proponit, vt re ipſa affuturum abſolutè, non id affirmando, aut negando, ſed ſimpliciter voluntati proponendo modo ſuaſivo ad ſpem.* Moveor primo: Quia ſpes eſt motos aggreſsivus ad conſequendam re ipſa, & abſolutè beatitudinem: Sed de ratione huius motos non eſt ſupponere ipſam beatitudinem iudicatam, & affirmatam, vt ſic futuram, & aſſequendam: Ergò ſatis eſt eam ſupponere, vt ſic apprehenſam. Minor probatur: Quia motus tendens practicè, & efficaciter ad aliquid faciendum, minimè petit præſupponere illud iudicatum, & affirmatum iam, vt faciendum; vndè intentio efficax finis non petit præſupponere ex parte actus primi iudicium affirmans ipſum futurum, & obtinendum; qoia non inteodit efficaciter finem, quia aſſequendus prævidetur, ſed vt illum conſequatur in futuro; & ſimiliter motus aggreſſivus ſpei non tendit in beatitudinem aſſequendam, quia ipſa iam aſſequenda ſupponatur, ſed vt ipſam re ipſa in futurum aſſequatur: Sed ſi ſupponeret illam per ſe, vt iudicativè futuram, & aſſequendam, tenderet in illam, quia iam ipſa ſupponeretur aſſequenda, & non practicè ad illam aſſequendam de futuro. Ergò.

63. Explicatur: Iudicium practicum de fine abſolutè futoro non datur in intendente finem, niſi conſequenter ad ipſam intentionem efficacem finis; qua propter in Deo non dicimus intentionem efficacem de fine regulari per ſcientiam practicam de fine futuro, ſed per ſcientiam ſimplicis intelligentię, quę nihil affirmat de futuritione, vel non futuritione rerum; poſt intentionem tamen dicimus electionem iam regulari per ſcientiam practicam de fine futuro: Ergò ſimiliter in nóbis ante intentionem efficacem finis, & ante motum aggreſſivum ſpei, non prærequiritur iudicium affirmans finem, ſeù beatitudinem eſſe futuram, aut conſequendam, ſed ſufficit ſimplex cognitio ſuaſiva, illam, vt aſſequendam proponens, ſed non affirmans. Vrgetur: Quia reſpectu noſ-

noſtri practicè ſit futura nobis beatitudo primò, & inchoativè per motum aggreſsivum ſpei: Sed eo ipſo non poteſt, minuique debet, pro priori iudicari, aut affirmari, vt futura nobis; quia pro priori nequit iudicari, nec affirmari ipſe actus ſpei: Ergò. Probatur maior: Quia nemini, ante quam ſperet, eſt exercitè futura beatitudo, alias ipſi foret futura, ſivè ſperanti, ſivè non ſperanti; quod quis dicat? item, quia futuritio eſt determinatio in cauſa ad eventum; & prima determinatio ex parte noſtra ad aſſequendam beatitudinem eſt motus ſpei: Ergò per ipſum, & non ante ipſum, fit practicè reſpectu noſtri futura beatitudo primò, & inchoativè.

64. Dices: Ante motivum ſpei ſupponi beatitudinem, vt futuram in vi divini auxilij, vt futuri, vel probabiliter, vel conditionatè, ex parte Dei, & ſic futuram affirmari poſſe ante motum ſpei. Contra enim eſt: Quia iam conſtat ex dictis, quod iudicium affirmans hanc, aut illam futuritionem, non ſufficit ad proximè regulandam ſpem. Quod amplius probatur: Quia cognitio proximè regulativa ſpei, non ſufficit, quod proponat beatitudinem, vt præſuppoſitivè futuram independenter a conatu ſpei, & ſperantis: Sed futuritio conditionata, aut probabilis ex parte Dei, eſt futuritio, quę ſupponitur, & non dependet à motu, & conatu ſpei, aut ſperantis: Ergò. Minor patet: Quia per motum, aut conatum ſperantis, non fit beatitudo probabiliter, aut conditionatè futura ex parte Dei, ſed taliter futura ſupponitur independenter ab ipſo: Ergò. Maior verò probatur: Quia cognitio proponens iudicativè beatitudinem, ſolum vt futuram præſuppoſitivè, & independenter à conatu ſpei, eſt cognitio ex ſe purè ſpeculativa de obiecto, vt independenti à voluntate, circa quod voluntas nihil facere poteſt, vt ſit, vel non ſit, ſicut ſibi proponitur: Sed cognitio proximè regulativa actus ſpei non debet, imò nec poteſt, eſſe talis; quia debet eſſe practica, practicè proponens voluntati beatitudinem, vt ab ipſa conſequendam, ad quam conſequendam voluntas poſsit ſuo conatu agere: Ergò non ſufficit ad cognitionem proximè regulativam ſpei proponere, ſeù iudicare beatitudinem eſſe futuram futuritione præſuppoſita, & independenti à conatu ſpei, & ſperantis. Propterea.

65. Dices ſecundo, cum M. Albendea, poſſe ſpem influere in conſecutionem ſalutis, & in media ad ſalutem conſequendam, quamvis pro priori ad ſpem ſupponatur cognitio de ſalute abſolutè futura: Additque, noſtram rationem, ſi quid probat, probare non ſolum, quod ſpes non prærequirat eam cognitionem, ſed quod eam ſecùm non permittat, quod tamen falſum eſſe conſtat ex illis, qui habuere revelationem abſolutam ſuę ſalutis, qui quidem cognovere ſuam ſalutem, vt abſolutè futuram, & nihilominus eam ſperaverunt: Vndè putat, M. Ferre, qui ſimili ratione vtitur, deceptum, eo, quod non adverterit, poſſe optimè rem, quę cognoſcitur futura, non aliter futuram cognoſci, niſi dependenter ab actu ſpei, cui proindè non poteſt obſtare cognitio præcedens de futuritione.

66. Sed contra eſt: Quia aliud eſt quod poſsit conciliari ſimul in eodem cognitio de ſalutè abſolutè futura cum ſpe de illa; aliud, quod cognitio de ſalutè abſolutè futura ſit pro priori ad actum ſpei per ſe, ipſum regulans, & conſtituens poteſtatem proximam ad ipſum: Tranſeat enim quod ſimul cōciliari poſſit illa cognitio purè ſpeculativa de ſalutè abſolutè futura pro poſteriori, vel concomitanter cum ipſo actu ſpei; hoc enim ad ſummum probatur ex illis, qui habuerunt revelationem abſolutam ſuę ſalutis: Sed nego, quod poſsit, & debeat præcedere, regulàdò, & conſtituendo poteſtatem proximam ad ipſum actum ſpei; & ſic probo primò; quia in Deo ſcientia de fine abſolutè futuro, licèt poſsit comitari, aut conſequi intentionem primam efficacem finis, non tamen poteſt illam præcedere; aliàs enim Deus pro priori ad decretum efficax intentivum poſſet cognoſcere finem abſolutè futurum, habereque ſcientiam abſolutam futurorum pro priori ad ipſum decretum efficax illorum, quod nedum eſt contra omnes Thomiſtas, ſed & contra pleroſque Ieſuitas: Sed in nobis motus ſpei eſt motus primę intentionis efficacis ad finem conſequendum in te, ſicut in Deo decretum intentivum: Ergò nec in nobis poteſt præcedere, pro priori ad illum, iudicium de fine, vt abſolutè futuro. Ex quo infero, non benè, ad oppoſitum ſuadendum adduci à prædicto M. Albendea exemplum de ordine prædeſtinationis, in quo ſalus eſt abſolutè futura ex vi electionis ad gloriam, & hoc non tollit, quod merita influant pro poſteriori in decretum executivum glorię. Non inquam: Nam ſpes in nobis non debet comparari decreto executivo, ſed decreto intentivo, eſt enim primus motus efficax intentivus ad gloriam aſſequendam: Sed in Deo nequit ſcientia glorię abſolutè futurę præcedere decretum intentivum glorię, vt omnes fatentur: Ergò nec in nobis ante motivum ſpei, iudicium de futuritione abſoluta.

67. Secundò: Quia propterea præ-

dic-

Digitized by Google

dictus A. dicit, poſſe præcedere iudicium de futuritione abſoluta ſalutis; quia poteſt iudicari ſalus, vt abſolutè futura dependenter ab ipſo actu ſpei, & ſic hoc non tollit, quod ſpes tendat ad ſalutem conſequendam, ſeù ad faciendam illam abſolutè futuram: Sed implicat, quod quis iudicet ſalutem abſolutè futuram dependenter à ſuo actu ſpei, & quod tale iudicium regulet proximè, aut præcedat ex parte poteſtatis ad ipſum actum ſpei: Ergò. Probo minorem; primo: Quia tale iudicium, vtpotè ſupernaturale, & conſequenter infallibile, haberet connexionem cum ſuo obiecto, & cum ipſo actu ſpei: Sed implicat, quod iudicium connexum cum ipſo actu ſpei conſtituat poteſtatem liberam ad ipſum actum ſpei, aut quod præcedat, & reguler ipſum ex parte poteſtatis: Ergò. Secundò: Quia in ſigno poteſtatis proximę, & liberę ad actum ſpei, non poteſt certè, & abſolutè affirmari, vt futurus, ipſe actus ſpei: Sed ſi in illo ſigno præcederet iudicium affirmans ſalutem abſolutè futuram dependenter ab ipſo actu ſpei, affirmaret etiam in illo ſigno ipſum actum ſpei futurum; ſiquidem qui affirmat finem abſolutè futurum dependenter ab aliquo medio, affirmat futurum illud medium: Ergò implicat, quod in ſigno poteſtatis præcedat tale iudicium.

68. Tertio: Quia prædictum iudicium, ſi affirmat beatitudinem futuram dependenter ab actu ſpei, importat reflexionem inintelligibilem ſuprà ſe ipſum; ſiquidem eo ipſo affirmabit etiam beatitudinem, vt futuram dependenter à ſe ipſo, & ſe ipſum ſupponet ex parte obiecti; ſiquidem actus ſpei dependet à tali iudicio, & ſupponit per ſe illud, ſi per illud regulatur: Sed hoc dici nequit, vt ſuprà oſtenſum manet: Ergò nec quod tale iudicium affirmet beatitudinem, vt futuram dependenter ab actu ſpei, & ſimul regulet ipſum.

69. Sed dices: Iudicium conſequens intentionem efficacem finis iudicat finem futurum dependenter à medijs: Et tamen dirigit, & regulat electionem mediorum, & non continet reflexionem inintelligibilem: Ergò pariter iudicium affirmans beatitudinem futuram, dependenter ab actu ſpei, poterit regulare ipſum actum ſpei, & hoc abſque reflexione inintelligibili. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Et tamen dirigit, & regulat electionem mediorum ex parte actus primi, & proponendo obiectum eligendum, nego: Ex parte actus ſecundi, & per modum imperij efficaciter applicantis ad electionem mediorum, concedo minorem, & nego conſequentiam; quia vt dixi *Tractat. de Provident. quæſt.* 5. *num.* 25. ſcientia, ſeù iudicium de fine abſolutè futuro in vi intentionis præcedentis, non eſt quod dirigit ex parte actus primi ad electionem, ſed ſolum movet ex parte actus ſecundi cum efficacia ad ipſam; cognitio autem regulativa electionis ex parte actus primi proximi eſt quę proponit ipſa media, vt conducentia ad finem, & exercitè, vt eligibilia: Quãto ergò minus poterit iudicium finis abſolutè futuri regulare ipſam primam intentionem finis: Cum autem actus ſpei ſit motus primò intentivus finis vltimi conſequendi, indè eſt, quod minimè regulari poteſt per iudicium ipſius abſolutè futuri, vel conſequendi, adhùc dependenter ab ipſo actu ſpei. Item: Iudicium practicum de fine abſolutè futuro in vi intentionis efficacis præcedentis non affirmat finem abſolutè futurum dependenter ab electione mediorum, nec ipſam electionem attingit ſignatè, & ex parte obiecti; ſed ſolum dependenter à medijs, quę ſolum poteſt attingere ex parte obiecti, & ideò poteſt movere ad electionem abſque reflexione: Cæterum iudicium de beatitudine futura ponitur à prædicto A. vt affirmans ipſam futuram dependenter ab actu, & conatu ſpei, & movens obiectivè ad ipſum actum ſpei; hoc autem nequit eſſe ſine reflexione inintelligibili, vt ſuprà explicatum manet. Mitto aliàs diſparitates alibi exponendas.

70. Propterea dices tertio: Iudicium illud enuntiare futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij præſuppoſitam ex parte Dei independenter à conatu ſperantis, illam tamen affirmare non pro obiecto terminativo, ſed pro motivo, in quo nullum eſt inconveniens, quia licèt ſpes ſit efficax, & practica circa obiectum terminativum, non verò circa motivum, & ſic ſupponi poteſt, imò & debet, futuritio, quę ſit obiectum motivum, licèt non poſsit ſupponere futuritionem, quę ſit obiectum terminativum. Sed contra eſt: Quia futuritio probabilis beatitudinis minimè eſt motivum formale ſperandi, ſed ſolum conditio ipſius, præſuppoſitivè ſe habens, vt diximus *quæſt.* 4. *num.* 8. Ergò non debet, nec poteſt proponi talis futuritio probabilis, pro obiecto motivo ſperandi. Explicatur: Talis futuritio probabilis, vt præſuppoſita ex parte Dei, conſiſtit in divinis promiſsionibus, divina fidelitate, & miſericordia, vt explicata per Paſſionem Chriſti, & innumera exempla: Sed totum hoc non eſt motivum formale ſperandi: Ergò nec futuritio probabilis abſoluta: Ergò illa non debet proponi pro obiecto motivo.

71. Explicatur: Nam aliud eſt, quod auxilium, quod eſt obiectum formale

mo-

motivum ſpei, debeat indicativè præcognoſci, vt probabiliter affuturum, quantum eſt ex parte Dei; aliud, quod hæc cognitio iudicativa ſit proximè regulativa actus ſpei: Primum quidem admitto, ſed ſecundum nego; quia ſicut aute fidem debet præſupponi cognitio indicativa motivorum credibilitatis, & ex vi illorum iudicium de revelatione moraliter certa, aut de morali certitu line revelationis factę, quin tamen hoc ſit, quod immediatè regulat fidem, vt ſuo loco diximus, ſed ſolum regulatur immediatè per apprehenſionem ſuaſivam; ita ſimiliter fatemur, quod ante ſpem poſſunt, & debent præſupponi cognita motiva futuritionis probabilis auxilij, &,ſi velis, iudicium de probabili futuritione auxilij; ſed hoc non eſt, quod proximè regulat ſpem, ſed apprehenſio ſuaſiva in concluſione explicata.

72. Quod ſic oſtendo, & probo ſecundò concluſionem: Quia cognitio proximè regulativa ſpei ſolum debet proponere voluntati ex parte obiecti, & ſignatè,id, quod ſperandum eſt,& motivum formale ſperandi;quia ſolum debet proponere ex parte obiecti, id, quod eſt obiectum ipſius ſpei, quod enim nec eſt obiectum ſpei terminativum,nec motivum, nec à ſpe reſpicitur ex parte obiecti, vt quid proponendum eſt voluntati immediatè, vt ſperet? Sed futuritio probabilis præſuppoſita ex parte Dei, nec eſt motivum formale ſperandi, nec obiectum terminativum: Ergò non debet proponi ſignatè voluntati per cognitionem immediatè regulativam ſpei. Explicatur: Licèt ſpes ſperet beatitudinem, vt de futuro conſequendam in vi auxilij, quo de futuro vincendæ ſunt difficultates ad eam conſequendam; non tamen ſperat ſignatè, & in recto futuritionem beatitudinis, nec ſperat in vi futuritionis auxilij: Ergò ſolum attingit futuritionem, tàm beatitudinis, quàm auxilij exercitè, & ex parte modi tendendi, quatenus tendit de futuro in beatitudinem, vt auxilij de futuro auxiliaturi, non verò illam attingit ſignatè, & ex parte obiecti in recto: Ergò pariter cognitio regulativa proximè ſpei non debet proponere futuritione beatitudinis, nec auxilij ſignatè, in recto, & ex parte obiecti, ſed ſolum exercitè, & ex modo proponendi; proponendo nempè in recto beatitudinen de futuro, vt conſequendam in vi auxilij de futuro auxiliaturi: Sed ita non proponitur, nec poteſt proponi per iudicium de futuritione probabili; quia hoc affirmat ſignatè, & in recto ipſam futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij, auxilium autem, & beatitudinem ſolum de connato, & in obliquo: Ergò per ipſum non regulatur proximè ſpes.

73. Dices: Totum hoc à nobis voluntariè ſupponi; quia contrarij AA. non dicunt, illud iudicium affirmare ſignatè, & in recto ſolam futuritionem probabilem, ſed dicunt affirmare beatitudinem, & auxilium, vt futurum probabiliter; quod poteſt intelligi exercitè, & ex parte modi. Sed contra eſt: Quia futuritio probabilis non poteſt affirmari exercitè, & ex parte modi, niſi affirmando probabiliter de futuro beatitudinem conſequendam: Sed hoc non admittunt contrarij: Quia aliàs illud iudicium eſſet exercitè, & ex parte modi probabile, & conſequenter fallibile, quod non admittunt in iudicio regulativo ſpei, titulo ſupernaturalis: Ergò ita explicari non poſſunt. Vndè ipſimet dicunt, quod tale iudicium eſt reflexum,ſuprà probabilitatem futuritionis, ex motivis illam fundantibus; & ſic, vt infallibile ſit formaliter, debet reflexè affirmare ipſam probabilitatem futuritionis, ſeù ipſam futuritionem probabilem de præſenti, quę de præſenti ſupponitur certa, & infallibilis; non verò poteſt affirmare probabiliter, nec de futuro conſecutionem beatitudinis, nec aſsiſtentiam auxilij; quia hæc abſolutè affirmari nequit de futuro, niſi fallibiliter: Ergò tenentur dicere, quod illud iudicium affirmat in recto, & ſignatè ipſam futuritionem probabilem beatitudinis, & auxilij, non verò ſignatè de futuro conſecutionem beatitudinis: Hoc autem pacto minimè poteſt regulare proximè actum ſpei; quia ſpes non ſperat ſignatè, & in recto futuritionem probabilem beatitudinis, nec auxilij, ſed ſolum ſperat ſignatè, & in recto conſecutionem ipſam beatitudinis in vi auxilij, licèt ſperet de futuro ex modo intrinſeco, & exercito ſperandi. Cognitio autem immediatè regulativa id ipſum debet proponere, & non aliud, nec diverſo modo.

74. Sequitur ergò, quod cognitio immediatè regulativa ſpei, ſolum debet proponere ſignatè, & in recto, licèt de futuro, conſecutionem beatitudinis, in vi divini auxilij: Sed hoc proponere nequit iudicativè, affirmando abſolutè, & de futuro conſequendam beatitudinem in vi auxilij: Quia hoc nequit affirmare, nec probabiliter; quia eſt cognitio ſupernaturalis: Nec certo, & infallibiliter; quia de hoc non eſt certitudo infallibilis: Ergò ſolum id proponere poteſt apprehenſivè, apprehenſione ſuaſiva explicata, quæ poteſt eſſe ſupernaturalis, & incapax falſitatis. Id quidem magis conſtabit ex ſolutione argumentorum.

SOLVUNTU ARGUMENTA.

75. POTERANT in primis obijci omnia ea, quę *loc. ſæpè citat. de Fide* obiecimus nobis cōtra apprehenſionem regulativam fidei, & pię affectionis. Sed ea iam ibi abundè ſolvimus. Nunc autem ſpecialiter obijcies primo: Cum iudicio abſoluto de non futuritione ſalutis, componitur apprehenſio beatitudinis, vt futuræ, ſivè aſſequendę: Sed cum tali iudicio nōn componitur cognitio ſufficiens ad regulandam ſpem: Ergò talis apprehenſio non eſt ſufficiens ad proximè regulandam ſpem. Hoc argumentum eſt importunum in præſenti, & committit circulum, vt ſuprà vidimus num. 22. Et item militat contra quaslibet cognitionem regulativam ſpei, ſivè ſit iudicium de futuritione conditionatā, ſivè de futuritione abſoluta ſolum probabili, vt vidimus num. 22. Ad illud ergò facilè reſpondeo, & diſtinguo maiorem: Cum iudicio abſoluto de non futuritione componitur apprehenſio ſuaſiva beatitudinis, vt aſſequendę, nego: Apprehenſio non ſuaſiva, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam ſub diſtinctione data; quia nos non intendimus, quod ſufficiat ad regulandam ſpem quælibet apprehenſio beatitudinis conſequendę, ſed ſolum apprehenſio practicè ſuaſiva; hæc autem incompatibilis eſt cum iudicio abſoluto de illa non conſequenda, vt ſuo loco oſtendam.

76. Obijcitur ſecundo: Si talis apprehenſio ponitur ſuaſiva, vel ponitur ſuaſiva iudicij naturalis, & fallibilis de futuritione beatitudinis; & hoc in primis repugnat apprehenſioni ſupernaturali; tum, quia iam in aliquo caſu eſſet ſuaſiva falſitatis, vt in reprobis; tum, quia hæc ſuaſio iudicij naturalis per ſe ad ſpem non conducit, quia ad illā non conducit iudiciū naturale, & conſequenter nec ſuaſio talis iudicij, quia ſuaſio iudicij non conducentis per ſe ad ſpem, non poteſt per ſe ad illam conducere: Vel ponitur talis apprehenſio ſuaſiva iudicij ſupernaturalis, & infallibilis de futuritione abſoluta beatitudinis; & hoc etiam repugnat reprobis; quia in ilis tale iudicium eſſet falſum: Ergò nullo modo poteſt poni pro regulativo immediato ſpei talis apprehenſio ſuaſiva.

77. Reſpondeo, hoc argumentum efficaciter militare contra Ripaldam, qui poſuit talem apprehenſionem, vt ſuaſivam iudicij de futuritione; veruntamen non militat contra noſtram ſententiam; quia eam non ponimus ſuaſivam iudicij, nec intellectus, ſed ſuaſivam ſolum voluntatis ad conſecutionem beatitudinis propoſitam, ſeù quam proponit. Vndè facilè reſpondeo, concelſa tota doctrina antecedentis, negando conſequentiam; quia eſt alius modus ponendi talem apprehenſionem, nempè, vt ſuaſivam ſolius voluntatis, ſeù practicè, quo pacto, ſolum ſuadet voluntati efficacem tendentiam in beatitudinem, quæ abſdubio ſupernaturalis eſt, & abſque vlla falſitate. Si verò inquiras, in quo conſiſtat eſſe ſuaſivam voluntatis, & non intellectus? Dico, quod conſiſtit in eo, quod repræſentat beatitudinem, vt conſequendam in vi auxilij, non tanquam quid verum, aut ſub ratione veri, ſed tanquam quid bonum, & ſub ratione boni, & id quidem non repræſentat immediatè intellectui, ſed immediatè voluntati, aliciendo eam ad motum aggreſsivum talis obiecti, non quidem illud affirmando, aut negando, ſed illud ſimpliciter proponendo ſub ratione boni aſſequendi vi talis auxilij, & ideò talis cognitio dicitur apprehenſio practica, ſeù practicè ſuaſiva, ſeù iudicium practicum inchoativè, ad diſtinctionem apprehenſionis obiecti ſub ratione veri, quæ ſolum ſpeculativè eſt ſuaſiva, eo quod ſuadet intellectui, intra lineam intellectus, veritatem.

78 Obijcies tertio: Ideò iudicium de ſalutè abſolutè futura non poteſt proximè regulare, quia in reprobis eſſet falſum, & conſequenter non eſſet ſupernaturale, prout requiritur ad regulandam ſpem: Sed nec apprehenſio de ſalutè abſolutè futura in reprobis eſſe poteſt ſupernaturalis: Ergò. Probatur minor: Quia talis apprehenſio repræſentat in reprobis beatitudinem aliter ac eſt in re, ſiquidem repræſentat illam, vt futuram, & conſequendam, cum in ſe non ſit futura, nec conſequenda: Sed apprehenſio rei aliter ac eſt in re, non poteſt eſſe ſupernaturalis: Ergò. Reſpondeo, concelſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, nego maiorem, & diſtinguo rationem illius: Repræſentat illam vt futuram, & conſequendam ſub ratione veri correlativè ad intellectum, nego: Sub ratione boni correlativè ad voluntatem, concedo, ex quo non ſequitur, quod repræſentet illam aliter ac eſt in re; quia beatitudo vt futura, & conſequenda, licèt re ipſa non ſit futura, & conſequenda, re ipſa eſt bona, & digna appeti, vt de futuro conſequenda, appetitu efficaci ſpei, & hoc pacto illam repræſentare voluntati invitando, ac aliciendo ad talem appetitum, non eſt illam repræſentare aliter, ac eſt in re.

79. Sed dices: Omnis actus intellectus repræſentat ſuum obiectum ſub ratione veri:

Digitized by Google

ri: Ergò, ſi illa apprehenſio repræſentat beatitudinem vt conſequendam, illam repræſentat ſub ratione veri. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Repræſentat ſuum obiectum ſub ratione veri ſpeculativi, vel practici, prout fuerit actus repræſentans, concedo antecedens: Aliter, nego antecedens, & diſtinguo conſequens: Repræſentat illam ſub ratione veri ſpeculativi, nego: Sub ratione veri practici, concedo: Verum enim practicum dicitur idem, ac verum bonum, ſeù verum per conformitatem ad appetitum rectum; cum ergò apprehenſio illa ſit practica, & non ſpeculativa, repræſentat quidem beatitudinem, vt conſequendam vi divini auxilij; ſed id repræſentat ſub ratione veri practici, id eſt, veri boni conformis appetitui recto, & digni appeti appetitu ſupernaturali ſpei, in quo nulla eſt diſconformitas cum ipſa beatitudine, adhùc in reprobis, ſiquidem adhùc reſpectu illorum talis eſt: Eſſet autem diſconformitas, ſi illam repræſentaret ſub ratione veri ſpeculativi; quia verum ſpeculativum ſumitur per conformitatem ad ipſum obiectum in re, ſeù in ſe, ſine reſpectu ad appetitum, & hoc pacto beatitudo non eſt conſequenda in re.

80. Objicies quarto: Talis apprehenſio ſuaſiva, vel repræſentat beatitudinem, vt futuram, vel præciſivè à futuritione: Si præciſivè à futuritione: Ergò non repræſentat beatitudinem, vt obiectum ſpei; ſiquidem præciſivè à futuritione non eſt obiectum ſpei. Si vt futura: Ergò repræſentat futuritionem ex parte obiecti: Sed hoc titulo excluſimus iudicium de futuritione probabili: Quia nempè proponeret futuritionem, quę nec eſt obiectum terminativum, nec motivum ſpei: Ergò pari titulo excludi debet prædicta apprehenſio. Reſpondeo, vno verbo, quod repræſentat beatitudinem, vt futuram, ex modo repręſentandi, & in actu exercito, id eſt, repræſentando de futuro, licèt apprehenſivè, ipſam vt conſequendam, ſivè ipſius conſecutionem; non verò illam vt futuram ſignatè, repræſentando ſignatè eius futuritionem præſentem; quia futuritio præſens non eſt obiectum, nec motivum, nec terminativum ſpei; iudicium autem de futuritione probabili, vt vidimus num. 73. præciſè repræſentaret ſignatè, & in recto futuritionem ipſam probabilem, quę eſt de præſenti; aſſecutionem autem beatitudinis ſolum in obliquo; vndè eſt longa diſparitas.

81. Objicies quinto: Cognitio immediatè regulativa ſpei, debet aſſecurare, & certificare, aut firmare ſperantem de beatitudine aſſequenda: Sed ſola apprehenſio, licèt ſuaſiva, de hoc aſſecurare nequit; ſiquidem hoc non affirmat, & conſequenter, nec de hoc firmat ſperantem: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Debet aſſecurare, & firmare ſperantem de beatitudine aſſequenda per ſe, & formaliter, nego: Ratione obiecti propoſiti motivè, & ſuaſivè, concedo maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo. In hoc enim falluntur plures, quod exigunt, ad regulandam ſpem, cognitionem, quę per ſe, pro priori ad actum ſpei, firmet formaliter intellectum de futuritione beatitudinis, ſeù de ipſa aſſequenda, cum tamen hoc ſit impoſsibile, vel ſaltem non neceſſarium; quia ſperans non firmatur, nec certificatur formaliter ante ſpem de beatitudine aſſequenda, ſed ſolùm per ipſam ſpem formaliter firmatur, & certificatur; per cognitionē autem regulativam ſolum debet certificari motivè, & ſuaſivè, quatenus illa debet proponere obiectum, in vi cuius aliciat voluntatem, vt firmiter ſperet beatitudinem conſequendam, & in hoc firmetur affectivè: Hoc autem habet cognitio, licèt apprehenſiva, proponens ſuaſivè voluntati beatitudinem aſſequendam in vi divini auxilij parati ex parte Dei.

82. Sed replicabis: Talis apprehenſio non poteſt eſſe ſuaſiva modo explicato, niſi ex aliquo motivo credito, & iudicato; quia nullus ſuadet aliquid, niſi ex principio, vel ex motivo à ſe credito, non ex motivo purè apprehenſo: Sed non eſt motivum creditum ex quo illa apprehenſio ſit ſuaſiva, niſi præcedat iudicium de futuritione probabili: Ergò ſaltem requiritur hoc iudicium. Quod ſi hoc requiritur, illud quidem ſufficiet; nam ſi eſt motivum apprehenſionis ſuaſivę, cur non poterit per ſe eſſe ſuaſivum voluntatis, abſque media illa apprehenſione? Reſpondeo, in primis, quod benè poteſt apprehenſio eſſe ſuaſiva ex motivo ipſo apprehenſo, vt patet in apprehenſione terminorum de primis principijs, aut propoſitionibus immediatis, quę ex apprehenſione terminorum conſtant, ibi enim apprehenſio terminorum ſuadet aſſenſum, & non ex obiecto, aut motivo præiudicato, ſed ex ipſo obiecto apprehenſo, quod per ſe oſtendit ſui veritatem, & ſuadet, imò extorquet aſſenſum. Cæterum: Quia hoc contingit, quando obiectum apprehenſum ex terminis, & neceſſariò eſt tale; non verò, quando contingēter ſe habet ad id, quod ſuadetur, ſicut eſt in beatitudine, vt aſſequenda, quę ex terminis non eſt talis; omitto quod tunc ſuaſiò debeat procedere ex aliquo alio præiudicato, aut cōſiderato, ideòque. Reſpondeo, omiſſa maiori, ne-

gando, minorem: Quia ſicut diximus *Tract. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 10. num. 52.* quod apprehenſio regulativa fidei, aut pię affectio. nis, non eſt quælibet, ſed quę procedit ex matura conſideratione motivorum credibilitatis facta lumine ſuperno, ex qua quidem trahit vim ſuaſivam ad aſſenſum: Ita nunc dicimus, quod apprehenſio ſuaſiva, quę proximè regulat ſpem, non eſt quælibet apprehenſio, ſed quę procedit ex motivis creditis fide divina, & ſupernaturali, ex parte Dei, & divinę miſericordię; prius enim credimus Deum velle omnes homines ſalvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, ipſumque promittere omnibus in generali ſuum auxilium ad ſalutem, paratumque eſſe nos adiuvare, pro noſtra ſalute Mundum creaſſe, noſtram naturam aſſumpſiſſe, & in illa paſſum, & mortuum fuiſſe, & alia huiuſmodi, ex quibus ritè conſideratis luce ſuperna, conſequitur apprehenſio practica ſingularis de ſalute, vt in vi divini auxilij conſequenda; quę apprehenſio, & conſideratio pertinet ad gratiam excitantem, & ſuaſivam ad ſperandum.

ALIQVA DVBIA PRO COMPLEmento quæſtionis.

83. SED inquires primo: A quo principio proveniat cognitio iſta regulativa ſpei, & conſideratio prævia motivorum futuritionis auxilij, & beatitudinis? Reſpondeo, poſſe provenire, vel ab auxilio, vel ab habitu fidei; ſed veriſimilius iudico eam provenire ab habitu fidei, vt practico; quia fides, vt practica, habet non ſolum iudicare myſteria, & veritates fidei, ſed proponere voluntati, vel apprehenſivè, vel judicativè, prout obiectum exegerit, finem, & media conſequendi finem ſub ratione boni, eam movendo, & invitando. Nego tamen, quod ea cognitio procedat à prudentia infuſa; quia ſpes, cum ſit virtus theologica, non regulatur per prudentiam infuſam, ſed potius eam regulat. *Vide Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 11. num. 17.*

84. Inquires ſecundò: An detur iudicium practicum de beatitudine aſſequenda abſolutè, & qualiter conducat ad ſpem, & ex quo procedat? Reſpondeo dari tale iudicium conſequenter, non antecedenter ad primum actum ſpei. Patet: Quia in omni intendente efficaciter finem conſequitur ad efficacem intentionem finis iudicium practicum, quo abſolutè iudicat in vi intentionis præcedentis, ſe conſecuturum finem, quod quidem iudicium practicum movet per modum imperij ad inquirenda, & eligenda media, & ea apponenda in executione: Sed actus ſpei eſt intentio efficax beatitudinis aſſequendę: Ergò ad illum conſequitur iudicium practicum, quo ſperans affirmat practicè abſolutè ſe conſecuturum beatitudinem, & ex hoc movetur ad electionem, & executionem mediorum. Vndè falluntur illi, qui ad poteſtatem ſperandi, ſeù ex parte actus primi, præ requirunt iudicium practicum, quo quis dicat: *Conſequuturus ſum beatitudinem*, aut: *Conſequar beatitudinem*; hoc enim iudicium conſequitur actum ſpei, non illum antecedit, nec illum antecedere poteſt; quia ita practicè iudicare nemo poteſt, niſi in vi actus efficacis voluntatis erga finem conſequendum; hic autem non ſupponitur ante ſpem, vt per ſe patet. Ex quo dico etiam, quod tale iudicium practicum non conducit ad ſpem antecedenter, ſed conſequenter, id eſt, ad eligenda, & conſequenda cum efficacia media in ordine ad beatitudinem ſperatam. Dico demum, tale iudicium procedere à fide, vt practica in actu ſecundo, quę ſanè debet præbere prudentię ſupernaturali primum principium practicum, ex quo procedat: Sed primum principium practicum prudentię eſt illud: *Conſequuturus ſum finem*; nam ex hoc procedit conſulendo, conferendo, & iudicando de medijs: Ergò illud iudicium eſt à fide, vt in actu ſecundo practica, ad diſtinctionem apprehenſionis ſuaſivę, quę ſolum in actu primo eſt practica.

85. Sed dices: Hoc iudicium practicum in reprobis eſt falſum: Ergò non eſt à fide. Reſpondeo, hoc argumentum probare, non ſolum, quod non ſit à fide, ſed etiam quod non poſsit in illis eſſe ſupernaturale, nec à prudentia infuſa, cum tamen negari nequeat illud iudicium practicum aliquando poſſe eſſe ſupernaturale, vtpotè movens ad electionem mediorum ſupernaturalium, & innixum eidem motivo, ac actus ſpei, nempè auxilio Dei efficaci, & infruſtrabili: Vndè nego, quod in reprobis ſit falſum; quia tale iudicium ſolum affirmat beatitudinem de futuro aſſequendam in vi intentionis efficacis præſuppoſitę, quo pacto, durante illa intentione efficaci, futura manet in vi illius beatitudo, etiam in reprobis, & ideò cum veritate dicit practicè qui illam ſpem, & intentionem efficacem habet: *Conſequar beatitudinem*, ſeù: *Conſecuturus ſum beatitudinem*, & hoc, quamvis poſteà mutata, aut deficiente tali intentione efficaci, illam non aſſequatur; quia pro tunc illius iudicij, practicè verum erat, licèt poſteà mutetur practicè ob-

obiectum, mutata intentione; ſicut qui promittit cum efficaci animo implendi, verè promittit; & interdum per actum ſupernaturalem religionis; vt cum promittit Deo, per votum religioſum, caſtitatem, licèt poſteà illam re ipſa violaturus ſit.

86. Inquires tertiò: An ſpes ſit libera, & qualiter? Reſpondeo primò: *Eſſe liberam libertate immediata contradictionis.* Conſtat: Quia obiectum ipſius, vt propoſitum voluntati, non neceſsitat ad ſperandum, ſed proponitur cum indifferentia obiectiva; nam licèt proponatur modo ſuaſivo, non tamē modo determinante, aut neceſsitante ad ſperandum: Ergò poteſt voluntas, adhuc propoſito eius obiecto, non ſperare, ſeù omittere actum ſpei: Sed hoc ſufficit ad libertatem immediatam contradictionis: Ergò.

87. Reſpondeo ſecundò: *Eſſe etiam liberam libertate contrarietatis in ſubiecto peccabili.* Patet: Quia in ſubiecto peccabili poteſt proponi beatitudo, ſeù ſalus, ita difficilis ex impedimentis retardantibus, aut Deus ita iratus, & indignatus, vt apprehendatur beatitudo practicè, vt non aſſequenda, & auxilium, vt non affuturum: Sed eo ipſo poterit voluntas, non ſolum non ſperare, ſed deſperare, & hoc ſufficit ad libertatem contrarietatis: Ergò. Maior difficultas eſt, an poſsit voluntas eſſe immediatè libera ad ſpem, & deſperationem, cum poteſtate proxima ad vtrumque, an ſolum mediatè? Vndè.

88. Reſpondeo tertiò: *Probabile eſt poſſe voluntatem habere ſimul poteſtatem proximam ſperandi, & poteſtatem proximam deſperandi, & ſic poſſe eſſe immediatè liberam libertate contrarietatis.* Probatur: Quia poteſt quis ſimul quati cogitationibus contrarijs ex diverſis motivis, vna ſupernaturali ſuaſiva beatitudinis conſequendę in vi divini auxilij ex motivo divinę miſericordię, & alijs ſuadentibus auxilium Dei affuturum ad beatitudinem aſſequendam; & alia naturali ſuaſiva beatitudinis non aſſequendę, ex motivo proprię fragilitatis, ex perrę reincidentię, malę conſuetudinis, divinę indignationis, & alijs motivis occurrentibus: Sed qui ſimul quateretur his contrarijs cogitationibus poſſet, conſentiendo primæ, ſperare, & conſentiendo ſecundæ, deſperare: Ergò poteſt voluntas ſimul habere poteſtatem proximam ſperandi, & poteſtatem proximam deſperandi.

89. Nec valet, ſi dicas, quod ad poteſtatem proximam ſperandi requiritur iudicium abſolutè affirmans beatitudinem eſſe futuram, & ad poteſtatem deſperandi proximam, iudicium etiam abſolutè affirmans beatitudinem defuturam, quæ duo iudicia ſimul conciliari non poſſunt. Contra enim eſt: Quia ſatis ex dictis conſtat, hæc duo iudicia non requiri, ſed ſufficere apprehenſionem ſuaſivam, ſeù iudicium inchoativum, & imperfectum. Secundo: Quia dato quod requirantur hæc duo iudicia, iudicium abſolutum ad ſperandum non debet eſſe de futuritione infallibili, ſed de futuritione probabili beatitudinis; & ſimiliter iudicium abſolutum ad deſperationem ſatis erit, ſi ſit de defuturitione probabili: Sed componuntur ſimul in eodem intellectu iudicium affirmans beatitudinem eſſe probabiliter futuram ex his motivis, & iudicium affirmans eam eſſe probabiliter defuturam ex alijs motivis: Ergò cōponuntur ſimul iudicia ſufficientia ad poteſtatem ſperandi, & ad poteſtatem proximam deſperandi. Dicere autem, quod ad deſperationem non ſufficit iudicium de probabili non futuritione ſalutis; quia hoc iudicium interdum eſt verum, & non poteſt ſufficere iudicium verum ad deſperationem; non obeſt; quia non ſemper requiritur iudicium falſum ad deſperationem, ſed ſolum quando deſperatio eſt ex infidelitate, quando verò quis, vt poteſt, deſperat, ſalva fide, poteſt deſperare ex defectu conſiderationis, ex eo nempè, quod nimis conſiderat motiva pro futuritione damnationis, ſeù pro difficultate ſalutis, hiſque ſuccumbit ex defectu conſiderationis erga motiva prævalentia divinę miſericordię: Vndè nulla ratione probari poteſt, quod ad deſperandum non ſufficiat iudicium de futuritione probabili damnationis cum hoc defectu conſiderationis. Verumtamen ex hoc.

90. Dico quartò: *Probabilius exiſtimo non conciliari ſimul proximam poteſtatem ſperandi, cum proxima poteſtate deſperandi.* Ratio eſt: Quia ad proximam poteſtatem deſperandi non ſufficit apprehenſio quælibet ſuaſiva damnationis, vt futurę, nec iudicium de probabili futuritione illius ſe ſolo, ſed requiritur defectus conſiderationis motivorum prævalentium in contra ex parte divinę miſericordię; nam quamvis quis videat ex ſuis motivis apparere probabiliter futuram damnationem ſuam, ſi tamen conſideret ex motivis divinæ miſericordię, & omnipotentiæ auxiliantis, eſſe fruſtrabilem illam futuritionem probabilem damnationis, & illam practicè apprehendat vt vincendam vi auxilij divini, minimè deſperare poterit, niſi omiſſa hac conſideratione prævia, & ex defectu huius conſiderationis; quia nemo deſperare poteſt de beatitudine aſſequenda, conſiderando motiva, quæ ſuadent ipſam,

vt aſſequendam, prævalere motivis in contra, eaque vincere, & fruſtrare poſſe, & ſolere: Sequitur ergò, quod ad poteſtatem proximam deſperandi requiritur defectus talis conſiderationis: Sed cum defectu talis conſiderationis non ſtat poteſtas proxima ſperandi; quia poteſtas proxima ſperandi conſtituitur per apprehenſionem ſuaſivam, aut, ſi velis, per iudicium ex tali conſideratione reſultans: Ergò non ſtat ſimul poteſtas proxima ad ſperandum, & deſperandum.

91. Ad rationem in contra, dico, quod voluntas poteſt ſimul quati cogitationibus illis contrarijs, ſed non illis, vt ſimul mutuo prævalentibus; vndè nec ſimul poteſt gaudere poteſtate proxima ſperandi, & poteſtate proxima deſperandi, quia dum illę cognitiones ſimul ſolicitant voluntatem, vna ad ſpem, alia ad deſperationem, ſi æqualiter invicem adverſantur, ad ſummum pro tunc conſtituunt poteſtatem proximam vacilandi, & hæſitandi inter ſpem, & deſperationem, non autem proximam ad deſperandum, nec proximam ad ſperandum; quia ad ſperandum requiritur, quod cognitio pro futuritione, vel aſſecutione beatitudinis ex motivis divinę miſericordię, & omnipotentię prævaleat contra oppoſitam, repræſentando nempè divinam miſericordiam, & omnipotentiam, vt infinitè maiorem noſtris peccatis, & vt magis promptam miſereri, & parcere, & adiuvare, quam deſerere, & punire, aut vindicari; & cum hac conſideratione ita prævalente, ſtare non poteſt poteſtas proxima deſperandi; quia de miſericordia divina, ita conſiderata, nemo deſperare poteſt. Item ad deſperandum non ſatis eſt cogitatio ſuaſiva damnationis incurrendę, aut ſalutis amittendę, ſed requiritur, quod hæc cognitio obruat alteram, & illi prævaleat, & tunc hæc, ſimul cum defectu alterius, conſtituit poteſtatem proximam deſperandi: Sed iſtę conſiderationes oppoſitę, vt ſic mutuo prævalentes, ſimul eſſe non poſſunt: Ergò nec illę poteſtates proximę.

92. Nec hoc requiritur ad veram libertatem contrarietatis; quia vt aliquis actus ſit verè liber libertate contrarietatis, non requiritur, quod in ipſo inſtanti phyſico, in quo elicitur talis actus, detur poteſtas proxima ad contrarium, ſed ſatis eſt, quod detur vera poteſtas libera ad contrarium; eſt autem vera poteſtas libera ad deſperationem, quamvis non ſit immediata, ſed mediata, dependenſque à mutatione conſiderationis, per quam poſſit fieri immediata; cum ſic, vel ſic conſiderare ſit penès noſtram determinationem, & arbitrium: Nam qui poteſt aliquid mediatè, mediatè nempè conſideratione, quam in promptu habet ad nutú, verè illud poteſt libera poteſtate. Item, quia moraliter loquendo, illa poteſtas, cui, vt ſit immediata, ſolum deficit talis, vel talis conſideratio, ad quam, pro libito, quis ſe applicare poteſt, dicitur poteſtas moraliter proxima, præſertim cum ad moralem conſiderationem parum interſit diſtinctio phyſica inſtantiam, in quibus variari poteſt conſideratio, vndè moraliter loquendo benè admitti poteſt ſimul poteſtas proxima ad ſpem, & deſperationem; quia licèt ſit neceſſarium tranſire de inſtanti ad inſtans, vt qui erat proximus ad ſperandum, fiat proximus ad deſperandum, tamen totum hoc poteſt contingere in eadem morula temporis, quod ſatis eſt ad ſimultatem moralem, & vt moraliter loquendo poſſit dici, quod homo ſimul eſt potens, & liber ad ſperandum, & deſperandum. Vide *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt.* 8. Ex ibidem enim dictis facilè poteſt hic quiſque diſcuttere, nec enim vocat hic ſuſius procedere.

QUÆSTIO VII.

Qualem certitudinem habeat ſpes theologica?

1. RATIONEM dubitandi ſic proponit D.Thom. Nam ſpes eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto: Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, ſed ad intellectum: Ergò ſpes non habet certitudinem. Secundò: Nam certitudo non poteſt eſſe de eo, quod deficere poteſt: Sed multi viatores habentes ſpem deficiunt à conſecutione beatitudinis: Ergò non poſſunt habere certitudinem ſpei, circa eius conſecutionem. Demum: Nam ſpes non aſſequitur ſuum obiectum, niſi per gratiam, & merita: Sed nemo poteſt habere certitudinē de eo, quod ſit in gratia: Ergò nemo poteſt habere ſpem certam de conſecutione beatitudinis.

2. Nihilominus concluſio D.Thom. eſt: *Quod ſpes noſtra theologica habet certitudinem, ſed certa eſt in ordine ad conſecutionem ſui obiecti.* Quod probari poteſt ab auctoritate, primo ex illo Apoſt. *ad Hebr. 6.* vbi ait: *Fortiſſimum ſolatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propoſitam ſpem, quam tanquam anchoram habemus animæ tutam, ac firmam.* Item 2. ad Timoth. *Sed non confundor, ſcio enim cui credidi, & certus ſum; quia potens eſt depoſitum meum ſervare.* Secundò ex Trident. *Seſſ. 6. cap. 13.* vbi, licèt dicat: *Quod nemo de perſo-*

ſeverantiæ munere ſibi certi aliquid abſoluta certitudine polliceatur; tamen ſubiungit: *Quod in Dei auxilio firmiſsimam ſpem collocare, & reponere omnes debent.* Tertio ex Aug. *qui in Præf. ad Pſalm.* 123. ſic explicat certitudinem ſpei: *Spes noſtra tàm certa eſt, quaſi iam res perfecta ſit; nec enim timemus, promittente veritate: Veritas enim nec falli poteſt, nec fallere: Bonum eſt vt hæreamus illi; illa nos liberat; ſed ſi manſerimus in verbo illius.* Demum ex D.Bernardo *in Pſal. Qui habitat. Serm.*9.vbi ſic ait: *Vt quid cunctamur huic vni tàm ſolidæ, tàm perfectæ, tàm beatæ ſpei, tanta devotione animi, toto fervore ſpiritus inhærere. Si quid illi impoſsibile eſt, ſi quid vel difficilè, quærè alium, in quo ſperes; ſed verbo omnia poteſt. An verò de facilitate iam non dubitas, ſed ipſa tibi eſt ſuſpecta voluntas? Planè & voluntatis teſtimonia credibilia facta ſunt nimis. Maiorem hac dilectione nemo habet, quam vt animam ſuam ponat quis pro amicis. Denique, quando in ſe ſperanti deſit illa maieſtas? Planè non derelinquit ſperantes in ſe. Adiuvabit eos, inquit, & eruet eos à peccatoribus, & ſalvabit eos. Quarè? Quibus meritis? Quia ſperaverunt in eo. Dulcis cauſa, attamen efficax, irrefragabilis.*

3. Deindè ratione; nam virtus, quę innititur motivo infruſtrabili, ſeù infallibili, attingit cum certitudine ſuum obiectum terminativum: Sed ſpes innititur motivo infruſtrabili: Ergò ſpes attingit cum certitudine ſuum obiectum terminativum, ſcilicèt beatitudinem, vt aſſequendam. Maior probatur primo à paritate fidei: Ideò enim fides theologica eſt omnino certa, & infallibilis; quia innititur motivo omnino infallibili, ſcilicèt, divino teſtimonio, vel revelatione, vel quia innititur motivo infallibiliter connexo cum obiecto terminativo, ſcilicèt, divino teſtimonio cõnexo cum re credita, & revelata infallibiliter: Ergò virtus, quæ innititur motivo infruſtrabili, ſeù infallibiliter connexo cum obiecto terminativo, attingit cum omnimoda certitudine ſuum obiectum. Secundo: Nam certitudo virtutis in attingentia ſui obiecti terminativi deſumitur ex obiecto motivo, vt connexo cum terminativo; ita vt ſi obiectum motivum ſit connexum infallibiliter, & infruſtrabiliter cum terminativo, virtus illa, ex vi ſui motivi, certò, & infruſtrabiliter attingit terminativum: Ergò virtus, quæ innititur motivo infruſtrabiliter connexo cum terminativo habet certitudinem in ordine ad obiectum terminativum. Minor verò etiam patet: Nam obiectum motivum ſpei, vt ſuprà oſtenſum eſt, eſt auxilium divinum efficax in ordine ad conſecutionem obiecti ſperati: Sed auxilium divinum efficax eſt omnino infruſtrabile, & infruſtrabiliter connexum cum conſecutione obiecti, ad quam efficaciter iuvat: Ergò ſpes innititur motivo infruſtrabili, ſeù infruſtrabiliter connexo cum obiecto terminativo. Pro ſolutione autem rationis dubitandi:

4. Dico ſecundò: *Spes non eſt certa certitudine ſpeculativa, ſed tantum certitudine practica.* Probatur primo: Nam certitudo ſpeculativa, ſolum reperitur in intellectu ſpeculativo, minimè autem in voluntate: Sed ſpes non eſt actus intellectus ſpeculativi, ſed voluntatis: Ergò ſpes non eſt certa certitudine ſpeculativa. Secundo: Quia nullus viator poteſt cum certitudine ſpeculativa aſſerere ſe conſecuturum beatitudinem, cum huiuſmodi aſſertio in pluribus falſificetur: Ergò non poteſt habere certitudinem ſpeculativam de aſſecutione beatitudinis, quæ eſt obiectum terminativum ſpei. Quod autem certitudo ſpei debeat eſſe practica, etiam probatur facilè; nam eius certitudo, vtpotè pertinens ad voluntatem, eſt circa obiectum agibile, ſeù conſequibile, non circa obiectum ſpeculabile, vt ſpeculabile: Sed certitudo practica dicitur talis ex eo, quod eſt circa agibile, vel conſequibile, non circa ſpeculabile: Ergò certitudo ſpei, quæ eſt in voluntate, eſt practica, & non ſpeculativa.

5. Dico tertiò: *Certitudo ſpei non eſt propriè, & formaliter talis, ſed eſt ſolum certitudo affectiva.* Patet: Nam formalis certitudo, ſicut formalis veritas, ſolum reperitur in actibus intellectus; actus autem voluntatis ſolum affectivè dicuntur certi per ſimilitudinem ad actum intellectus: Sed ſpes eſt actus voluntatis, & non intellectus: Ergò eius certitudo tantum poteſt eſſe affectiva, & impropriè talis, non verò propriè, & formaliter. Si verò inquiras, in quo hæc certitudo affectiva, ſeù practica conſiſtat? Reſpondeo, quod ſicut certitudo formalis intellectus conſiſtit in eo, quod non fallatur, ſeù non poſsit falli, ita certitudo practica voluntatis conſiſtit in eo, quod eius affectus non fruſtretur, ſeù fruſtrari non poſſit; vndè certitudo formalis intellectus eſt infallibilitas; certitudo verò practica, ſeù affectiva voluntatis eſt infruſtrabilitas; & hoc pacto ſpes dicitur certa, quatenus in vi ſui motivi eſt infruſtrabilis, & fruſtrari non poteſt bono ſperato.

6. Ex quo iam ad rationes dubitandi reſpondeo. Ad primam, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Certitudo non pertinet ad voluntatem propriè, & formaliter, concedo minorem: Affectivè, & impropriè, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundam, diſtinguo maiorem : Certitudo non poteſt eſſe de eo, quod deficere poteſt, quantum eſt ex parte motivi, quo innititur talis certitudo, concedo maiorem : Nequit eſſe de eo, quod deficere poteſt aliundè, ſeù ex alio capite, nego maiorem, & diſtinguo minorem: Plures viatores deficiunt à conſecutione beatitudinis, ex defectu, vel infirmitate motivi, ſeù divini auxilij, in quo ſperant, nego: Ex defectu propriç infirmitatis, vel malitiæ, concedo minorem, & nego conſequentiam; nam motivum ſpei non eſt propria virtus, ſeù fortitudo ſperantis; nam cum hæc ſit debilis, fragilis, & fruſtrabilis, non poſſet fundare, niſi ſpem infirmam, fragilem, & fruſtrabilem; ſed eſt tantum auxilium divinæ omnipotentiç ex divina miſericordia nobis præparatum; quod quidem, vtpotè ab intrinſeco efficax, omnino robuſtum, ac infruſtrabile eſt; vndè in illo habet ſpes ſuam certitudinem, & firmitatem. Nec obeſt quod deficere poſsit aſſecutio beatitudinis ex alio capite, nimirum ex fragilitate, vel malitia ſperantis; nam Ille non ſperat in ſua bonitate, vel fortitudine, ſed in Dei miſericordia, & omnipotentia auxiliante, vel auxiliatura efficaciter.

7. Sed contra inſtabis: Nam ex hoc ſolùm ſequitur ſpem habere certitudinem conditionatam, ſed non abſolutam: Sed certitudo purè conditionata eſt abſolutè fruſtrabilis: Ergò ſpes manet fruſtrabilis, & ſine abſoluta certitudine. Maior probatur: Nam etſi certum, & infallibile ſit, quod ſtante auxilio efficaci vſque ad finalem perſeverantiam, conſequar beatitudinem, non tamen eſt certum, quod aderit mihi auxilium efficax vſque ad finalem perſeverantiam; nam pluribus tale auxilium defuit, amiſerùntque perſeverantiam finalem: Sed dum certum non eſt affuturum tale auxilium, & ſolum eſt certum, quod ſi adſit conſequar beatitudinem, ſolum datur certitudo conditionata, non verò abſoluta de conſecutione beatitudinis: Ergò tantum infertur certitudo conditionata, non verò abſoluta. Nihilominus.

8. Dico quartò: *Certitudinem practicam ſpei eſſe certitudinem abſolutam, & non purè conditionatam.* Probatur: Nam certitudo ſpei theologicç vnicè deſumenda eſt ex motivo ipſius per ordinem ad obiectum terminativum, id eſt, ex Deo auxiliante in ordine ad conſecutionem beatitudinis: Sed ex vi huius motivi, non ſolum conditionatè, ſed abſolutè eſt indefectibilis conſecutio beatitudinis; nam etſi poſsit deficere beatitudo, non tamen ex defectu Dei, vt auxiliantis: Ergò ſpes eſt abſolutè certa, & infruſtrabilis, ſeù habet certitudinem abſolutam, & non purè conditionalem. Ex quo.

9. Ad obiectionem factam reſpondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, diſtinguo minorem: Non tamen eſt certum affuturum mihi tale auxilium, quantum eſt ex parte Dei, divinæque promiſsionis, & miſericordiæ ipſius, nego minorem: Quantum eſt ex defectu propriæ infirmitatis, vel malitiæ potentis ponere obſtaculum, concedo minorem, & nego cõſequentiam; nam etſi nonnullis deficiat tale auxilium, non deficit ex parte Dei, ſed tantum deficit ex parte ipſiuş creaturç, ſeù culpa eius; nam Deus, quantum eſt ex parte ſua, promptiſsimus eſt nos adiuvare efficaciter; & quando non participamus tale auxilium efficax, totalis defectus eſt vnicè ex culpa noſtra, vt latè probavi, & explicavi *Tractat. de Provident. quæſt.* 18. *per totam*; & conſtat expreſsè ex Auguſt. afſatu: *Quod homines non adiuventur à Deo, in ipſis itidem cauſa eſt, non in Deo.* Cum autem ſpes ad ſperandum, vnicè innitatur Deo, & in ipſo totaliter oculos conijciat, indè eſt quòd ſi ex parte Dei abſolutè repugnat deficere tale auxilium, ſpes ex ipſo Deo contrahit certitudinem, & firmitatem abſolutam, abſolutèque infruſtrabilem, licèt conſecutio beatitudinis, etiamque divinum auxilium efficax per comparationem ad noſtram infirmitatem deficere poſsit abſolutè; nam hoc non attendit ſpes, ſed tantum timor.

10. Explicatur: Nam duplex ſimul componitur affectus in voluntate, & ſpes certa de conſecutione beatitudinis, & timor cautus de amiſsione ipſius; quod licèt difficile videatur, re ipſa tamen ita contingit, & cohæret propter diverſas conſiderationes intellectus; nam ſimul intellectus, & conſiderat propriam infirmitatem, ad illamque attendit, & hac conſideratione excitat timorem in voluntate; ſimulque conſiderat, & attendit Deum omnipotentem, miſericordem, promptumque ad auxiliandum, & hac conſideratione excitat ſpem, ita vt ſpes vnicè attendat, & innitatur intrinſecè Deo, vt ex miſericordia, & omnipotentia auxiliari parato: Timor verò propriç infirmitati vnicè attendat, & de illa, diffidat; cum autem ſpes in ſuo motivo, & ex parte illius, nullam defectibilitatem inveniat, indè eſt, quod habet certitudinem abſolutam ex parte ſui motivi, licèt ſimul compatiatur in voluntate timor ortus ex contingentia amittendi beatitudinem, quç contingentia omnino extrinſeca, & per accidens eſt, Reſpectu ſpei. & hæc eſt doctrina expreſſa D. Thom. *in præ-*

ſenti

*ſenti, quæſt.*18. *artic.*4. *ad* 3. *dicendum , quod hoc, quod aliqui habentes ſpem deficiunt à conſecutione beatitudinis , contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obſtaculum peccati, non autem ex defectu omnipotentię , vel miſericordię , cui ſpes innititur; vndè hoc non præiudicat certitudini ſpei. Sicut ignis* (inquit *in* 3. *diſtinct.* 26. *quæſt.*2. *artic.*4. *ad* 2.) *habet certitudinem abſolutam calefaciendi, & tamen deficit, quandoque ex aliquo impedimento, & ſimiliter eſt de ſpe.*

MAIOR DIFFICULTAS proponitur.

11. VEruntamen non videtur quieſcere intellectus in prædictis. Vndè ſic obijci poteſt: Quamvis ex parte Dei, vt prompti ad auxiliandum, deficere nequeat beatitudo; ſi tamen deficere poteſt ex parte liberi arbitrij ponentis obicem divino auxilio, certitudo ſpei ad ſummum erit conditionata, non verò abſoluta: Sed conamur propugnare certitudinem abſolutam: Ergò non aſſequimur intentum. Maior probatur: Quia promptitudo Dei ad auxiliandum, & indefectibilitas ex parte eius, ſolum præſtare poteſt certitudinem de conſecutione ſalutis, ſi per nos non deficeret, ſicut deficere poteſt, ſi ponamus obſtaculum, vt poſſumus: Ergò certitudo ſpei ad ſummum erit conditionata, ſub conditione quod per nos non ſteterit.

12. Huic difficultati variè reſpondetur ab AA. In primis aliqui cum Ioann. à S. Thom. *in præſent.* reſpondent, certitudinem ſpei, vtpotè practicam, non reſpicere veritatem ipſam rei, regulatam per eſſe, & non eſſe, ſed reſpicere regulas prudentię, ſecundum quas aliquid poteſt appeti efficaciter, & determinatè; vndè ſufficere, inquiunt, ad certitudinem abſolutam practicam ſpei, quod ex parte intellectus reguletur per propoſitionem ſufficientis motivi, vt volontas non retrocedat, ſed efficaciter, & rectè tendat in finem; hanc autem propoſitionem dari per fidem; quia fides, licèt certò non credat, prudentialiter tamen regulat, eo, quod certo iudicat nobis eſſe applicata, vel applicanda auxilia ad vincendam noſtram vertibilitatem, & defectibilitatem arbitrij, iudicio quidem practico regulativo, licèt non iudicio aſſenſus, & hinc, voluntas habet ſufficiens motivum non retrocedendi à proſecutione, ſed vt efficaciter, & immobiliter tendat in proſecutionem finis.

13. Quam doctrinam explicare conatur M. Albendea *in præſent.* diſtinguitque in ſpe duplicem certitudinem, vnam formalem, & aliam ſubiectivam. Prima, inquit, conſiſtit in connexione infallibili cum aſſecutione beatitudinis, quantum eſt ex parte ſui motivi. Secunda in immobili voluntatis determinatione ad proſequendam beatitudinem: Quod parificat in fide, in qua, ait, diſtinguitur duplex certitudo, vna formalis, quæ eſt infallibilis connexio cum obiecto, prout in re; & alia ſubiectiva, quę eſt immobilis adhæſio intellectus ad aſſenſum; vndè ſicut per hanc intellectus ita firmatur, vt ex nulla difficultate in contra removeatur ab aſſenſu, ita volontas per certitudinem ſubiectivam ſpei ita firmatur, vt nulla difficultas, ſivè deſumpta ex laboribus, ſivè ex tentationibus, ſivè ex vertibilitate arbitrij, ſit ſufficiens, vt retrocedat à proſecutione efficaci beatitudinis: Quia ſicut intellectus ex motivis evidentis credibilitatis prudenter iudicat nullum eſſe motivum, ex quo intellectus prudenter deſiſtat ab immobili determinatione ad aſſenſum, ita ex motivis divinę miſericordiæ, & omnipotentiæ propoſitis per fidem; nempè, ex eo, quod Deus potens, & paratus eſt vincere ſuo auxilio efficaci omnes difficultates, etiam illam, quę eſt ex mutabilitate arbitrij, habetur prudens iudicium de eo, quod voluntas ex nullo motivo poſsit prudenter deſiſtere ab immobili determinatione aggrediendi conſecutionem beatitudinis. Quod tandem fundat in eo, quod ex his motivis poſſumus, & debemus formare iudicium obiectivè abſolutum omninò verum de eo, quod, ſaltem probabiliter, erit noſtra cooperatio, & conatus, quo iudicio non poſito, cenſet, nunquam ſatis explicari certam, & immobilem determinationem ſpei in aggrediendo conſecutionem beatitudinis; & rationem aſsignat; quia ad hanc immobilem determinationem planè requiritur iudicium evidens de ſperabilitate, præcedens iudicium practicum de convenientia hic, & nunc ſperandi: Sed ad tale iudicium non ſufficit cognoſcere omnipotentiam eſſe paratam ad auxiliandum, niſi vlterius in vi huius præparationis formetur iudicium obiectivè abſolutum de futuritione ſaltem probabili noſtrę cooperationis; quia ſine hoc iudicio datur locus iudicio de non futura noſtra cooperatione, cum quo non cohæret iudicium evidens de ſperabilitate: Ergò.

14. Sed ingenuè fateor, quod tota hæc doctrina potius per plures reflexiones non neceſſarias, obſcurat certitudinem ſpei, & auget difficultatem, quam eam explicat, aut ſatisfaciat argumento propoſito. Et in primis diſplicet planè, requirere ad ſperandum firmiter

ter

ter iudicium evidens de ſperabilitate beatitudinis, vt præcedens iudicium practicum de convenientia hic, & nunc ſperandi; quia hoc iudicium practicum dictans vt conveniens hic, & nunc ſperare, aut hic, & nunc ſperandum, non requiritur, vt regulet actum ſpei, ſicut nec iudicium evidens de ſperabilitate, vt conſtat *ex quæſt. præced. num.* 28. *&* 30. Quod vrgeri poteſt: Quia cognitio proximè regulans actum ſpei debet proponere directè voluntati obiectum, & motivum ſperandi, non verò reflexè ipſum actum ſperandi, vt convenientem; quia proponere voluntati ipſum actum ſperandi, vt convenientem, ad ſummum conducere poteſt, aut regulare proximè voluntatem, vt velit reflexè ſperare, aut, vt imperet reflexè ipſum actum ſpei, non verò immediatè, vt ſperet directè, aut eliciat actum ſpei: Ergò. Tùm, quia ſpes, cum ſit virtus theologica circa vltimum finem, non petit regulari per iudicium de convenientia, aut diſconvenientia actus, quod regulariter ſupponit finem intentum vt per comparationem ad ipſum iudicet de convenientia, aut diſconvenientia, ſed ſolum exigit regulari per apprehenſionem ſuaſivam, vt ſatis oſtendimus *Tract. de Fide, Diſput.* 5. *quæſt.* 10. *à num.* 78. quę nempè proponit ſuaſivè, & directè obiectum, & motivum actus, non verò reflexè ipſum actum: Ergò.

15. Secundo diſplicet eo, quod fundat immobilem determinationem ſpei de neceſsitate in iudicio obiectivè abſoluto de futuritione probabili noſtræ cooperationis, eo, quod ſine illo non excluditur iudicium abſolutum de non futura noſtra cooperatione. Diſplicet, inquam. Primo: Quia etiam cum illo, & per illud, non excluditur iudicium abſolutum de probabili non futuritione noſtrę cooperationis, ſeù ſalutis, imò nec iudicium abſolutum, licèt opinativum, dę reali non futuritione, vt oſtenſum manet, *quæſt. præcedent. num.* 42. *&* 45. Tùm, quia tale iudicium de probabilitate minimè aſſecurare poteſt, aut firmare voluntatem per ſe, vt ibi oſtendimus. Secundo: Diſplicet eo, quod ait, hoc iudicium profundè explicaſſe Ioann. à S. Thom. per iudicium de eo, quod nobis ſunt applicata, vel applicanda auxilia. Nam Ioann. à S. Thom. vocat tale iudicium, *iudicium practicum regulativum, licèt non iudicium cum aſſenſu.* Iudicium autem abſolutum de futuritione probabili, eſt iudicium verè affirmativum, imò, & ſpeculativum, & iudicium aſſenſus abſoluti de probabili futuritione, vt conſtabit legenti præfatum A. Longè ergò abeſt Ioann. à S. Thom. à tali iudicio de probabili futuritione; imò magis accedit ad iudicium inchoativum, & imperfectum, conſiſtens in apprehenſione practica ſuaſiva; quia hoc cum veritate dici poteſt iudicium practicum regulativum, licèt non aſſenſus, ſeù ſine aſſenſu; quia ſi eſt iudicium ſine aſſenſu, abſdubio eſt iudicium inchoativè, & non perfectè tale; quia iudicium perfectè tale implicat ſine aſſenſu. Vide *Tractat. de Fide, Diſputat.* 5. *quæſt.* 10. *num.* 62.

16. Tertio diſplicet eo, quod certitudinem ſpei explicat per hoc, quod voluntas ex vi cognitionis regulantis ita ſit determinata, quod ex nullo motivo poſsit prudenter deſiſtere ab efficaci proſecutione ſalutis. Diſplicet, inquam: Quia hæc determinatio ex vi cognitionis regulantis eſt communis omni prudenti reſolutioni, imò omni virtuti; quia omnis reſolutio prudens talis eſt, quod ex vi cognitionis regulantis proponentis obiectum, & motivum, non poſsit voluntas ab ea prudenter deſiſtere, & retrocedere, & ſimiliter quælibet virtus, v.g. continentia, caſtitas, aut alia quælibet talis eſt ex vi ſui motivi, quod voluntas ex nullo alio motivo poſsit prudenter ab ea deſiſtere, aut retrocedere: Ergò dato, quod hæc determinatio, vocanda ſit certitudo, erit quidem certitudo communis omni alteri virtuti ex regulatione prudenti, quam omnis virtus expoſcit, non autem certitudo specialis ſpei, quam explicandam aſſumimos. Explicatur: Nam indè probas certitudinem ſpei; quia eſt immobilis, & abſoluta determinatio aggrediendi conſecutionem beatitudinis: Et indè probas ſpem habere hanc immobilem, & abſolutam determinationem, quia intellectus, poſito iudicio de futuritione probabili, evidenter iudicat voluntatem non poſſe prudenter deſiſtere à tali determinatione: Sed hoc idem contingit in omni prudenti reſolutione, & in omni alia virtute; quia intellectus evidenter iudicat non poſſe voluntatem prudenter deſiſtere à determinatione virtuoſa, & prudenti, præſertim erga virtutem, v.g. à propoſito ſervandi caſtitatem, aut obedientiam: Ergò.

17. Vrgetur primò. Pater, v. g. filio egrotante, evidenter cognoſcit non poſſe prudenter deſiſtere à procuranda illius ſanitate; & hoc, quamvis ſit tantum ſpes dubia ſalutis: Et tamen ex hoc non ſequitur ſpem illius eſſe certam, & firmiſsimam: Ergò nec rectè probatur certitudo ſpei, ex eo, quod iudicet evidenter quis, non poſſe prudenter deſiſtere ab ſperando, & procurando ſalutem. Secundo: Quia ipſa ſpes theologica non habet certitudinem abſolutam erga bona temporalia, aut

alia

Digitized by Google

alia media particularia, quæ ſpetare poteſt in ordine ad vltimum finem, ſed ſolum certitudinem conditionalem, v. g. dùm quis ſperat profiteri in aliqua religione ad beatitudinem aſſequendam, aut ordines ſacros ſuſcipere, regulatus ex motivis evidenter prudentibus: Et tamen, durantibus talibus motivis, cognoſcit evidenter ſe non poſſe prudenter deſiſtere ab ea ſpe, & determinatione abſoluta ingrediendi religionem, aut in ea profitendi: Ergò ex hac impoſſibilitate prudenter retrocedendi, aut deſiſtendi, non probatur certitudo abſoluta ſpei. Tertio: Quia ſpes de ſalute proximi, reſpectu illius non habet certitudinem abſolutam; quia cum non ſit in mea poteſtate, quod ille non ponat obicem gratię, vel auxilio, mea ſpes de ſalute illius poteſt interdum fruſtrari abſolutè, non ex defectu ſpei, nec ſperantis illam, ſed ex defectu alterius: Et tamen quiſque cognoſcit ſe non poſſe prudenter deſiſtere ab ſperanda, & procuranda illius ſalute: Ergò ex hoc non probatur certitudo abſoluta ſpei propria.

18. Quarto: Nam quiſque etiam cognoſcit evidenter, ſe non poſſe prudenter deſiſtere à dilectione proximi, ab honorandis parentibus, à colendo, & amando Deo: Et tamen non propterea his virtutibus correſpondet certitudo propria ſpei: Ergò ex prædicto capite non probatur certitudo propria ſpei. Denique: Quia alia eſt conſtantia in virtute, alia certitudo, & firmitas propria ſpei: Conſtantia enim eſt quid communiter exactum ab omni virtute, & conſiſtit in eo, quod quis à bono incepto non deſiſtat, ad quod obligatur ex directione prudenti intellectus, vi cuius non poteſt prudenter deſiſtere, niſi variatis obiectis, aut motivis. Certitudo autem propria, & ſpecialis ſpei in alio conſiſtit, nempè in quadam ſecuritate practica, & infruſtrabili de conſecutione finis ſperati, vi cuius gaudere poteſt, ac ſi iam illud poſsideret, iuxta illud Apoſt. *Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei.* Et de hac eſt tota difficultas, quomodo ſit certitudo abſoluta, & firma finis conſequendi, & vndè hæc certitudo ſpei proveniat? non de illa prima firmitate, aut conſtantia: Quia quamvis eſſet ſpes aliqualiter dubia, aut ſolum conditionatè certa, poſſet eſſe conſtans, & ex regulatione prudenti ſubiectivè firma, vt eſt ſpes de ſalute proximi, licèt abſque abſoluta certitudine: Ergò. Vndè.

19 Quarto diſplicet in eo, quod, diſtincta certitudine in ſubiectivam, & obiectivam, totus eſt in explicando ſubiectivam, quę communis eſt alijs virtutibus, imò & ſpei ſolum conditionatę, aut conditionatè certę, & in qua levis, aut nulla eſt difficultas, cum tamen aſſumpſiſſet explicandum, quomodo ſpes ſit abſolutè certa in ordine ad conſecutionem beatitudinis, in quo ſanè eſt tota difficultas præſentis quæſtionis. Item: Nam cum definitur certitudo ſubiectiva per hoc, quod *ſit immobilis determinatio voluntatis ad proſequendam beatitudinem.* Rogo, vel eſt immobilis determinatio ad proſequendam beatitudinem cum certitudine abſoluta de illa conſequenda, vel cum certitudine ſolum conditionata? Si hoc ſecundum: Ergò non explicatur, nec defenditur certitudo abſoluta. Si primum. Rogo, ex quo, vel qualiter proſequi poteſt voluntas beatitudinem, cum certitudine abſoluta illam conſequendi, quandoquidem ex parte intellectus ſolum datur certitudo conditionata? Si rurſus dicatur: Quia datur ſufficiens motivum, vt voluntas concipiat illam immobilem determinationem ad proſequendam beatitudinem, vt non poſsit prudenter deſiſtere. Rurſus rogo: De qua proſecutione hoc intelligitur? De proſecutione cum abſoluta certitudine, an de proſecutione cum ſola certitudine conditionata conſequendi? Nam ſanè benè poteſt voluntas habere ſufficiens motivum, vt concipiat immobilem determinationem procurandi, ſeù proſequendi beatitudinem, licèt cum ſola certitudine conditionata illam conſequendi, vt contingit reſpectu proximi, & etiam vt non retrocedat ab ea proſecutione, licèt ſolum conditionaliter certa: Ergò inexplicata manet certitudo abſoluta ſpei.

20. Demum diſplicuit: Quia certitudo iſta ſubiectiva, prout explicatur à ſuis AA. vt diſtincta à certitudine obiectiva, aut formali, intelligi nequit, niſi dicatur, eſſe certitudinem reflexam, & extrinſecam ſpei, aut fidei, cui applicatur, illi conveniens per alium actum; quod facilè probatur; nam certitudo ſubiectiva fidei, vocatur à præfato A. *Immobilis adhæſio intellectus ad aſſenſum*; & certitudo ſpei ſubiectiva: *Immobilis determinatio voluntatis ad aggrediendam aſſecutionem beatitudinis*: Sed adhæſio intellectus ad aſſenſum, vix intelligi poteſt, niſi per actum reflexum intellectus, quo ſuo aſſenſui adhæreat; & ſimiliter determinatio voluntatis ad aggrediendam aſſecutionem beatitudinis, niſi per actum, aut imperium reflexum, quo ſe determinet ad actum proſecutivum directum, qui eſt actus ipſe ſpei: Certitudo autem, aut firmitas per hos actus reflexos eſt certitudo reflexa extrinſeca. Tunc ſic, ſed eſt certitudo non eſt neceſſaria, nec ad fidem, nec ad ſpem; quia nec fides, nec ſpes

intrinſecè egent his actibus reflexis, vt ſatis per ſe patet, & facilè probari poteſt, inquirendo de his actibus reflexis, an ſint firmi, & certi, vel non? Si non. Quomodo præſtant firmitatem? Si ſunt firmi, & certi. Vel abſque alijs reflexis, vel per alios reflexos? Si per alios, erit procedere in infinitum. Si abſque alijs, cur etiam actus fidei, & ſpei, non poterunt eſſe certi abſque actibus reflexis? Non ergò egent illa certitudine per actus reflexos. Vt quid ergò totus labor inſumitur in explicanda certitudine non neceſſaria, & purè extrinſeca ſpei, inexplicatam relinquendo certitudinem intrinſecam, abſolutam, & neceſſariam?

21. Nec ſimilitudo Anchoræ, cui comparat Apoſt. ſpem, probat hanc certitudinem ſubiectivam diſtinctam à certitudine directa, & formali. Nam licèt munus Anchoræ ſit immobilitare Navim, ne à ventis, & fluctuoſis vndis huc, illucque circũferatur, conſiderandum eſt, quo pacto Anchora tribuit Navi hanc immobilitatem ex munere ſpeciali; nempè, quia ex proprio pondere tendit in centrum, & centro inhæret, & ſic tenet Navim fixam, & medio pondere Anchoræ centro inhærentem: Sic ergò ſpes ex proprio munere, & pondere, & inclinatione inhæret Deo, qui centrum eſt animæ, inhæret, inquam, Deo, vt vltimo fini, & vt auxilianti, & ſic tenet animam fixè, & immobiliter inhærentem ſuo centro, & indè reddit eam firmam, & immobilem à tentationibus, & contradictionibus huius vitæ, & ſecuram, ac certam inter tot pericula perveniendi ad beatitudinis, & ſalutis portum. Plus tamen præſtat ſpes animæ, quã Anchora Navi; Anchora enim Navi ſolum præſtat immobilitatem, & firmitatem inter vndas, & fluctus, ſed non præſtat illi motum certum, & ſecurum in portum, cum ſecuritate abſoluta illuc perveniendi fœliciter: Attamen ſpes præſtat animæ motum poſitivum in portum ſalutis cum abſoluta certitudine perveniendi fœliciter; & hæc abſoluta certitudo perveniendi fœliciter eſt quæ tenet animam firmam, & immobilem contra tentationes, & inter pericula, & quæ debet explicari; quod non præſtabitur per immobilem adhæſionem voluntatis ad ſpem ipſam, ſicut nec munus ſpeciale Anchoræ explicaretur per adhæſionem immobilem Navis ad Anchoram ipſam, ſed explicanda eſt talis certitudo per habitudinem ad conſecutionem finis, ſeù ad portum ſalutis; nam hæc eſt differentia inter Anchoram, & Navem, quod centrum, cui inclinat, & inhæret Anchora, non eſt portus, ſed profundum Maris, è contra centrum, cui inhæret ſpes, non eſt imum, ſed ſummum, non eſt profundum Inferni, ſed portus Cœli, & ideò Anchora ſiſtit Navim, ſed ſpes animam fert, & trahit ad ſalutis & Cœli portum, cum ſecuritate illuc perveniendi fœliciter.

VERA SOLVTIO DIFFICVLtatis propoſitæ.

22. IGITUR aliter cenſeo explicandam eſſe certitudinem abſolutã ſpei, nempè, quia per ſe ipſam reddit affectivè abſolutam certitudinem conditionatam quam ſupponit ex parte intellectus per fidem. Itaque, vt omnes fatentur, pro priori ad actum ſpei, ſupponitur ex parte intellectus certitudo de conſecutione ſalutis, quantum eſt ex parte divinæ miſericordiæ, & omnipotentiæ auxiliari paratæ; certitudo, inquam, conditionata, ſub conditione, quod ex parte noſtra conemur, innitendo auxilio eius ad beatitudinem conſequendam; quia videlicèt certum eſt, ſecundum fidem, quod Deus non derelinquit ſperantes in ſe, & de ſua miſericordia confidentes, & hac fiducia conantes ad conſecutionem ſalutis: Quid ergò deficit, vt hæc certitudo conditionata ſit abſoluta? Sanè non aliud, niſi conatus iſte, & fiducia ex parte voluntatis: Tunc ſic: Sed ſpes ipſa eſt conatus iſte cum tali fiducia: Ergò per ſe ipſam certificat ſperantem, non iam purè conditionatè, ſed abſolutè de beatitudine conſequenda; ſiquidem per ſe ipſam purificat conditionem certitudinis conditionatæ præſuppoſitæ.

23. Explicatur: In primis ſpes participat ex fide certitudinem, quam fides habet de conſecutione beatitudinis; ſiquidem regulatur per illam, vel immediatè, vel mediante apprehenſione ſuaſiva, aut iudicio inchoativo, vt ſuprà explicatum manet, & nequit non participare certitudinem cognitionis regulantis: Sed fides habet certitudinem de auxilio affuturo voluntati ſperanti, & conanti in vi illius ad beatitudinem aſſequendam, & conſequenter de beatitudine aſſequenda ſub conditione huius conatus: Ergò hanc certitudinem participat ſpes: Tunc ſic: Sed non participat eam cum conditionalitate, ſed reddendo illam abſolutam ex parte ſua; quia ſpes per ſe ponit conatum ad beatitudinem aſſequendam in vi divini auxilij: Ergò licèt certitudo fidei, prout eſt in fide ante actum ſpei, ſit conditionata, ſub conditione prædicti conatus; tamen in ſpe ipſa, quæ eſt talis conatus, iam eſt abſoluta: Ergò ſpes tendit cum certitudine abſoluta in bea-

beatitudinem conſequendam in vi auxilij divini.

24. Vndè ad difficultatem propoſitam num. 11. reſpondeo, negando maiorem. ad cuius probationem; diſtinguo antecedens: Promptitudo Dei ad auxiliandum, & indeſectibilitas ex parte eius ſolum præſtare poteſt fidei certitudinem de conſecutione ſalutis, ſi per nos non ſteterit, concedo antecedens: Spei, nego antecedens: Quia licèt fides, ex illa promptitudine Dei, non poſsit habere maiorem certitudinem de conſecutione ſalutis quam conditionatam ſub illa conditione, *ſi per nos non ſteterit*: quia nempè fides per ſe non purificat hanc conditionem, ſed relinquit illam ſuſpenſam, & pendentem ex libero arbitrio; tamen ſpes ex illa promptitudine credita per fidem, & ſibi propoſita, maiorem concipit certitudinem; ſiquidem participat prædictam certitudinem, & per ſe purificat affectu, & conatu ſuo efficaci conditionem anteà indeciſam, & ſic certitudinem, quę in fide erat conditionalis, in ſe participat modo abſoluto, & ſine conditionalitate.

25. Sed dices: Conditio importata in certitudine fidei non eſt vt cumque conatus noſter, ſed conatus indeficiens vſque ad mortem, nec fides certificat de conſecutione ſalutis, & auxilio finaliter affuturo, niſi ſperantibus conſtanter in ipſo vſque ad finem: Sed ſpes per ſe ipſam, aut per ſuum actum, non ponit hanc conditionem, nec illam vltimò determinat, ſed ſemper relinquit indeciſam, & pendentem ex vertibilitate arbitrij; quia licèt quis de præſenti ſperet firmiter in Deo, & illi, vt auxilianti inhæreat, & conetur, manet ſemper cum contingentia in hoc deficiendi: Ergò ſemper manebit certitudo ſolum conditionata, & non abſoluta. Reſpondeo primo, conceſſa maiori; negando minorem: Quia licèt ſpes per vnicum actum, vel vt exercita in determinata duratione, non purificet illam conditionem, tamen ſpes vt exercita conſtanter vſque in finem, illam purificat, & ideò non eget ſubſidio alterius additamenti extrinſeci, ſed perſeverantia ſui, vt certificet abſolutè, & reddat certitudinem illam abſolutam; & ſalvatur, quod ſpes per ſe ipſam perſeveranter ſperando, habet intrinſecè certitudinem abſolutam de conſecutione ſalutis. Vt enim aliquis affectus, vel motus tendat in finem cum certitudine practica abſoluta perveniendi ad illum, non requiritur, quod ſit abſolutè certa perventio ad finem illum independenter à tali motu, vel affectu, ita vt ſivè quis deſiſtat, ſivè non à tali motu, vel affectu, perventurus ſit abſolutè ad finem illum; hæc enim iam non eſſet certitudo practica, ſed certitudo merè ſpeculativa, independens à motu ſubiecti; nec requiritur, quod ſit abſolutè impotens deſiſtere ab affectu, aut motu illo; quia hæc impotentia eſt immutabilitas ſubiectiva, quę ſolum in Deo datur; ſed ſufficit quod tendat cum certitudine abſoluta, quod in tali affectu, vel motu perſeveranter inſiſtendo, non defraudabitur fine optato; hoc enim ſufficit, vt quandiù non deſiſtit, ſed conatur, pro tunc certus ſit, certitudine abſoluta, dè conſequendo fine; quia pro tunc certo non deſiſtit, licèt talia certitudo abſoluta per accidens deficere poſsit ex defectu talis motus, vel affectus.

26. Vel reſpondeo ſecundo, diſtinguendo minorem: Spes per ſe ipſam non ponit hanc conditionem affectivè, & in propoſito, nego minorem: Realiter, & in executione, ſubdiſtinguo: Independenter à ſui perſeverantia, concedo: Vt perſeveranter ſperando, nego minorem, & conſequentiam; quia ſpes de præſenti importat conatum, & affectum perſeverandi finaliter, & ſic affectivè, & in propoſito ponit conditionem illam perſeveranter inſiſtendi in illo conatu, & hoc ſufficit, vt certitudinem anteà conditionatam, reddat per ſe ipſam abſolutam affectivè, & practicè, licèt non ſpeculativè, & quantum ad realem executionem in ſe. Et hæc ſolutio videtur expreſſa in D. Thom. 3. *ſentent. diſtinct.* 26. *quæſt.* 2. *artic.* 4. *ad* 5. vbi ad ſimile argumentum reſpondet: *Licèt neſciam, vtrum finaliter habiturus ſim charitatem, tamen ſcio, quod charitas, & merita, quæ in propoſito habeo, certitudinaliter ad vitam æternam perducunt.* Hic enim recurrit D. Thom. ad propoſitum de finali perſeverantia, licèt enim de illa ſit incertitudo ſpeculativa, tamen per propoſitum, & conatum ſpei certificatur affectivè, & practicè ſperans de illa, & iam non manet apud illum indeciſa, aut ſuſpenſa talis conditio, ſed determinata efficaciter per propoſitum, & conatum ipſius ſpei, ac perconſequens certitudo ſpei manet affectivè, & practicè abſoluta, licèt ſpeculativè conditionata.

27. Sed dices: Ergò certitudo abſoluta ſpei non innititur vnicè omnipotentię, vt promptę ad præſtandum auxilium, ſivè auxilio præparato, ſed etiam innititur in conatu ſperantis: Sed hoc eſt abſurdum: Nam alias ſpes ſperaret cum certitudine in libero arbitrio, aut in eius conatu: Ergò. Explicatur; Non poteſt fundari certitudo abſoluta ſpei in eo, de quo eſt ferè tota formido, & in certitudo: Sed de conatu ſperantis eſt tota incertitudo,

do, & formido: Ergò in illo non poteſt fundari certitudo abſoluta ſpei. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Non innititur vnicè ex parte obiecti omnipotentię, ſeù auxilio præparato, negò: Subiectivè, aut formaliter, concedo maiorem, & nego minorem. Ad explicationem, diſtinguo pariter maiorem: Non poteſt fundari certitudo ſpei, obiectivè, ſeù ex parte obiecti, in eo, de quo eſt tota incertitudo, & formido, concedo maiorem: Non poteſt fundari ſubiectivè, & formaliter ex parte ſubiecti, ſubdiſtinguo: In eo, de quo eſt tota formido directa, concedo: In eo, de quo eſt formido, & incertitudo reflexa, nego maiorem; & diſtinguo minorem: De conatu ſperantis eſt tota incertitudo, & formido reflexa, omitto: Tota incertitudo, & formido directa, nego minorem, & conſequentiam.

28. Ratiò diſtinctionis eſt: Quia duplex incertitudo, aut formido poteſt excogitari, vna directa, reflexa alia; directa eſt incertitudo de obiecto directo ſpei, v. g. de ipſa beatitudine conſequenda, de meritis ad illam conſequendam neceſſarijs, de victoria tentationum, & perſeverantia finali, & de omni requiſito ad conſequendam beatitudinem, diſtincto ab ipſa ſpe, & directè ſperabili, vt *quod*, per ſpem ipſam: Incertitudo, & formido reflexa eſt de ipſa ſpe, & conatu intrinſeco eius, de quo incerti ſumus reflexè, an conſtantes erimus in ſperando, & conando ad beatitudinem in vi divini auxilij: Igitur concedo, quod certitudo ſpei directę de beatitudine aſſequenda, & de medijs ad illam requiſitis directè ſperatis, non poteſt inniti, nec obiectivè, nec ſubiectivè in illis; quia de illis eſt tota incertitudo directa; vndè nequit inniti conatui ſperantis ſubiecuto ad conatum proprium ſpei, de quo ſit directè ſpes; quia de illo eſt incertitudo directa, & formido; & nequit directè certificari, nec ſubiectivè, nec obiectivè, per id ipſum, de quo directè formidat, & incertus eſt: Item, nec certitudo directa ſpei poteſt inniti, aut fundari obiectivè in ipſo conatu proprio ſpei, de cuius conſtantia eſt incertitudo reflexa; quia obiectivè ſolum poteſt inniti in obiecto motivo ipſius ſpei, nempè in Deo vt auxiliante, vel auxiliari parato; non verò in ipſo conatu, qui eſt actus proprius ſpei; quia actus proprius ſpei nequit eſſę obiectum motivum ipſius, cui obiectivè innitatur, aut inhæreat ipſa ſpes. Veruntamen poteſt ſpei certitudo fundari ſubiectivè, aut formaliter ex parte ſubiecti in ipſo actu, & conatu aggreſſivo ipſius ſpei, imò neceſſario in illo ſic fundatur, & aliter eſſe non poteſt; quia vt quis practicè certificetur, de beatitudine conſequenda, duo requiruntur, nempè, & obiectum, & ſubiectum, & vtrumque concurrit ad illam certitudinem actualem, & abſolutam; obiectum movendo ſubiectum, & ſubiectum inhęrendo obiecto; quia quantumvis obiectum efficaciſsimum ſit ad conſecutionem finis, & ex parte ſua paratiſsimum ad adiuvandum, ſi ſubiectum ei non hæreat, aut non conetur eius auxilio inhærendo, minimè ex obiecto practicè, & abſolutè certificari poterit: Itemque, quamvis ſubiectum ſperans inhæreat alteri auxilianti vt obiecto, & ſic inhærens conetur, ſi ille alius eſſet debilis potentię, ſeù fruſtrabilis efficacię, aut infidę voluntatis, etiam certificari abſolutè non poſſet de conſecutione finis.

29. Duo ergò requiruntur indiſpenſabiliter ad certitudinem abſolutam practicam de fine conſequendo, vnum ex parte obiecti, & aliud ex parte ſubiecti; ex parte quidem obiecti, quod ille, cui, vt obiecto motivo, fidit ſpes, & in quo ſpem collocamus, ſit promptę, & fidelis voluntatis ad adiuvandum, & efficaciſsimi auxilij, hoc eſt infruſtrabilis efficacię; ex parte verò ſubiecti, quod inhærendo illi, conetur efficaciter ex parte ſua; & ſic reſultat iam certitudo practica abſoluta de fine conſequendo: Non ergò eſt inconveniens, aut abſurdum, quod certitudo abſoluta practica ſpei fundetur formaliter, & ex parte ſubiecti, in ipſo acto ſpei, quo ſperans, inhærendo divino auxilio, conatur aggreſsivè ad beatitudinem conſequendam.

30. Cum autem inquis; quod de hoc actu, aut conatu eſt formido, & incertitudo, dico, quod, dum quis ſperat, poteſt quidem habere de illo actu incertitudinem, & formidinem reflexam, an conſtanter in eo perſeverabit, vel non, ſed minimè poteſt habere incertitudinem exercitam, & directam in ipſo actu ſperandi, nec de beatitudine aſſequenda, nec de medijs directè inſpectis, & requiſitis ad eius aſſecutionem; quia per ipſum actum ſpei, & in vi Dei vt auxiliantis, abſolutè certificatur practicè de omnibus his obtinendis; vndè firmiſsimè, & certiſsimè poteſt dicere practicè, & abſolutè, & nulla poſita conditione, inhærendo Deo vt auxilianti: *Conſecuturus ſum beatitudinem: Perſeverabo finaliter: Acquiram omnia media neceſſario ad ſalutem, etiam conatum, & cooperationem ex parte mea requiſitā: A nulla tentatione vincar; certus ſum enim, quia neque mors, neque vita, neque inſtātia, neque fortitudo, neque creatura aliqua, poterit me ſeparare à charitate, quæ eſt in Chriſto Ieſu; quia omnia poſſum in eo, qui me confortat.* Si verò interrogetur, vndè hæc ia

cer-

certò, & firmiter dicis? Reſpondere poterit; *Certiſſimè me ſpes mea in ſolo Deo infinitè miſericordi, & omnipotenti collocata, cuius auxilio innixus, hoc ipſum firmiter propono, & mihi promitto, non de meis viribus, ſed de eius miſericordia, & omnipotentia præſumens, quæ mihi, ſic ſperanti, nunquam deficiet.* Et totum hoc in conſideratione directa poterit dicere, in vi ſpei directę, cum firmitate, & certitudine practica abſoluta omninò infruſtrabili.

31. Si illi replicetur: Totum hoc dicis, quia ita nunc affectus es, & ita nunc ſperas, & præſumis de miſericordia, & omnipotentia Dei, quę ſic ſperanti nunquam omninò deficiet: Veruntamen advertè, te mutabilem eſſe, etiam in hoc ipſo actu ſpei; forſan in poſterùm de tuis viribus præſumes, vel ab ſperando in Deo deſiſtes; nam arbitrium vertibile habes, de quo nulla poteſt eſſe ſecuritas. Reſpondere poterit ſanè: Fateor, quod ſic loquor, & cum tanta firmitate, & certitudine abſoluta, quia ſic affectus ſum erga Deum, vt meum auxiliarem, & ſic hæc mea certitudo, & firmitas ex vi præſentis diſpoſitionis procedit: Fateor etiam, quod mutari poſſum, propter arbitrij mei vertibilitatem, & ideò timeo de me ipſo, & formido, quia de conſtantia, & perſeverantia in hac præſenti diſpoſitione, ex me ipſo certificari non poſſum.

32. Si verò illi inſtes, aut inſtet tentatio, dicens: Ergò tota tua certitudo, & firmitas vitro fragili innititur, nempè præſenti diſpoſitioni tuę voluntatis, quę fragilis, & mutabilis eſt, & de cuius cõſtantia incertus es: Vndè ergò de hoc certificaveris? Ergò bacillandum, & hæſitandum tibi eſt, & deficiendum abſolutè. Tunc illi opus erit recurrere ad ſpem reflexam, dicendo: Mea quidem certitudo, & firmitas non innititur obiectivè meę præſenti diſpoſitioni, ſed ſoli divinę miſericordię, & omnipotentię; licèt autem ſubiectivè, ac formaliter fundetur in ipſa præſenti diſpoſitione, qua firmiter ſpero, quę, vt mea eſt, & ex parte mei arbitrij, mutabilis eſt; tamen Deus ex ſua parte etiam paratus eſt me adiuvare ad perſeverantiam in hac firma ſpe, & ego firmiter eius auxilio nixus ſpero, & propono perſeverare in ea, & ſic practicè certus ſum, quod, adhùc ex hac parte, non deficiet mihi beatitudo. Quod ſi de hac ſpe reflexa inſurgat rurſus tentatio, poterit iterum, atque iterum ipſe reflexè ſperare, & per ſpem firmari contra omnem mutabilitatem arbitrij, etiam in ipſo actu ſperandi, ſervato ſemper timore ex ipſa arbitrij vertibilitate, ſed excluſa ſemper hæſitatione, & bacillatione, quę ſola eſt contraria certitudini ſpei. Vndè concluditur, quod contra omnes difficultates directè occurrentes, certificatur directè per ſpem directam; & contra omnes etiam difficultates reflexè occurrentes, propter vertibilitatem arbitrij, adhùc in ſperando, certificari, & firmari poteſt practicè, & reflexè per ſpem reflexam, ſemper tamen cum incertitudine ſpeculativa de perſeverantia futura in actu, & conatu ſpei præſentis, & ideò ſemper cum timore prudenti de amiſſione ſalutis.

33. Et quod certitudo abſoluta de beatitudine conſequenda, fundetur in ipſa ſpe ex parte ſubiecti, patet ex D. Bernar. *vbi ſup. num.* 2. qui talem certitudinem probat illis verbis: *Quando in ſe ſperanti deſit illa Maieſtas, quæ tam ſtudioſè monet in ſe ſperare? Planè non derelinquit ſperantes in ſe; adiuvabit eos, & eruet eos à peccatoribus, & ſalvabit eos: Quarè? Quibus meritis? Quia ſperaverunt in eo; Dulcis cauſa, attamen efficax, & irrefragabilis. Quis ſperavit in eo, & confuſus eſt?* En vbi cauſam certificantem de ſalute efficacem, & irrefragabilem, dicit eſſe, *quia ſperaverunt in eo;* non quia hæc ſit cauſa obiectiva, ſed ſubiectiva, & formalis, vndè ſemper ponit certitudinem ſalutis, & auxilij affuturi correlativè ad ſperantes in eo; quia videlicet ſalus, & auxilium, quę de ſe, & ex parte Dei ſupponuntur futura, licèt conditionatè ex parte liberi arbitrij, ſuppoſita ſpe in illo divino auxilio, iam reſpectu ſic ſperantis, vt ſperantis, ſunt abſolutè futura. Et ratio eſt: Quia per ſpem ipſam homo inhæret divinę omnipotentię, vt auxilianti, & ſic vinculat ſibi divinum auxilium, vinculo quidem, ita aſſecurante, & certificante, vt niſi deficiat ipſe in ſperando, Deus minimè deficiet in adiuvando; ad modum quo diligens Deum per charitatem, ita vinculat ſibi dilectionem Dei erga ſe, vt niſi ipſe deficiat in amando Deum, Deus minimè deficiet in amando ipſum, & ideò ſicut charitas certificat amantem abſolutè de redamatione ex parte Dei, ita ſpes certificat abſolutè ſperantem de auxilio non defuturo ex parte Dei.

34. Ex quo infertur primò, affectum, & conatum ſpei eſſe intrinſecè, & abſolutè efficacem, & infruſtrabilem in ordine ad conſecutionem beatitudinis. Et ratio eſt: Quia ille affectus eſt intrinſecè, & abſolutè efficax, & infruſtrabilis erga finem, qui intrinſecè, & abſolutè connectitur cum conſecutione finis: Sed talis affectus, & conatus ſpei, intrinſecè, & abſolutè connectitur cum con-

Digitized by Google

conſecutione finis, ſcilicèt beatitudinis: Ergò eſt intrinſecè, & abſolutè efficax, & infruſtrabilis. Minor probatur: Quia vt aliquis affectus ſit intrinſecè, & abſolutè connexus cum conſecutione finis, non requiritur, quod ipſe actus in ſe deficere nequeat, neque quod ſit neceſſario connexus cum ſui perſeverantia in poſterum; aliàs, nec charitas eſſet abſolutè connexa cum redamatione ex parte Dei, nec gratia cum charitate, quia gratia, & charitas ex parte ſubiecti deficere poſſunt; ſed ſufficit, quod actus, vel affectus, dummodo perſeveret, non poſſit fruſtrari, aut privari conſecutione finis, ita vt, niſi deficiente actu, non poſsit deficere finis conſecutio: Sed talis eſt affectus, & conatus ſpei, vt niſi quis deficiat in ſperando, ſibi non deficiat auxilium, & conſequenter nec beatitudinis conſecutio: Ergò eſt intrinſecè, & abſolutè efficax. Explicatur: Quia non fruſtratur aliquis actus, aut conatus per hoc, quod deficiat ipſe conatus, & ſic non aſſequatur finem, nam implicat fruſtrari conatum, qui non datur; ſed per hoc, quod, perſeverante conatu, non aſſequatur finem; vndè fruſtrari affectum, vel conatum importat ſenſum compoſitum affectus cum carentia conſecutionis: Sed licèt affectus, & conatus ſpei ſit talis, quod propter vertibilitatem arbitrij deficere poſſit, tamen ſemèl, quod perſeveret, orbari nequit conſecutione finis, aut auxilio ad id neceſſario, quia Deus nunquam derelinquit ſperantes in ſe, & nemo, ſperans in eo, confuſus eſt: Ergò.

35. Infero ſecundò: Spem ita eſſe certam in attingentia ſui obiecti, tàm motivi, quàm terminativi, quod nec poſsit ſperare beatitudinem purè exiſtimatam pro verà, nec inniti auxilio falsò pro verò, nec auxilio ſolùm exiſtimativè parato ex parte Dei, aut ſolùm exiſtimativè futuro ſperanti. Ratio eſt: Quia ſpes, ſicut fides, ſi eſt verè theologica, regulatur per cognitionem, & illuſtrationem ſupernaturalem, vi cuius ſuaſivè proponitur ei obiectum: Sed vi huius illuſtrationis, & cognitionis ſupernaturalis non poteſt proponi falſum, aut falsò exiſtimatum pro verò: Ergò.

36. Sed dices: Sæpè ſperamus ſpe theologica conſequi beatitudinem per media, quę nobis videntur parata à Deo, & ad ea ſperamus Dei auxilium, eique innitimur: Et tamen ſolet contingere, quod re ipſa illa media non ſint nobis parata à Deo, nec auxilium ad ea, ſed Deus alia via, & alijs medijs nos perducit ad ſalutem, vndè quantumvis ſperantes conſequi per illa media, id non aſſequimur per ea: Ergò tunc ſpes ſperat donum ſolum exiſtimativè futurum ſperanti, & per auxilium ſolum exiſtimativè paratum ex parte Dei. Reſpondeo: Quod circa media, de quibus non conſtat per fidem eſſe neceſſaria ad ſalutem, ſolum tendit ſpes theologica ſub tacita conditione, ſi ſint à Deo parata, & iuxta ipſius vocationem, & voluntatem, & ſub hac tacita conditione non eſt periculum falſitatis, aut fruſtrationis, nec ſunt ſolum exiſtimativè parata, ſed re ipſa, licèt conditionatè, prout reſpiciuntur ab ſpe theologica. Si verò quis ſperet illa omninò abſolutè, regulatus per propriam exiſtimationem, dico, quod tunc non ſperat ſpe re ipſa theologica, ſed re ipſa humana, & acquiſita, licèt exiſtimativè theologica.

37. Pro completo denique notanda eſt quadruplex differentia inter certitudinem ſpei, & fidei, quam aſsignavit D. Thom. *in 3, diſtinct. 26. quæſt. 2. artic. 4. ad 5.* his verbis: *Ex prædictis patet, quòd certitudo ſpei, & fidei in quatuor differunt. Primò in hoc, quòd certitudo fidei eſt intellectus; certitudo autem ſpei eſt affectus: Secundò: Quia certitudo fidei non poteſt deficere* (quia nimirum, cum ſit certitudo ſpeculativa, eius obiectum præſuppoſitivè ad fidem de illo, ſupponitur abſolutè certum, & ideò, quamvis deficere poſsit fides ex parte ſubiecti, non ideò deficere poteſt certitudo myſterij) *certitudo verò ſpei per accidens deficit,* ſi nempè deficiat ſpes ipſa; quia cum ſit certitudo practica, & reſpectiva ad ſperantem, vt ſperantem, deficiet ad defectum ipſius ſpei. *Tertiò: Quia certitudo fidei eſt de complexo,* id eſt, de aliqua propoſitione affirmata per ipſam fidem: *Certitudo verò ſpei eſt de incomplexo,* nempè de fine, qui eſt obiectum appetitus, non vt affirmato per propoſitionem aliquam complexam, ſed vt efficaciter intento, abſque tali complexione, vel affirmatione. *Quartò: Quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini verò ſpei opponitur diffidentia, aut hæſitatio.*

38. Sed inquires: An certitudo ſpei ſit ęqualis in omnibus? Reſpondet Div. Thom. *Quòd certitudo ſpei, quantum ad inclinationem habitus, eſt maior in habente ſpem formatam, etiam præſcito ad mortem, quam in prædeſtinato habēte ſpem informem; ſed in quantum includit certitudinem, quæ eſt ex Dei ordinatione, & ex meritis, quæ ſunt in propoſito, eſt æqualis in vtroque.* Ex quo infertur, quod ſperantem eſſe, vel non eſſe prædeſtinatum, nec auget, nec minuit certitudinem ipſius ſpei; quia nempè hoc eſt quid omninò per ſe occultum

tum ſperanti, & ſic impertinenter ſe habet ad ſpem, quę regulatur per obiectum aliqualiter ſibi notum.

39. Sed dices: Etiam eſſe, vel non eſſe in gratia eſt quid occultum ſperanti: Et tamen auget certitudinem ſpei, iuxta Div. Thom. Ergò. Reſpondeo: Quod iuxta D. Thom. hoc auget certitudinem ſpei ſubiectivè, quantum ad fortiorem inclinationem habitus; quia firmiùs inclinatur ex parte ſubiecti ad beatitudinem aſſequendam, qui per gratiam, & charitatem eſt particeps divinę naturę, & amicus Dei, quam qui eſt eius inimicus, & illi offenſus; hæc autem maior certitudo ex parte inclinationis poteſt eſſe ignota, ſicut inclinatio gratię, & charitatis; cæterum ex prædeſtinatione, aut reprobatione, nec iſta maior certitudo haberi poteſt; quia prædeſtinatio, aut reprobatio, vſque ad finem vitę, per ſe nullam ad ſit intrinſecam inclinationem, aut denominationem ſubiecto.

40. Dices ſecundo: Sæpè poteſt eſſe maior certitudo ex parte obiecti in vno, quam in alio: Ergò non rectè D. Thom. ait eſſe ęqualem in vtroque. Reſpondeo, quod D. Thom ſolum excluſit inæqualitatem ortam ex eo, quod vnus ſit prædeſtinatus, & alius reprobus, intentum enim erat, quod ex hoc capite nulla maior vni, qua alteri accedit certitudo; non verò excludit vnus, quod poſsit magis certificari ex eo, quod magis inhæret, & præſumit de Dei miſericordia, & omnipotentia, ex hoc enim poteſt eſſe maior, vel minor certitudo ſpei intenſivè, licèt non ſpecificè; quia obiectum ſpecificativum, nempè auxilium ex divina ordinatione paratum ad merita, quę ſunt in propoſito, eſt omninò idem reſpectu omnium.

41. Inquires denique: In quo fundetur timor de amiſsione ſalutis, aut quomodo cohæreat cum ſpe abſolutè certa de illa. Reſpondeo, vt Auguſt. *lib. de Natur. & Grat. cap.* 27. ad illa D. Pauli verba: *Cum timore, & tremore veſtram ſalutem operamini; Deus enim eſt qui operatur in omnibus, & velle, & operari pro bona voluntate*: Sic enim ſubiungit: *Quarè ergò cum timore, & tremore, & non potius cum ſecuritate, ſi Deus operatur?* Quaſi diceret, Deum operari in nobis & velle, eſt fundamentum ſpei certæ de ſalute conſequenda, cum ſit eius auxilium efficax, certificans ſperantes in ſe de ſua ſalute obtinenda: Vndè ergò timor, & tremor in operanda ſalute, & non potius ſecuritas? Reſpondet autem: *Quia propter voluntatem noſtram, ſine qua benè non poſſumus operari, citò poteſt ſubrepere animo humano; vt quod benè operatur, ſuum tantummodo exiſtimet, & dicat in abundantia ſua, non movebor in æternum.* Id eſt quia facilè, qui ſperat poteſt per ſuperbiam præſumere, & qui de Dei miſericordia præſumit, poteſt mutari, & de ſuis præſumere viribus, & ſic amittere id, quo ſibi vinculabat Dei auxilium, & incidere in id, quo illud potius à ſe avertit; nam licèt certiſsimum ſit, Deum non derelinquere ſperantes in ſe, & de eius miſericordia præſumentes; non tamen certum eſt quod Deus non derelinquat ſuperbè de ſuis viribus præſumentes, aut eius auxilio non inhærentes, ſed ſæpiſsimè eos deſerit, vt quid de ſe habere poſsint tandem cognoſcant; & cum voluntas de ſe ſemper maneat vertibilis, indè eſt fundamentum timoris, & tremoris de ſalute amittenda. Itaque vtrumque ſimùl compatitur, & certitudo practica ſpei fundata in eo, quod Deus ſperantes in ſe nunquam deſerit, quo non deſerente, ſeù adiuvante, certiſsima eſt ſalutis conſecutio; & timor, ac tremor de illa aſſequenda, eo quod arbitrium noſtrum vertibile eſt, & poteſt præſumere de proprijs viribus, declinareque à præſumptione, qua divinę miſericordię inhæret, ad eam, qua ſibi nimis inhæreat; & aliàs Deus ſæpè deſerit præſumentes de ſe, & arrogantes in infernum humiliat. Et licèt etiam contra hanc vertibilitatem arbitrij ſit paratum Dei auxilium, & poſsit quis per ſpem reflexam in præſenti practicè certificari de illo ſibi affuturo, vt non incidat in præſumptionem, aut ſpei defectum; tamen cum perſeverantia in hac ſpe reflexa ex parte arbitrij ſemper maneat incerta, propter eius vertibilitatem, ſemper manet fundamentum timoris, & tremoris; ſicut etiam ſemper manet fundamentum ſpei certę; quia ſicut nulla eſt vertibilitas arbitrij, quantumvis reflexa, contra quam non ſit paratum auxilium, & conſequenter contra quam non poſsit quis roborari, & certificari per ſpem reflexam, ita nulla eſt ſpes, quantumvis reflexa, in qua non ſit incertitudo propter vertibilitatem arbitrij in ea.

QUÆS-

QUÆSTIO VIII.

Vtrum homo, cui facta eſſet revelatio abſoluta de ſua damnatione, poſſet ſperare, & teneretur.

1. QUÆSTIO hæc his temporibus ſatis celebris, non minus eſt vtilis ad perfectam præſentis tractatus intelligentiam; cogit enim ad explicandas proprietates, & conditiones ſpei, nec non ad magis declarandum quibus ex parte intellectus actibus regulatur. Igitur in primis ſupponenda eſt, tanquam poſsibilis, revelatio abſoluata damnationis, facta homini viatori; licèt enim aliqui de hoc diſputent in limine præſentis quæſtionis, aptius tamen id ſupponendum, quam prævié diſputandum, duxi, quia huius reſolutio ex mox dicendis non parum dependet.

2. Supponendum eſt ſecundò: Quod cum conditionata revelatione damnationis poteſt quiſque, & tenetur ſperare. Id patet: Nam omnibus viatoribus de facto eſt revelata damnatio ſua ſub conditione, quod finaliter impenitentes decidant: Sed cum hac revelatione conditionata cohæret poteſtas, & obligatio ſperandi, aliàs nullus viator poſſet, nec tenetur ſperare: Ergò cum revelatione conditionata damnationis poteſt quiſque, & tenetur ſperare. Dubium ergò ſolum procedit de revelatione abſoluta, qua Deus independenter à quacumque conditione abſolutè affirmet hominem damnandum.

3. Supponendum eſt tertio: Quod ſi revelatio fiat, ſed non ita ſufficienter intimetur, vt obliget eum, cui fit, ad ſui aſſenſum, taliter, quod poſsit ille licitè, & prudenter tali revelationi diſſentire, vel de ea prudenter dubitare, vel caſu, quo ejus fuerit oblitus, tunc ille, cui ſic facta fuerit, poterit, & tenebitur ſperare. Ratio eſt: Quia revelatio damnationis in tantum præcisè impedire poteſt poteſtatem ſperandi, in quantum certificat ſubiectum de non conſecutione beatitudinis: Sed cum talis revelatio oblivioni traditur, ſeù memoriæ non occurrit, & ſimiliter cum non ſufficienter intimatur, non certificat ſubiectum de non conſecutione beatitudinis: Ergò tunc nón impedit poteſtatem, nec obligationem ſperandi. Id amplius conſtabit ex dicendis.

4. Difficultas ergò præſens ſolum procedit de caſu, quo prædicta revelatio ſufficientèr intimata ſit, & obliget ad ſui aſſenſum, ita vt nec illi diſſentire, nec de illa dubitare liceat. Circa quam difficultatem plures verſantur, RR. præſertim Ieſuitarum Sententiæ. Aliqui enim aſſerunt abſolutè, quod ille, cui facta eſſet revelatio prædicta, poſſet, & teneretur ſperare, etiam in ſenſu compoſito prædictæ revelationis. Ita Ripalda, in præſenti, cum alijs, quos ipſe citat. Alij tamen ſolum aſſerunt illum habiturum poteſtatem, & obligationem ſperandi, non ſperandi in ſenſu compoſito revelationis; quia hoc iudicant impoſsibile contra Ripaldam, ſed ſperand in ſenſu diviſo revelationis. Quod tamen tuentur ſolum pro caſu, quo revelatio fiat conſequenter ad exercitium aliquod noſtræ libertatis, ſeu propter aliquod peccatum à nobis committendum, vel commiſſum in eo ſtanti. Differunt tamen in aſsignando quale debeat eſſe illud peccatum, vt revelatio, propter illud facta, ſit ſufficienter conſequens, vt non auferat poteſtatem ſperandi: Aliqui aſſerunt ſufficere, quod fiat propter paccatum impertinens ad virtutem ſpei, v. g. propter peccatum furti. Alij aſſerunt hoc non ſufficere, ſed requiri, quod fiat propter peccatum contrarium ſpei. Inter quos etiam eſt differentia; nam alij aſſerunt ſufficere, quod fiat propter peccatum deſperationis, quod eſt contrarium ſpei; alij requirunt, quod fiat propter omiſsionem actus ſpei. De his caſibus infrà ſpecialiter loqoemur. Thomiſtarum verò communis, & vniformis Sententia negat poſſe cohærere cum revelatione abſoluta damnationis, quocumque modo facta conſideretur, poteſtatem, & obligationem ſperandi, quam Sententiam pro Concluſione ſtatuo.

NOSTRA CONCLUSIO PRObatur, & explicatur cognitio requiſita ad regulandum actum ſpei.

5. DICO igitur: *Homo, cui fieret abſoluta revelatio ſuæ damnationis, ſufficienter ei propoſita, non poſſet, nec teneretur ſperare beatitudinem.* Probatur ratione vnica, & à priori: Nam ille, cui deficit aliquod requiſitum ex parte poteſtatis, & actus primi ad ſperandum, nec poteſt, nec tenetur ſperare, ſiquidem ſine requiſito poteſtatis non habet poteſtatem, & ſine poteſtate habere nequit obligationem. Sed ille, cui fieret abſoluta revelatio de ſua damnatione, non haberet, ſeù illi deficeret ali-

aliquod requiſitum ex parte poteſtatis, & actus primi ad ſperandum: Ergò ille non haberet poteſtatem, nec obligationem ſperandi. Minorem, in qua eſt difficultas, ſic probo: Nam ad ſperandum requiritur ex parte actus primi, & poteſtatis cognitio practicè proponens beatitudinem, vt futuram: Sed ille, cui fieret abſoluta revelatio damnationis, non haberet talem cognitionem proponentem, vt futuram beatitudinem: Ergò non haberet, ſed potius illi deficeret aliquod requiſitum ex parte poteſtatis ad ſperandum. Maior probatur: Quia ad quemcumque actum voluntatis requiritur ex parte actus primi, cognitio proponens voluntati obiectum proprium, & peculiare illius actus, ſiquidem nihil volitum, quin præcognitum: Sed obiectum proprium, & peculiare actus ſpei, eſt beatitudo, vt futura: Ergò ad actum ſperandi beatitudinem requiritur ex parte actus primi cognitio practicè proponens beatitudinem, vt futuram. Minor verò etiam patet: Nam ille cui facta eſt revelatio abſoluta damnationis, haberet abſolutam certitudinem de futuritione ſuę damnationis: Sed implicat aliquem ſimùl eſſe abſolutè certum de futuritione damnationis, & habere cognitionem, qua ſibi proponat beatitudinem, vt futuram, alias ſibi ſimùl proponeret futuram beatitudinem, & futuram damnationē, quod omninò implicat: Ergo ille cui fieret abſoluta revelatio damnationis non haberet, nec poſſet ſimùl cum illa habere cognitionem; qua ſibi proponeret beatitudinem, vt futuram.

6. Explicatur: Implicat aliquem eſſe omninò certum, ſeù habere certum iudicium de futuritione damnationis ęternę, & ſimùl habere cognitionem, qua ſibi proponat, vt futuram beatitudinem ęternam; aliàs enim ſimùl repræſentaret ſibi futuram damnationem ęternam, & ęternam beatitudinem, quod ex terminis implicat: Sed ille, cui fieret abſoluta revelatio damnationis, eſſet certus omninò, haberetque iudicium certum de futuritione damnationis ęternę: Ergò non poſſet ſimùl habere cognitionem, qua ſibi proponeret beatitudinem, vt futuram: Sed hæc cognitio neceſſariò requiritur ex parte actus primi, & poteſtatis ad ſperandum: Ergò ille careret aliquo requiſito ex parte poteſtatis ad ſperandum: Non ergò haberet poteſtatem expeditam, & conſequenter nec obligationem ſperandi. Hæc eſt fundamentalis ratio noſtrę ſententię, quam oportet munire contra omnes evaſiones contrariorum, qui pluribus ex capitibus, eam infirmare conantur.

7. Igitur primo reſponderi poteſt ex Vega, Ruardo, Aragone, Taneio, & alijs, quos citat Ripalda, *Diſput.* 25. *num.* 26. non requiri ex parte actus primi ad ſperandum, quòd beatitudo proponatur, vt futura abſolutè, ſed ſufficere, quod proponatur, vt poſſibilis. Sed contra eſt primo: Quia non ſufficit ex parte actus primi cognitio beatitudinis, vt purè poſſibilis, vt monſtratum manet, *quæſt.* 6. *num.* 9. Ergò. Secundò: Quia dato, quod ſufficiat, non ſufficeret ſine carentia iudicij de abſoluta non futuritione ſalutis, vt reſpondebatur, *ibid. num.* 10. Tertio: Nam dato, quod ſufficiat beatitudinem proponi, vt poſſibilem, non ſufficit, quod proponatur, vt poſſibilis ſpeculativè, ſed requiritur eam proponi, vt poſſibilem practicè: Sed ſtante iudicio de futuritione damnationis, ſeù de non futuritione beatitudinis, non poteſt ipſa beatitudo proponi, vt poſſibilis practicè, licèt poſſit proponi, vt poſſibilis ſpeculativè: Ergò non poteſt proponi ſufficienter ad aliciendum actum ſpei. Maior patet: Nam poſſibilitas purè ſpeculativa, vt monſtratum manet, *quæſt.* 5. *num.* 15. non ſufficit ad excitandum affectum efficacem, & conſequenter, nec actum ſpei. Minor verò etiam patet: Nam poſſibilitas beatitudinis, quę poteſt proponi ſimùl cum iudicio de non futuritione ipſius in vi revelationis abſolutę, eſt poſſibilitas purè antecedens, non verò conſequens revelationem iam propoſitam; ſiquidem conſequenter ad revelationem abſolutam damnationis, iam manet impoſſibilis beatitudo. Item, eſt poſſibilitas beatitudinis ſecundum ſe, non verò poſſibilitas, attentis omnibus notis, & revelatis; nam attentis revelatis ipſi ſubiecto, nimirum, attenta revelatione damnationis, iam facta, potius manet conſequenter impoſſibilis beatitudo, quam poſſibilis conſequenter; & poſſibilitas purè antecedens coniuncta cum impoſſibilitate cōſequenti, ſeù poſſibilitas beatitudinis ſecundum ſe, coniuncta cum impoſſibilitate ipſius, attentis omnibus ſubiecto revelatis, eſt poſſibilitas merè ſpeculativa, ſeù inſufficiens excitare affectū efficacem circa beatitudinem: Ergò poſſibilitas, quę poteſt proponi, facta revelatione, eſt poſſibilitas purè ſpeculativa. Minor probatur: Nam poſſibilitas purè antecedens beatitudinis ſecundum ſe, coniuncta cum impoſſibilitate conſequenti ad revelationem iam factam, potius excitat deſperationem de conſequenda beatitudine, quę attenditur conſequenter impoſſibilis, quam affectum efficacem, ſeù ſpem de illa conſequenda.

8. Quid enim ad me, quod finis aliquis ſit mihi antecedenter, & ſecundum ſe poſsibilis, ſi conſequenter ad aliquam ſuppoſitionem factam, & mihi notam, illum conſidero, vt impoſsibilem? Sanè cum huiuſmodi impoſsibilitate conſequenti mihi nota, poſsibilitas illa purè antecedens, excitare nequibit in me intentionem efficacem, ſeù ſpem de tali fine conſequendo. Quod quidem exemplis illuſtrari poteſt. Supponamus enim dignitatem aliquam eſſe Petro antecedenter, & ſecundum ſe poſsibilem, facta tamen aliqua ſuppoſitione, ipſi iam nota, eſſe illi conſequenter impoſsibilem; vel quia ſciat illam dignitatem alteri iam eſſe collatam, vel iure iurando promiſſam; vel quia ſciat collatorum illius dignitatis nolle eam ſibi conferre, & in hac nolitione fore conſtantem: Sanè Petrus in hoc caſu, nec poterit conari efficaciter ad conſequendam eam dignitatem, nec eam prudenter ſperare, nec excitabitur in ipſo affectus efficax, nec actus ſpei erga ipſam, ſed potius deſperatio de illa conſequenda, non alia ratione, niſi quia licèt illam iudicet antecedenter poſsibilem, & ſecundum ſe, iudicat tamen eam impoſsidilem ſibi conſequenter ad iudicium ſibi notum: Ergò poſsibilitas beatitudinis ſecundum ſe, & purè antecedens coniuncta cum impoſsibilitate conſequenti, ex ſuppoſitione ſubiecto nota, potius excitat deſperationem, quam ſpem de conſequenda beatitudine.

9. Ex quo poteſt formari obiter alia ratio probativa noſtrę concluſionis, hoc pacto: Vt aliquis poſsit ſperare beatitudinem requiritur ex parte actus primi, quod beatitudo proponatur ſibi, vt practicè poſsibilis, ſeù, quod idem eſt, vt poſsibilis conſequenter ad omnia ſibi nota, & revelata, non autem ſufficit, quod proponatur ſibi, vt poſsibilis purè antecedenter, & ſecundum ſe: Sed illi homini, cui fieret revelatio abſoluta de ſua damnatione, non proponeretur beatitudo, vt poſsibilis conſequenter ad omnia ſibi nota, & revelata; ſiquidem non eſſet poſsibilis conſequenter ad revelationem damnationis, ad ſummumque ei poſſet proponi, vt poſsibilis ocundum ſe, & antecedenter: Ergò ille homo non poſſet, nec teneretur ſperare. Maior conſtat ex dictis.

10. Contra ſecundò: Nam obiectum proprium, & peculiare ſpei, non eſt beatitudo, vt purè poſsibilis, ſed vt futura: Ergò ruit ſolutio. Antecedens probatur primo ex dictis, *quæſt. 6. num.* 10. Secundò: Nam niſi aliquis cogitet beatitudinem eſſe ſibi futuram, etiamſi cogitet eam eſſe ſibi poſſibilem ſecundum ſe, eam ſperare non poteſt, ſed potius de illa conſequenda deſperat: Ergò obiectum proprium, & peculiare ſpei non eſt beatitudo, vt purè poſsibilis, ſed eſt beatitudo, vt futura. Confirmatur, & explicatur; (inquit ipſe Ripalda, *Diſputat.* 32. *Sect.* 7. *num.* 67.) Quamvis proponatur nobis beatitudo bona, rurſuſque poſsibilis; tamen ſi divinum auxilium non proponitur nobis futurum, ex eoque beatitudo futura, non poſſumus illam ſperare; poſita verò futuritione auxilij beatitudinis, illico ſperamus, quam priùs non volebamus ſperare, ex defectu ſufficientis motivi: Ergò obiectum ſpei non ſufficit, quod proponatur, vt purè poſsibile, ſed requiritur, quod proponatur, vt futurum. Aliter confirmatur, & explicatur; (proſequitur idem A.) Beatitudo, prout bona, & poſsibilis, eſt indifferens ſecundum ſe, ęqueque terminat deſperationem, ac ſpem ſtrictam; nam ſi auxilium obijciatur vt defuturum, poterit beatitudo deſperari, ſi verò futurum, poterit ſperari; quia à futuritione, vel defuturitione auxilij, movet ſpem, vel deſperationem: Ergò beatitudo ſecundum ſe, etiam, vt poſsibilis, non eſt obiectum ſufficiens ſpei, niſi complectatur futuritionem auxilij tribuentis futuritionem ipſi beatitudini. Ita ad litteram Ripalda: Non ergò ſufficit pro obiecto ſpei beatitudo propoſita, vt purè poſsibilis.

11. Contra tertio: Nam plus requiritur ad obiectum ſpei, quam ad obiectum ſimplicis complacentię, cum ſpes ſit affectus, & conatus efficax in ordine ad conſecutionem obiecti; ſimplex verò complacentia ſit affectus inefficax, & velleitas quædam circa obiectum: Sed beatitudo, vt purè poſsibilis, & non futura, ad ſummum eſt obiectum ſimplicis complacentiæ: Ergò vt ſit obiectum ſpei plus requiritur, nimirum, quod proponatur etiam, vt futura.

12. Secundo igitur reſpondet Ripalda, certum eſſe, quod obiectum ſpei debet proponi, vt futurum; cæterum non opus eſſe, quod proponatur per iudicium affirmans illud eſſe futurum; ſed ſatis eſſe, quod proponatur per ſimplicem apprehenſionem, vt futurum: Rectè autem componitur ſimplex apprehenſio beatitudinis vt futurę, cum iudicio certo de futuritione damnationis, licèt cum hoc iudicio certo de futuritione damnationis non compatiatur iudicium etiam de futuritione beatitudinis; nam hoc non requiritur ad illam ſperandam. Tripliciter poteſt intelligi hæc ſolutio, primo de apprehenſione

ita

Digitized by Google

ita ſimplici, vt nullo modo ſit ſuaſiva. Secundo de apprehenſione ſuaſiva intellectus ad aſſirmandam futuritionem. Tertiò de apprehenſione immediatè ſuaſiva voluntatis ad effectum efficacem in ordine ad beatitudinem de futuro conſequendam, & ideò his tribus ſenſibus impugnanda eſt ſigillatim: Et in primis in primo.

13. Contra illam enim ſic arguo: Simplex apprehenſio, ſi non eſt ſuaſiva futuritionis, quamvis illam apprehendat, non magis ſuadet beatitudinem eſſe aſſequendam, quam non eſſe aſſequendam: Sed huiuſmodi apprehenſio non proponit ſufficienter beatitudinem ad illam ſperandam: Ergò quamvis poſsit compati cum iudicio de futura damnatione, non iodè probatur, poſſe cum illo compari cognitionem ſufficientem ad ſperandum: Minor inqua ſtat difficultas probatur, primo: Nam apprehenſio, quę non magis ſuadet beatitudinem eſſe, quam non eſſe futuram, nullum motivum præbet ſperandi potiùs, quam deſperandi: Sed apprehenſio, quę nullum motivum præbet ſperandi potiùs, quam deſperandi, non eſt ſufficiens ad ſperandum; nam ad ſperandum requiritur eſſentialiter ex parte actus primi cognitio aliciens, & movens ad ſperandum: Ergò. Secundò: Nam ſimplex apprehenſio futuritionis non ſuaſiva, ad ſummum poteſt excitare in voluntate ſimplicem complacentiam: Sed plus requiritur ad ſperandam beatitudinem, quam ad ſimplicem complacentiam in illa: Ergò ad ſperandam beatitudinem, non ſufficit illa ſimplex apprehenſio non ſuaſiva. Maior patet: Quia actus ſperandi non ex ſimplex complacentia, ſeù affectus inefficax, & conditionatus, ſed eſt conatus efficax, & abſolutus circa obiectum ſperatum: Sed plus requiritur ex parte intellectus proponentis ad affectum abſolutum, & efficacem, quam ad ſimplicem complacentiam; Ergò. Maior ſimiliter patet: Quia ſimplex apprehenſio non ſuaſiva ad ſummum poteſt excitare in voluntate affectum ſibi propoſitionatum: Sed cum ſimplici apprehenſione non ſuaſiva futuritionis ad ſummum proportionatur ſimplex complacentia voluntatis, non verò affectus efficax, & abſolutus. Ergò ſimplex apprehenſio non ſuaſiva futuritionis ad ſummum poteſt excitare in voluntate ſimplicem complacentiam.

14. Confirmatur, iuxta ipſum Ripalda: Cum evidentia damnationis, vt futurę, non compatitur propoſitio beatitudinis, vt futurę, ſufficiens ad illam ſperandam: Sed cum tali evidentia compatitur ſimplex apprehenſio beatitudinis, vt futurę, quę non ſit ſuaſiva: Ergò hæc non eſt propoſitio ſufficiens ad ſperandam beatitudinem. Minor patet: Nam cum evidentia de eo, quod homo ſit rationalis, compatitur apprehenſio hominis non rationalis, & cum evidentia de eo, quod hircus non eſt cervus, compatitur apprehenſio hircocervi, & ſic de alijs chimeris, quę ſæpè apprehendimus contra evidentiam veritatis: Ergò pariter cum evidentia beatitudinis non futuræ, ſeù futurę damnationis, compatitur ſimplex apprehenſio beatitudinis futurę, licèt tunc non eſſet ſuaſiva. Explicatur: Qui evidenter negat beatitudinem eſſe futuram, apprehendit beatitudinem futuram; quia nemo negat, niſi quod apprehendit: Ergò cum evidentia beatitudinis non futurę, compatitur ſimplex apprehenſio beatitudinis futuræ. Vrgetur: Damnati ipſi habent ſimplicem apprehenſionem beatitudinis, vt futurę: Et tamen non habent ſufficientem cognitionem proponentem beatitudinem ad ſperandam illam: Ergò non quælibet apprehenſio eſt ſufficiens propoſitio beatitudinis ad ſperandam illam. Maior patet: Tùm, quia negant beatitudinem ſibi futuram, quam non negarent, ſi non apprehenderent: Tùm, quia ex apprehenſione beatitudinis, vt futurę, videntes eam iam ſibi non futuram in ęternum, quę aliquando potuit eis eſſe futura, ęterno dolore torquentur. Vndè cogitant, quam fœlices eſſent ſi beatitudo ipſis foret futura; & ſic habent apprehenſionem de ſua fœlicitate, quam haberent, & de futuritione illius: Et tamen hæc non ſufficit ad illam ſperandam: Ergò. Propterea.

15. Secundo reſpondet Ripalda, non ſufficere apprehenſionem non ſuaſivam, ſufficere tamen apprehenſionem, quę ſit ſuaſiva iudicij de futura beatitudine. Sed contra eſt primò: Quia dato, quod hæc ſufficiat eſt incompatibilis cum revelatione damnationis, & iudicio ex tali revelatione concepto: Ergò cum tali revelatione non compatitur cognitio ſufficiens ad ſperandam beatitudinem. Probo antecedens: Quia illa apprehenſio, vt ſufficiat ad ſperandum, debet eſſe ſupernaturalis, cum ſit regula actus ſupernaturalis ſpei: Sed cum revelatione damnationis, vt credita, vel obligante ad credendum, non poteſt compati apprehenſio ſupernaturalis ſuaſiva iudicij beatitudinis, vt futurę: Ergò. Probo minorem: Quia repugnat omninò apprehenſio ſupernaturalis, quę ſuadeat intellectui iudicare contra id, quod Deus revelat, & obligat ad credendum: Sed in eo caſu iudicare beatitu-

 di-

dinem eſſe futuram, eſſet iudicare contra revelationem abſolutam damnationis, quam teneretur ille, cui facta foret, credere: Ergò repugnat in illo caſu apprehenſio ſupernaturalis ſuaſiva iudicij de futura beatitudine. Maior patet: Quia apprehenſio ſupernaturalis ſuaſiva eſſet excitatio, & inſpiratio divina: Quid autem magis repugnans, quam quod Deus ſua inſpiratione ſuadeat intellectui iudicare contra revelationem ſibi factam ab ipſo Deo, quam ille tenetur credere? Sanè illa non eſſet inſpiratio divina, ſed tentatio diabolica, ſuggeſtioque contra fidem, quam ille teneretur exhib.re Deo: Ergò.

16. Contra eſt ſecundò: Quia vel requiritur ad ſperandum iudicium de futuritione beatitudinis, vel non? Si requiritur: Ergò non ſufficit apprehenſio, contra ipſum Ripalda. Si non requiritur: Ergò nec apprehenſio ſuaſiva talis iudicij. Probo hanc conſequentiam: Nam ad quid requiritur, quod apprehenſio regulans actum ſperandi ſit ſuaſiva iudicij non requiſiti ad ſperandum? Confirmatur: Nam apprehenſio, vt ſuaſiva iudicij de futuritione damnationis eſt apprehenſio proponens intellectui beatitudinem ſub motivo aliciente, vt iudicet illam futuram, aliter enim non poteſt intelligi, quod ſit ſuaſiva iudicij: Sed ad ſperandum nullo modo requiritur, quod beatitudo proponatur intellectui ſub motivo aliciente ad iudicandam illam vt futuram, ſi non requiritur iudicare illam vt futuram: Ergò. Vrgetur: Nam apprehenſio proponens intellectui beatitudinem aliciendo, vt iudicet illam futuram, eſt apprehenſio purè ſpeculativè ſuaſiva; quia non extenditur ex vi huius ſuaſionis ad voluntatem, ſed manet intra ſphæram intellectus: Sed ad ſperandum non requiritur apprehenſio, vt purè ſpeculativè ſuaſiva: Ergò nec ſuaſiva intellectus ad iudicandam beatitudinem, vt futuram.

17. Imò nec ſufficit immediatè, & per ſe; nam ad regulandum ex parte actus primi affectum voluntatis, qualis eſt actus ſpei, minimè ſufficit, imò nec conducit apprehenſio purè ſpeculativa, & ſuaſiva intellectus ad iudicium: Ergò. Probo antecedens: Quia ad regulandum ex parte actus primi affectum voluntatis, requiritur cognitio in actu primo practica, quę proponat obiectum voluntati, aliciendo ipſam ad talem affectum: Ergò non ſufficit, imò nec conducit apprehenſio, vt purè ſpeculativa, proponens intellectui obiectum, ſuadendoque iudicium ipſius. Explicatur: Nam apprehenſio illa ſuaſiva, vel ponitur à Ripalda, vt immediatè regulativa actus ſpei, vel mediante iudicio, cuius eſt ſuaſiva? Si mediante iudicio: Ergò iudicium de futuritione beatitudinis erit quod immediatè regulet ſpem, & non apprehenſio: Ergò non ſufficit illa apprehenſio ſuaſiva iudicij. Si verò ponitur vt immediatè regulativa actus ſpei: Ergò non eſt immediatè ſuaſiva iudicij intellectus, ſed immediatè ſuadet beatitudinem conſequendam ipſi voluntati. Probo hanc conſequentiam: Nam cognitio immediatè regulans actum voluntatis non alicit, nec movet intellectum ad iudicandum de obiecto, ſed totam ſuam vim ſuaſivam, & perſuaſivam exercet erga voluntatem, vtpotè immediatè directiva voluntatis in ordine ad illum actum: Sed hoc pacto non poteſt eſſe ſuaſiva iudicij intellectus, ſed ſolius voluntatis: Ergò falsò ponitur à Ripalda vt ſuaſiva iudicij de futuritione beatitudinis, cum potius ſit immediatè ſuaſiva voluntatis. Propterea.

18. Dices tertio: Solutionem intelligendam eſſe de apprehenſione ſuaſiva reſpectu voluntatis; nam hæc ſufficit ad ſperandum, & non requiritur iudicium de futuritione beatitudinis. Sed contra eſt: Nam apprehenſio hoc modo ſuaſiva habet, licèt imperfectè, & inchoativè, rationem iudicij practici: Ergò hoc pacto non vitatur neceſſitas iudicij practici de futuritione beatitudinis, ſeù de beatitudine, vt futura propoſita voluntati. Probatur antecedens: Nam apprehenſio ſuaſiva beatitudinis vt futuræ reſpectu voluntatis, vt illam ſperet, aliter intelligi nequit, niſi in actu exercito, dictando voluntati *ſpera beatitudinem, nam illam aſſequeris*; licèt enim hoc ſignatè, & formaliter non exprimat, tamen ſi proponit practicè voluntati beatitudinem, vt aſſequendam, modo ſuaſivo ad illam ſperandam ex ipſo modo proponendi, & in actu exercito dictat illi, *quod ſperet, quia aſſequetur*: Sed hoc ipſo habet, ſaltem inchoativè, rationem iudicij practici: Ergò.

19. Et hinc cenſeo inter Thomiſtas ſolum poſſe eſſe quæſtionem de nomine, quantum ad cognitionem regulativam proximè actua ſpei, ſeù alterius intentionis efficacis: An debeat eſſe iudicium, vel ſufficiat apprehenſio? Nam in primis, qui volunt ſufficere ſolam apprehenſionem finis, vt futuri, negare nequeunt illam debere eſſe practicè ſuaſivam reſpectu voluntatis, ad hoc vt conetur ad aſſecutionem obiecti; hoc autem intelligi non poteſt, niſi virtualiter, & in actu exercito habeat rationem dictaminis practici, reſ-

reſpectu voluntatis, licèt inchoativè, & ſine aſſenſu, vt loquitur Ioann. à S. Thom. quia videlicet aſſenſus, ſeù iudicium perfectum, & affirmativum de futuritione finis, manet pendens ex conatu voluntatis, & ſolum formari poteſt conſequenter ad illum. Qui verò aſſerunt, cognitionem regulativam debere eſſe iudicium de futuritione, intelli non poſſunt de iudicio ſpeculativo, imò nec de practico cum aſſenſu affirmante formaliter, & in actu ſignato finem eſſe futurum, aut aſſequendum. Vndè non dicunt requiri iudicium affirmans finem eſſe futurum, ſed iudicium dictans voluntati, vt illum intendat efficaciter. Nec requirunt, quod hoc dictet expræſsè, & ſignatè, ſed ſatis exiſtimant, quod id dictet, proponendo ſignatè voluntati finem vt conſequendum, tali modo proponendi, quod practicè aliciat eam ad illum efficaciter aggrediendum; nam ſanè cognitio regulativa immediatè actus voluntatis non poteſt, minuſque debet, proponere ſignatè ipſi voluntati actum ipſum, ſed ſolum debet proponere illi obiectum modo alicitivo ad illius aggreſsionem, & intentionem: Solum ergò de nomine poteſt eſſe diſputatio.

20. Explicatur: Quia dupliciter poteſt aliquis puero dictare, quod dabit illi poma, v. g., Primò, expræſsè, dicendo: Dabo tibi poma. Secundò ipſi proponendo ad oculos poma tali modo, quod nutibus ipſis, licèt non verbis, dicat illi, quod ea aſſequetur. Primus modus ſuadendi per verba eſt quaſi ſpeculativus. Secundus modus ſuadendi per propoſitionem, & oſtenſionem obiecti eſt practicus: Sic ergò in intellectu duplex modus perſuadendi futuritionem obiecti poteſt reperiri: Primus, quo expræſſo iudicio affirmet beatitudinem eſſe futuram, & hic modus eſt ſpeculativus. Secundus ita, vt oſtendat voluntati beatitudinem, vt futuram, taliter, quod ex ipſo modo proponendi innuat, quod eam aſſequetur; & hic modus eſt practicus: Hoc ergò iudicium practicum, quod conſiſtit in ſuaſione futuritionis, media propoſitione obiecti, à nemine negari valet, vt requiſitum ad ſperandum. Vndè, quidquid ſit de nomine, an videlicet, cognitio regulativa ſpei debeat vocari iudicium, au apprehenſio ſuaſiva.

21. Sic argumentor; Cognitio immediatè regulativa actus ſpei debet eſſe practicè ſuaſiva futuritionis abſolutę beatitudinis, ſeù beatitudinis abſolutè conſequendę, & hoc pacto dictans in actu exercito voluntati, *quod ſperet; quia aſſequetur:* Sed hoc repugnat cum iudicio abſoluto de futuritione abſoluta damnationis: Ergò repugnat cognitio proximè regulativa ſpei, cum iudicio abſoluto de futuritione abſoluta damnationis, & conſequenter cum revelatione illius abſoluta, credita, vel intimata. Probo minorem: Quia ex ipſis terminis repugnat eúdem intellectum credere abſolutè, ſe in ęternum damnandum, ſeù nunquam ſalutem aſſecuturum, & nihilominus ſimul ſuadere ſuę voluntati abſolutè, quod illam aſſequetur, dicendo illi in actu exercito, quod ſperet; quia hoc eſſet practicè, & ſuaſivè dicere, *ſpera, quia aſſequeris beatitudinem*; & ſimul dicere abſolutè, *nunquam illam aſſequeris*, in quo eſt manifeſta contradictio: Ergò cum iudicio abſoluto de ſalute nunquam aſſequenda repugnat cognitio proximè regulativa ſpei prædicto modo ſuaſiva. Confirmatur: Implicat eundem intellectum ſibi ipſi contradicere in eodem inſtanti; ob hoc enim omnes cognoſcunt repognantiam in eo, quod idem intellectus ſimul affirmet, & negei idem obiectum, ſeù in eo, quod ſimul aſſentiat, & diſſentiat eidem propoſitioni: Sed ſi intellectus ſimul iudicaret abſolutè nunquam futuram beatitudinem, & ſimul proponeret illam practicè, & ſuaſivè, vt aſſequendam, ſibi ipſi palam contradiceret: Ergò id omninò implicat in eodem intellectu ſimul. Maior patet: Quia ſiquis abſolutè affirmaret alteri, *nunquam dignitatem iſtam aſſequeris*; & nihilominus illam ei proponeret, vt ab illo aſſequendam, ſuadendo illi, vt conaretur eum ſpe certa illam aſſequendi, manifeſtè ſibi ipſi contradiceret. Ergò pariter, ſi intellectus ita ſe gereret reſpectu propriæ voluntatis.

22. Propterea reſpondent alij, admittendo requiri, ex parte actus primi, ad ſperandum, iudicium de futuritione beatitudinis, inquiunt tamen, non requiri iudicium abſolutum, aut de futuritione abſoluta, ſed ſatis eſſe iudicium obiectivè conditionatum, aut de futuritione conditionata beatitudinis, ſub conditione cooperationis liberi arbitrij; rectè autem conciliari in eodem intellectu iudicium abſolutum de nunquam futura beatitudine cum iudicio obiectivè conditionato de futuritione illius ſub conditione, quod non deficiat noſtra cooperatio.

23. Sed contra eſt primo: Quia iam ſatis ſuprà moſtravimus, *quaeſt. 5. num. 20. & quaeſt. 6. num.* 14. non ſufficere ad regulandam ſpem iudicium purè conditionatum de futuritione beatitudinis: Ergò. Secundò: Quia dupliciter poteſt excogitari iudicium de futuritione beatitudinis ſub conditione conatus

tus noſtri, primò ita vt purè ſpeculatiuè affirmet futuram beatitudinem, ſi non defecerit conatus proprius, hoc eſt, non ſuadendo practicè ad conatum proprium, ſed purè enunciando connexionem conatus proprij, ſi detur, cum aſſecutione beatitudinis. Secundò practicè proponendo voluntati beatitudinem, vt futuram, ſi conetur ad illam in vi diuini auxilij, ſuadendo ex modo proponendi voluntati, vt ſic ad illam conetur: Primus modus iudicandi conditionatè poteſt compati cum iudicio de nunquam futura beatitudine; nam qui abſolutè credit ſe nunquam aſſecuturum beatitudinem, ob defectum ſui conatus, vel cooperationis, ſimùl poteſt iudicare conditionatè: *Si non defutura foret mea cooperatio, & conatus, aſſecuturus eſſem beatitudinem.* Veruntamen euidens eſt, non ſufficere hunc modum iudicandi futuram beatitudinem ad illam ſperandam, quod exemplis probari poteſt.

24. Nam quod quis iudicet conditionatè: *Si haberem talem fauorem, aſſequerer dignitatem*, non ſufficit ad illam ſperandam; & ſimiliter ſi ſic iudicet: *Si Rex eſſet meus amicus; impetrarem ab eo talem honorem*, non ſufficit ad illum ſperandum, non alia ratione, niſi quia hic modus apponendi conditionem præſcindit ab eo, quod talis conditio ſit, vel non ſit, practicè poſsibilis, & ſic eſt modus enuntiandi futuritionem conditionatam purè ſpeculatiuè, ſeù non aliciendo voluntatem practicè, vt purificet conditionem: Ergò prædictus modus iudicandi beatitudinem, vt futuram ſub conditione proprij conatus, aut cooperationis, non ſufficit ad illam ſperandam: Ergò admiſſo, quod ſufficiat iudicium conditionatum, debet eſſe conditionatum ſecundo modo, hoc eſt practicè aliciendo, & mouendo ad poſitionem conditionis; quaſi dicat in actu exercitò, & ex modo dicendi: *Pone conatum, & cooperationem ex tua parte; quia ſi illa non defecerit, aſſequeris beatitudinem*: Tùm ſic: Sed repugnat hic modus iudicandi beatitudinem conditionatè futuram, cum iudicio abſoluto de ipſa nunquam futura: Ergò. Probo hanc minorem: Quia ille modus iudicandi proponit practicè conditionem, vt conſequenter poſsibilem in præſentibus circunſtantijs, hoc eſt, vt à ſe ponibilem cum effectu conſequenter ad omnia ſibi nota: Sed hoc repugnat cum iudicio abſoluto de nunquam futura beatitudine: Ergò pariter repugnat iudicium obiectiuè conditionatum, requiſitum ad ſperandum. Probo minorem: Quia cum iudicio abſoluto de nunquam futura ſalute, & conditionato de illa futura, ſub conditione, euidenter manet conſequenter impoſsibilis poſitio conditionis: Ergò pariter eſt impoſsibile, quod quis cum illo iudicio abſoluto de nunquam futura ſalute, iudicet conditionatè, illam futuram ſub conditione, iudicando conditionem conſequenter à ſe componibilem cum effectu.

25. Explicatur: Si idem intellectus diceret abſolutè: *Concedo, quod nunquam conſecuturus ſum beatitudinem*, & ſimùl diceret practicè: *Conſequar illam, ſi conatus fuero, vt poſſum in præſentibus circunſtantijs*; manifeſtè ſibi ipſi contradiceret: Sed, vt poſsit ſperare beatitudinem, ad minùs requiritur, quod illam iudicet iudicio conditionato à ſe aſſequendam hoc ſecundo modo: Ergò non poteſt ſine manifeſta contradictione componi cum iudicio abſoluto de nunquam futura beatitudine, iudicium conditionatum de illa futura, prout exactum ad ſperandum. Vrgetur: Implicat, quod Deus abſolutè reuelet alicui ipſum nunquam aſſecuturum eſſe beatitudinem, & quod ſimul illi inſpiret inſpiratione ſupernaturali, quod illam conſequetur, ſi conetur ad eam, mouendo illum ſpecialiter ad talem conatum; nam tunc Deus hoc pacto ſibi contradiceret: Sed hoc ſecundum requiritur, vt tribuat illi poteſtatem proximam ad ſperandam beatitudinem: Ergò implicat, quod Deus reuelet alicui abſolutè ipſum nunquam eſſe conſecuturum beatitudinem; & quod ſimul illi tribuat poteſtatem proximam ſperandi.

26. Explicatur: Dato quod ſufficiat iudicium obiectiuè conditionatum de futuritione ſalutis ad poteſtatem ſperandi, illud debet eſſe ſupernaturale, & practicum, practicè mouens ad poſitionem conditionis: Sed hoc repugnat cum iudicio abſoluto fidei, quo quis credant pro nullo caſu ſe aſſecuturum eſſe ſalutem: Ergò & poteſtas ſperandi. Probatur minor: Quia hoc iudicium ita practicum abſolutè ſuaderet, & moueret ad falſificandum iudicium abſolutum fidei, ſeù contra illum; ſiquidem moueret, & perſuaderet voluntati, vt poneret conditionem, qua poſita, diceret abſolutè futuram beatitudinem, quam abſolutè non futuram affirmaret: Sed repugnat, quod iudicium practicum ſupernaturale, practicè ſuadeat contra fidem ſupernaturalem eiuſdem ſubiecti, aliàs fides, vt practica, poſſet ſibi contradicere vt ſpeculatiuè iudicanti, imò & Deus ipſe, vt practicè ſuadens, contradiceret ſibi, vt ſpeculatiuè reuelanti: Ergò,

RE-

RECVRSVS AD DIVERSA *ſigna impugnatur, & aliter probatur Concluſio.*

27. RESPONDENT alij ſecũdò ad rationem fundamentalem noſtrę cõcluſionis, & ad ſuprà dicta, ex illis ad ſummom probari, non eſſe compatibile iodicium de futuritione beatitudinis, ſeù cognitionem ſualivam illius requiſitam ad ſperandum, cum revelatione abſoluta damnationis, facta pro priori ad exercitium noſtræ libertatis, ſeù antecedenter ad illud; minimè autem probari, quod ſit incompoſibilis prædicta revelatio, ſi fiat conſequenter ad exercitium liberatis; nam rectè cohæret ſimùl, & io eodem inſtanti, pro diverſis ſignis, iudicium practicum de futuritione beatitudinis pro priori ad exercitium libertatis, & revelatio abſoluta, ſivè iudicium etiam abſolutum de futuritione damnationis pro poſteriori. Ex quo inferunt, & concedunt nobiſcum contra Ripald. quod ſi fiat revelatio abſoluta damnationis pro priori ad exercitium libertatis, & antecedenter, adimit neceſſariò poteſtatem liberam, & obligationem ſperandi; ſecùs tamen ſi fiat conſequenter, & pro poſteriori; & hic modos defendendi poteſtatem liberam ſperandi ſimùl cum revelatione abſoluta damnationis, eſt familiaris RR. Ieſuitis.

28. Sed contra illos ſic inſurgo, primò: Nam ſi recurſus ad diverſa ſigna eiuidem inſtantia faceret componibile iudicium practicum de futuritione beatitudinis cum iudicio, ſivè revelatione abſoluta damnationis, pariter faceret componibile prædictum iudicium practicum cum notitia evidenti, imò & experientia ipſius damnationis; nam pariter liceret recurrere ad diverſa ſigna, ac dicere non eſſe incomponibile, quod homo pro priori, & antecedenter haberet iudicium practicom de futuritione beatitudinis, & pro poſteriori, ſivè conſequenter, in eodem inſtanti, evidentiam, ſeù experientiam ſuę damnationis; quod, licèt ab aliqoibus concedatur, cæteris tamen, vt inauditom, diſplicet; & quia hoc pacto liceret evacuare contrarietatem quarumlibet formarum, ac dicere omnes formas, quantumvis contrarias, & privativè oppoſitas, eſſe compatibiles in eodem ſubiecto, & pro eodem inſtanti, dicendo, vnam eſſe pro priori, & alteram pro poſteriori: Sed hoc eſt apertè abſurdum, evertitqoe leges contrarietatis, & contraditionis, vt alibi oſtendi: Ergò ſi prædicts iudicia non ſunt compatibili pro eodem ſigno, nec etiam pro diverſis ſignis in eodem inſtanti reali.

29. Vndè ſic ſecundo arguo: Iudicium practicum da futuritione beatitudinis importat eſſentialiter privationem iudicij certi de futuritione damnationis: Sed in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis, nequit compati privatio iudicij de futuritione damnationis, & ipſum iudicium, cuius eſt privatio: Ergò in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis, non poteſt compati iudicium practicum de futuritione beatitudinis, & iudicium certum de futuritione damnationis. Maior probatur: Nam iudicium practicum de futuritione beatitudinis abſdubio removet, & excludit à ſubiecto iudicium de futoritione damnationis, vtporè ſibi contrarium: Ergò privat ſubiectum iudicio de futuritione damnationis, cuius ſubiectum erat capax: Ergò importat privationem talis iudicij.

30. Nec dicas illud privare pro priori, non verò pro poſteriori; nam implicat privatio formæ pro priori, & ipſa forma pro poſteriori in eodem inſtanti: Ergò ruit ſolutio. Antecedens, ſimùl cum minori ſyllogiſmi præcedentis, ſic probatur: Nam inſtans eſt duratio indiviſibilis omninò, non admittens anteà, nec poſteà, licèt admittat ordinem prioris, & poſterioris, loquendo de prioritate, & poſterioritate naturæ, & cauſalitatis: Sed implicat privatio formę, & forma ipſa in eodem ſubiecto ſine antea, & poſteà in eadem duratione indiviſibili: Ergò adhùc pro diverſis ſignis repugnat in eodem inſtanti privatio formę, & forma ipſa. Probo minorem: Nam implicat eſſe, & noo eſſe ſimùl, & abſque omni ſucceſsione: Sed privatio formæ, & forma ipſa ſunt eſſe, & non eſſe eioſdem formæ; Ergò non poſſunt eſſe ſimul abſque ſucceſsione: Ergò ſolum poteſt eſſe vna anteà, & alia poſteà: Sed in vnico, & indiviſibili inſtanti non datur anteà, & poſteà, vt omnes Philoſophi fatentur: Ergò in vnico, & indiviſibili inſtanti non cohærent forma, & privatio formæ, adhùc pro diverſis ſignis naturæ.

31. Confirmatur, & explicatur: Nam vel privatio exiſteret in toto inſtanti, vel ſolum in parte inſtantis: Hoc ſecundum implicat in terminis; nam inſtans non habet partes, ſed eſt doratio omninò indiviſibilis, omnique carens ſucceſsione: Ergò neceſſariò concedendum eſt ſecundum, quod ſcilicèt privatio exiſteret in toto inſtanti: Sed eo ipſo locum non relinquit, vt in illo inſtanti exiſ-

ſat ſimùl frà, qua privat; nam ſi privatio implet totum inſtans, & in toto illo durat; quo pacto in illo habebit locum forma privata? Ergò implicat privationem exiſtere in eo inſtanti, ſimùl cum forma privata.

32. Explicatur, ac detegitur æquivocatio contrariorum: Nam, etſi in eodem inſtanti dentur plura ſigna naturæ, & cauſalitatis, inter ſe ordinata, omnia tamen ſigna ſunt ſimùl ſimultate durationis, & abſque omni ſucceſsione in exiſtendo, nam primum ſignum, v. g. exiſtit in toto inſtanti; ſecundum etiam in toto inſtanti, & ſimiliter tertium, vel quartum, &c. Nam aliud eſt, & valdè diſtinctum, inter ea ſigna dari ordinem naturæ, & cauſalitatis, ita vt vnum ſe habeat per modum cauſæ, & aliud per modum effectus, aliud; quod inter illa detur ſucceſsio in exiſtendo, aut prius, vel poſteà in durando: Primum enim compatitur in eodem inſtanti reali: Secundum verò omninò repugnat: Sed inter ſigna, quæ ſimùl exiſtunt in toto inſtanti reali non poteſt in vno dari privatio formæ, & in alio forma, aliàs ſimùl in indiviſibili duratione coexiſteret forma cum ſui privatione in eodem ſubiecto: Ergò adhùc pro diverſis ſignis ſunt incompatibilia in eodem inſtanti, & ſubiecto. Sed quid in hoc probando amplius immoror, cum locum proprium habeat in 2. *Phiſicor. quæſt.* 4. *num.* 17. vbi ſatis demonſtravi hunc recurſum ad diverſa ſigna pro componendis formis contrarijs in eodem inſtanti omninò implicatorium eſſe, & ſola æquivocatione innixum.

33. Ex quo ſecundò poteſt probari concluſio; nam poteſtas proxima ſperandi beatitudinem importat eſſentialiter privationem iudicij de revelatione abſoluta damnationis: Ergò cum hoc iudicio eſt eſſentialiter incompatibilis, & conſequenter cum revelatione abſoluta, vt credita, vel intimata ſufficienter. Probo antecedens: Quia poteſtas proxima ſperandi, apud omnes, eſſentialiter conſtituitur per cognitionem conſideratam practicè proponentem voluntati beatitudinem, modo alicitivo ad eam ſperandam, ſivè hæc cognitio ſit de ſola poſsibilitate, ſivè de futuritione, ſivè ſit iudicativa, ſivè apprehenſiva, ſivè affirmet futuritionem conditionatam ſivè abſolutam: Sed prædicta cognitio eſſentialiter importat privationem iudicij de revelatione abſoluta damnationis: Ergò. Probo minorem: Quia implicat aliquem conſideratè, & practicè proponere ſuę voluntati beatitudinem modo alicitivo ad eam ſperandam, niſi pro eo tunc careat privativè iudicio abſoluto de revelatione abſoluta damnationis: Ergò cognitio ita proponens importat eſſentialiter privationem talis iudicij. Probo antecedens: Quia implicat quod conſideratè proponat, niſi cum attentione ad omnia ſibi nota pro eo tunc: Sed implicat, quod cum attentione ad omnia ſibi nota, proponat ſibi beatitudinem practicè modo alicitivo ad eam ſperandam, niſi pro eo tunc careat privativè iudicio de revelatione abſoluta condemnationis: Ergò. Probo minorem: Implicat, quod cum attentione ad omnia ſibi nota proponat ſibi beatitudinem modo alicitivo ad ſperandum, niſi pro eo tunc nihil ſibi innoteſcat, ex quo beatitudo reddatur practicè inconſequibilis; nam qui, attentis omnibus ſibi notis, proponit ſibi beatitudinem practicè, modo alicitivo ad eam ſperandam, virtualiter, & in actu exercito dicit nihil ſibi innoteſcere, cum quo ſit impoſsibilis, aut incompoſsibilis cum effectu conſecutio beatitudinis, ſeù, quod non obſtantibus omnibus ſibi notis, manet à ſe cum effectu conſequibilis beatitudo; hoc enim pacto, & non aliter, poteſt alicere ſe ipſum obiectivè ad illam ſperandam: Sed hoc implicat, niſi pro tunc careat privativè iudicio de revelatione abſoluta damnationis; quia ſi pro tunc haberet tale iudicium, aut notitiam de tali revelatione, id non poſſet dicere; nam cum revelatione abſoluta damnationis, ſibi nota, eſt iam practicè inconſequibilis beatitudo, & conſequenter impoſsibilis eius conſecutio: Ergò.

34. Ex quo facilè impugnatur ſolutio communis, nempè, quod ſatis eſt ad poteſtatem proximam ſperandi, carentia præciſiva iudicij de futuritione, aut de revelatione damnationis; quia ſufficit, quod tale iudicium non detur in ſigno poteſtatis proximæ ad ſperandum, ſeù, quod in illo ſigno præſcindatur ab eo iudicio, & non requiritur, quod re ipſa non detur tale iudicium per privationem illius in toto inſtanti. Contra enim eſt: Quia cognitio proponens beatitudinem, practicè aliciendo ad eam ſperandam, non proponit illam ex attentione ad hoc, vel illud ſibi notum, cum præciſione à reliquis, quæ ſunt ſibi nota in eodem inſtanti, ſed illam proponit cum attentione ad omnia ſibi nota in eo inſtanti; aliàs enim non eſſet propoſitio conſiderata, ſed inconſiderata, & imprudens; ſiquidem proponeret, non attendendo, ſed præſcindendo ab aliquo ſibi noto in eo inſtanti, quod redderet beatitudinem conſequenter impoſsibilem: Sed poteſtas proxima ſperandi conſtituitur per talem cognitionem

con-

conſideratè, & prudenter proponentem: Ergò non poteſt importare putam præciſionem à notitia damnationis, aut revelationis de illa, ſed carentiam realem repugnantem, & privativam talis notitię, ſeù iudicij. Explicatur: Implicat, quod in ſigno poteſtatis præſcindatur à notitia damnationis, ſi in eo ſigno maturè conſiderantur omnia nota ſubiecto potenti ſperare: Sed vt ſit poteſtas prudenter ſperandi debent in ſigno poteſtatis attendi omnia nota ſubiecto pro eo inſtanti: Ergò non poteſt pro ſigno poteſtatis præſcindi à notitia damnationis, ſi talis notitia detur in eo inſtanti.

35. Dices, quod pro ſigno poteſtatis prudenter ſperandi, ſatis eſt, quod conſiderentur omnia nota ſubiecto pro eo ſigno, hoc eſt, omnnia, quę innoteſcunt ſubiecto pro priori ad exercitium, & actum ſecundum, non verò omnia, quę poſſunt innoteſcere illi conſequenter ad exercitium ſperandi, vel omittendi ſpem; poteſt autem alicui innoteſcere revelatio damnationis conſequenter ad actum ſecundum liberè omittendi ſpem quin illi innotuerit pro ſigno poteſtatis, & actus ſecundi.

36. Sed contra: Quia implicat, quod in eodem inſtanti, facta plena conſideratione, poſsit quis dicere abſolutè pro priori ſigno: *Nihil mihi innoteſcit, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo.* Et pro ſigno ſequenti eiuſdem inſtantis dicat: *Aliquid mihi innoteſcit, vi cuius, iam eſt infallibiliter non futura beatitudo*: Sed ad poteſtatem prudenter ſperandi requiritur, quod pro ſigno poteſtatis poſsit quis abſolutè dicere: *Nihil mihi innoteſcit, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo*: Ergò implicat, quod pro ſigno ſequenti eiuſdem inſtantis poſsit dicere: *Aliquid mihi innoteſcit, quo iam manet infallibiliter non futura beatitudo*: Ergò & quod illi innoteſcat revelatio abſoluta damnationis in eodem inſtanti pro poſteriori; ſiquidem hac redditur infallibiliter illi non futura beatitudo. Maior patet: Quia ea iudicia ſunt contradictoria formaliter; implicat autem, quod idem intellectus in eodem inſtanti poſsit, adhùc pro diverſis ſignis, iudicare contradictoria formaliter; aliàs poſſet ſimùl aſſentire, & diſſentire, affirmare, & negare idem obiectum, quod nemo dicet, adhùc pro diverſis ſignis. Minor verò probatur: Quia non ſatis eſt quod poſsit dicere: *Nihil mihi innoteſcit, &c.* cum reſtrictione ad determinatum ſignum: Ergò requiritur quod id poſsit dicere abſolutè, & ſine reſtrictione. Probo antecedens: Quia licèt in ſigno poteſtatis dicat: *Nihil mihi innoteſcit in ſigno poteſtatis ſperandi reddens infallibiliter non futuram beatitudinem*; poteſt ſimùl in eo ſigno agnoſcere: *Quod aliquid ſibi innoteſcit extra ſignum poteſtatis, quo redditur infallibiliter non futura beatitudo*; ſiquidem in eo ſigno poteſtatis prudenter poteſt, imò, & debet attendere, non ſolùm ea, quæ ſibi innoteſcunt, vt conſtituentia poteſtatem, ſed abſolutè omnia, quæ ſibi innoteſcunt in eo inſtanti; licèt ſint extra ſignum poteſtatis, & poteſtatem non conſtituant: Sed eo ipſo non ſufficit ad poteſtatem prudenter ſperandi; nam quid iuvat, quod in ſigno poteſtatis cognoſcat nihil ſibi innoteſcere in eo ſigno, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo, ſi in ipſo ſigno cognoſcit aliquid ſibi innoteſcere abſolutè, licèt extra illud ſignum, quo redditur non futura beatitudo; vt poſsit prudenter ſperare? Sanè ſi quis, facta plena conſideratione, inveniat ſibi innoteſcere in ſigno poteſtatis aliqua, quibus reddatur poſsibilis beatitudo, & aliqua extra ſignũ poteſtatis, quibus reddatur re ipſa infallibiliter non futura, cum hac plena conſideratione, minimè, niſi ſtultè, poterit ſperare; Ergò requiritur, quod in ſigno poteſtatis poſsit abſolutè dicere: *Nihil mihi innoteſcit, nec intra, nec extra ſignum poteſtatis, quo reddatur infallibiliter non futura beatitudo.*

37. Contra ſecundo: Quia ſaltem requiritur, quod in ſigno poteſtatis, facta plena conſideratione, ignoret poſitivè revelationem damnationis: Sed ignorantia eſt carentia privativa, & non ſolùm præciſiva notitię: Ergò requiritur carentia privativa, & non ſufficit præciſiva de revelatione damnationis. Probatur maior: Quia ſaltèm requiritur, quod in eo ſigno, facta plena conſideratione, ſibi non innoteſcat pro eo ſigno talis revelatio, quę re ipſa datur in eo inſtanti: Sed qui facta plena conſideratione, non agnoſcit revelationem, quæ in eo inſtanti datur, planè illam ignorat poſitivè: Ergò requiritur, quod in eo ſigno, in quo facit plenam conſiderationem, quod eſt ſignum poteſtatis, ignoret poſitivè revelationem. Tunc ſic: Sed implicat, quod in eodem inſtanti reali, adhùc pro diverſis ſignis, aliquis poſitivè ignoret, & poſitivè cognoſcat eandem revelationem: Ergò implicat, quod in eo inſtanti, in quo habet poteſtatem proximam ſperandi conſtitutam per ignorantiam revelationis, cognoſcat revelationem, adhùc pro poſteriori.

38. Explicatur: Nam ſaltèm ad ſperandum requiritur, quod, facta conſidera-

tione in ſigno poteſtatis, poſsit quis dicere, quod dixerunt Niniviţę: *Quis ſcit, ſi convertatur, & ignoſcat Deus?* Ex hoc enim conceperunt ſpem indulgentiæ, & miſericordię, quamvis crediderunt Ionæ prædicanti: *Adhùc quadraginta dies ſunt, & Ninive ſubvertetur*; quia videlicet ignorabant vtrum hæc revelatio foret abſoluta, & irrefragrabilis, an comminatoria, & de pœna commutabili, aut remiſsibili, hoc enim planè ſignificabant dicentes *Quis ſcit, ſi convertatur, & ignoſcat Deus?* Sed cum hæc ignorantia poſitiva in ſigno poteſtatis implicat, quod in poſteriori ſigno eiuſdem inſtantis detur poſitiva notitia revelationis abſolutę, vt abſolutę: Ergò adhùc pro diverſis ſignis non poteſt dari poteſtas proxima ſperandi, & notitia revelationis abſolutę de damnatione. Probo minorem: Quia ignorantia poſitiva, & poſitiva ſcientia, vel certa notitia opponuntur directè privativè, ſicut lux, & tenebrę: Sed quę opponuntur directè, & privativè, vt lux, & tenebrę, non poſſunt in eodem ſubiecto, & inſtanti cohærere, adhùc pro diverſis ſignis, vt patet in luce ipſa cum tenebris: Ergò.

39. Denique confirmatur, & magis explicatur hæc ratio: Nam vt quis prudenter poſsit ſperare, requiritur, quod plenè inquirat an pro tunc aliquid occurrat, quo excludatur conſequibilitas obiecti ſperandi, & quod plenè conſideret omnia, quę tunc occurrunt; & denique, quod, hac facta conſideratione, non inveniat revelationem abſolutam negantem futuritionem obiecti: Sed hoc non invenire poſt inquiſitionem, & conſiderationem plenam eſt formaliſsimè ignorare poſitivè eam revelationem, ſi illa detur pro poſteriori: Ergò requiritur ignorantia poſitiva illius revelationis: Cum hac autem coniungere, licèt pro poſteriori, certam eius notitiam, non eſt minus impoſsibile, quàm coniungere lucem cum tenebris: Ergò ſicut quando diaphanum eſt in tenebris, requiritur eſſentialiter poſterior duratio, & non ſufficit poſterius ſignum naturę, vt poſsit illuminari, ita ſimiliter, ſuppoſita ex parte poteſtatis ignorantia revelationis requiſita ad ſperandum, vt poſsit qui talem poteſtatem habet cum tali ignorantia, cognoſcere revelationem dictam, requiritur eſſentialiter expectare aliam durationem poſteriorem, & non ſatis eſt ſignum poſterius eiuſdem inſtantis, aut durationis: Et ratio vtriuſque eſt; quia ſicut diaphanum tenebroſum non poteſt illuminari, niſi interveniente reali mutatione, quę in eodem inſtanti intranſitivè dari nequit, ita; vt qui ignorat revelationem, illam cognoſcat, eſſentialiter requiritur realis mutatio, & tranſitus, quo tranſeat de ignorante in cognoſcentem, quod intra idem inſtans, adhùc pro diverſis ſignis, omninò impoſsibile eſt.

40. Propterea dices ſecundo: Quod ad poteſtatem ſperandi ſufficit, quod facta plena conſideratione, detur in illo ſigno neſcientia pura, ſeù ignorantia negativa revelationis, & talem eſſe, quę poteſtatem ſperandi conſtituit, quia eſt non agnoſcere pro ſigno poteſtatis, quod pro illo ſigno incognoſcibile eſt; rectè autem cohæret neſcientia, ſeù ignorantia purè negativa pro vno ſigno, cum certa notitia pro ſequenti. Sed contra redit argumentum factum: Quia ille, qui inquirit plenè, & plenè conſiderat, vtrum ſit aliquid pro tunc impediens futuritionem beatitudinis, & illud non detegit, quamvis re ipſa ſit, privativè, & non purè negativè ignorat: Sed hoc requiritur ad poteſtatem proximam prùdenter ſperandi: Ergò non ſufficit ignorantia purè negativa. Contra ſecundo: Quia licèt revelatio fiat conſequenter ad exercitium omittendi ſpem, cognoſcibilis eſt ante illam omiſsionem, licèt auferendo eius libertatem: Ergò illam ante non agnoſcere, inquirendo illius notitiam, eſt ignorare pro priori, quod pro priori eſt cognoſcibile, & cuius notitia inquiritur: Sed hæc eſt formaliſsimè ignorantia privativa, & non pura neſcientia: Ergò. Tertio: Quia ea ignorantia de revelatione damnationis, quæ facta plena conſideratione requiritur ad ſpem pro priori, aliquam excludit à ſubiecto notitiam revelationis, cuius ſubiectum ſit capax: Vel ergò ſubiectum eſt capax habendi notitiam illius revelationis in ſigno priori, vel non? Si non eſt capax in ſigno priori: Ergò non excludit à ſubiecto notitiam pro ſigno priori, pro quo non eſt capax illius, ſed ſolum illam excludit pro ſigno poſteriori, pro quo ſolum eſt capax: Ergò manet incompoſsibilis notitia certa revelationis, adhùc pro ſigno poſteriori. Si autem ſubiectum ſit capax talis notitię pro ſigno priori: Ergò illa ignorantia eſt privativa, & excludit notitiam pro eo ſigno, pro quo revelatio eſt cognoſcibilis à ſubiecto.

41. Explicatur: Quia negari nequit ignorantiam revelationis requiſitam ad ſperandum excludere à ſubiecto aliquam notitiam illius ſubiecto poſsibilem; quia ſi nullam excluderet notitiam ſubiecto poſsibilem, nulla notitia revelationis de damnatione ſubiecto poſsibilis excludere poſſet poteſtatem pro-

proximam ſperandi, ſeù ignorantiam requiſitam ad ſperandum, aut cum illa eſſet incompoſsibilis, quod ſanè nullus audebit aſſerere: Maneat ergò pro certo apud omnes, quod ad ſperandum prærequiritur talis ignorantia damnationis futuræ, ſeù revelationis de illa, quę excludat à ſubiecto aliquam notitiam illius ſubiecto ipſi poſsibilem: Sed ignorantia excludens notitiam ſubiecto poſsibilem eſt ignorantia privativa, & non purè negativa: Ergò ad ſperandum requiritur ignorantia aliqua privativa, & non ſatis eſt ignorantia negativa, ſeù pura neſcientia. Vel aliter ſubſumo: Sed per te revelationis conſequenter factę ſolùm eſt poſsibilis notitia pro poſteriori non pro priori: Ergò illa ignorantia exacta ad ſperandum excludit notitiam revelationis, etiam pro poſteriori; aliàs nullam notitiam poſsibilem ſubiecto excluderet.

REIICIUNTUR OMNES modi ponendi revelationem abſolutam conſequenter ad exertitium libertatis.

42. EX quo iam minantur ruinam omnes modi, quibus contrarij excogitarunt revelationem conſequenter ad exercitium libertatis, compatibilem cum libertate ſperandi; quos tamen, vt clarius, & ordinatè impugnem.

43. Dico primo: *Poteſt fieri revelatio abſoluta damnationis hoc modo tendēdi:* Damnaveris propter peccatū determinatum (furti v.g.) à te committendum, *ſed in eo caſu, nec ſperare poſſet beatitudinem ille, cuì fieret talis revelatio, nec auxilium efficax ad vitandum peccatum revelatum.* Primum admittimus cum contrarijs, & ideò non indiget probatione. Secundum, ſcilicèt, quod in ea hypoteſi non poſſet ſperare beatitudinem, nec auxilium efficax ad vitandum peccatum furti. Probatur ratione à priori noſtrę concluſionis; nam ille, cui fieret talis revelatio non poſſet habere iudicium practicum, nec de futuritione beatitudinis, nec de futuritione auxilij efficacis, nec ignorantiam requiſitam de revelatione in contra, cum potius per revelationem certificaretur de futuritione damnationis, & peccati furti, & conſequenter de non futuritione beatitudinis, nec auxilij efficacis ad vitandum furtum: Sed poteſtas libera ad ſperandam beatitudinem, & auxilium efficax requirit neceſſariò iudicium practicum de futuritione vtriuſque, vel ſaltèm ignorantiam de contrario: Ergò facta tali revelatione, ille cui fieret non haberet liberam poteſtatem, nec ſperandi auxilium efficax, nec beatitudinem.

44. Dico ſecundò: *Poſsibilis etiam eſt revelatio abſoluta damnationis propter peccatum deſperationis poſitivæ, cum qua tamen non eſſet poteſtas libera, nec obligatio ſperandi; eſſet tamen poteſtas libera, & obligatio non deſperandi poſitivè.* Quod talis revelatio ſit poſsibilis admittimus cum contrarijs. Quod autem cum illa non ſtaret poteſtas libera ſperandi, probatur eadem ratione, ac ſuprà; nam cum eſſet revelatio abſoluta damnationis, tolleret iudicium de futuritione beatitudinis, vel ſaltèm ignorantiam de contrario, requiſitam ad ſperandum. Quod verò non auferret poteſtatem liberam non deſperandi poſitivè, etiam patet; nam ille, cui facta eſſet talis revelatio, licèt non poſſet poſitivè ſperare, haberet tamen poteſtatem antecedentem non deſperandi poſitivè: Ergò. Antecedens probatur: Nam revelatio conſequens ad poſitivam deſperationem non tollit poteſtatem antecedentem non deſperandi poſitivè. Sed illa revelatio, vtpotè facta propter peccatum deſperationis, eſſet conſequens ad ipſam deſperationem poſitivam: Ergò non auferret poteſtatem antecedentem non deſparandi poſitivè. Minor patet: Nam impedimentum conſequens exercitium libertatis non aufert poteſtatem antecedentem ad vtrumque extremum libertatis.

45. Explicatur: Revelatio illa non neceſsitaret antecedenter ad poſitivam deſperationem: Ergò nec tolleret poteſtatem antecedentem non deſperandi poſitivè. Antecedens probatur: Nam illa revelatio, nec neceſſitaret antecedenter, quia revelatio abſoluta damnationis; nec neceſsitaret antecedenter, quia revelatio abſoluta deſperationis: Ergò non neceſsitaret antecedenter ad deſperandum. Antecedens, quoad primam partem, probatur; nam ex eo, quod ſit revelata abſolutè damnatio, ad ſummum tollitur obiectum ſpei, ſcilicèt beatitudo, vt futura, non tamen ponitur obiectum neceſsitans ad deſperandum; nam licèt ponatur beatitudo, vt infallibiliter defutura, quod eſt obiectum deſperationis, huiuſmodi tamen obiectum non neceſsitat antecedenter ad deſperandum: Quod facilè probari poteſt; nam ſicut eſt obiectum deſperationis beatitudo, vt defutura; ita obiectum ſpei eſt beatitudo, vt futura: Sed etiam ſi beatitudo proponatur, vt in-

infallibiliter futura, non cogit, nec neceſsitat antecedenter ad poſitivè ſperandum illam: Ergò pariter, licèt proponatur beatitudo, vt infallibiliter defutura, non neceſsitat voluntatem ad deſperationem illius.

46. Explicatur amplius: Quia nullum obiectum deliberatè propoſitum voluntati neceſsitare poteſt voluntatem quoad exercitium, vt poſitivè tendat circa ipſum, ſed ad ſummum neceſsitare poteſt, quoad ſpecificationem, vt non tendat circa contrarium; nam ſolus Deus clarè viſus rapit voluntatem, quoad exercitium, vt eſt communis Theologor. ſententia: Ergò ſicut beatitudo, propoſita vt futura, non neceſsitat voluntatem ad exercitium ſperandi, licèt circa illam vt futuram non poſsit voluntas deſperare; ita beatitudo propoſita vt infallibiliter defutura non neceſsitat voluntatem ad exercitium deſperandi, licèt impoſsibilitet voluntatem ad ſperandam illam, vt defuturam. Et ratio omnium eſt; nam inter ſpem poſitivam, & poſitivam deſperationem, datur medium, nempè deſperatio negativa, vel omiſsio ſpei: In prædicto igitur caſu, voluntas non poſſet ſperare poſitivè beatitudinem; quia illam proponeret intellectus, vt infallibiliter defuturam; nec eſſet neceſsitata ad deſperandum poſitivè, quia beatitudo, vt infallibiliter defutura, non cogit ad poſitivam deſperationem; eſſet tamen neceſsitata ad deſperationem negativam, ſivè ad omiſsionem ſpei poſitivę.

47. Quod verò illa revelatio non neceſsitaret antecedenter ad deſperandum, eo, quod eſſet revelatio abſoluta ipſius deſperationis, patet etiam; nam quatenus revelatio abſoluta ipſius deſperationis, eſt conſequens ad exercitium libertatis deſperandi, vel non deſperandi, nimirum ad ipſam liberam deſperationem: Sed impedimentum conſequens ad exercitium libertatis non poteſt neceſsitare ad talis libertatis exercitium, vt eſt communis Theologor. ſenſus: Ergò revelatio illa, eo, quod eſſet deſperatio revelationis, non poſſet eſſe antecedenter ad deſperationem ipſam.

Sed indè inferunt, vel potius obijciunt contrarij: Ergò revelatio poteſt fieri propter peccatum omiſsionis ſpei, ſivè propter omiſsionem liberam ſperandi: Sed in eo caſu eſſet conſequens ad exercitium libertatis ſperandi, vel non ſperandi: Ergò in eo caſu non neceſsitaret antecedenter ad non ſperandum, nec impoſsibilitaret antecedenter ad ſperandum, ſed relinqueret poteſtatem antecedentem ſperandi, vel non ſperandi: Iam ergò eſt poſsibilis revelatio abſoluta damnationis, & compoſsibilis cum poteſtate libera antecedenti ſperandi.

48. Sed contra dicó tertio: *Impoſsibilis eſt revelatio abſoluta damnationis facta, & ſufficienter intimata in aliquo inſtanti propter peccatum omiſsionis ſpei committendum in eo ipſo inſtanti.* Probatur: Nam talis revelatio, ex capite revelationis abſolutę damnationis pro inſtanti A. v. g. excuſaret à peccato, omiſsionem ſpei: Deindè revelaret eſſe peccatum ipſam omiſsionem ſpei, & quidem peccatum damnatione condignum; ſiquidem propter ipſum diceret expreſsè hominem damnandum: Ergò talis revelatio manifeſtè implicat contradictionem, ſiquidem tollit ipſum peccatum, quod expreſsè affirmat. Maior, in qua ſtat difficultas, probatur: Nam ablata libertate, ſeu poteſtate libera ſperandi pro inſtanti *A*, omiſsio ſpei excuſatur à culpa, & à peccato pro illo inſtanti: Sed prædicta revelatio, ex capite revelationis abſolutè damnationis, ſufficienter intimatæ pro inſtanti *A*, auferret libertatem, & poteſtatem liberam ſperandi pro eo inſtanti: Ergò excuſaret omiſsionem ſpei à culpa, & à peccato. Maior patet: Nam impoſsibilitas ſperandi excuſat omiſsionem ſperandi à culpa. Tùm, quia tollit obligationem ſperādi, nemo enim ad impoſsibilia tenetur, ablata autem obligatione ſperandi, culpa non eſt omittere actum ſperandi. Tùm quia, dum eſt impoſsibilis actus ſperandi, eſt neceſſaria, & non libera omiſsio ſperandi, neceſsitas autem, ſeù carentia libertatis in omiſsione, abſdubio excuſat à culpa. Maior verò etiam probatur, repetita ratione fundamentali noſtræ concluſionis; nam poteſtas libera ſperandi, conſtituitur per iudicium ſupernaturale practicum proponens beatitudinem vt futuram, ſivè per cognitionem ſuaſivam futuritionis beatitudinis, vel ſaltèm per ignorantiam de revelatione in contra: Sed talis revelatio ſufficienter intimata eſſet incompoſsibilis cum tali iudicio practico, cognitione ſuaſiva, aut ignorantia prædictis, vt probatum manet: Ergò eſſet impoſsibilis cum poteſtate libera ſperandi pro illo inſtanti, & conſequenter illam auferret.

49. Nec dicas, talem revelationem fore conſequentem ad tale iudicium practicum, ſivè ad talem cognitionem ſuaſivam futuritionis. Nam contra reddit argumentum iam factum; ſi enim loquamur de revelatione ſufficienter intimata, implicat in co-

eodem inſtanti reali, quod Deus ex vna parte infundat iudicium, ſeù cognitionem ſupernaturalem ſuaſivam futuritionis beatitudinis, & ex alia parte revelet abſolutè futuram damnationem, hancque revelationem intimet, ſufficienter pro eodem inſtanti; nam aliàs Deus ſimùl ſuaderet oppoſita, ſibique ipſi contradiceret, vt auctor ſupernaturalis, quod nihil magis impoſsibile excogitari poteſt.

50. Nec valet recurſus ad diverſa ſigna; nam ſi Deus pro priori ad iudicium practicum, aut cognitionem ſupernaturalem, promittit, & ſuadet futuram beatitudinem, implicat, quod conſequenter, ſeù pro poſteriori in eodem inſtanti revelet eidem ſubiecto abſolutè futuram damnationem; multoque amplius, quod ipſum obliget ad id credendum in eodem inſtanti: Tùm, quia huiuſmodi revelatio non eſt conſequens, ſed inconſequens, & contraria foret iudicio ſupernaturali, vel cognitioni ſuaſivæ ex parte actus primi præſuppoſitæ: Tùm quia, ſuppoſita illa cognitione ſupernaturali ſuaſiva ex parte actus primi, non poteſt homo obligari à Deo, vt pro eodem inſtanti, conſequenter ad illam cognitionem, credat oppoſitum, ſcilicèt futuram damnationem; aliàs illum obligaret, vt crederet contra ſuaſionem ſupernaturalem à ſe inditam: Repugnat ergò, pro ſigno conſequenti eiuſdem inſtanti, revelatio prædicta ſufficienter intimata.

51. Vrgetur: Cognitio ſuaſiva futuritionis beatitudinis induceret privationem iudicij de futuritione damnationis: Sed implicat, quod pro poſteriori ad privationem talis iudicij, & conſequenter ad ipſam, obliget Deus ipſum hominem, vt credat futuram damnationem pro eodem inſtanti; aliàs enim obligaret ipſum, vt in eodem inſtanti, conſequenter ad privationem iudicij de futuritione damnationis, haberet iudicium ipſum, quo crederet futuram damnationem, quod eſſe impoſsibile iam demonſtratum manet; Ergò implicat, quod in eodem inſtanti, adhùc pro ſigno conſequenti, revelet Deus futuram damnationem, obligando ipſum hominem, vt eam credat futuram in eodem inſtanti, licèt pro ſequenti ſigno.

52. Ex quo denique exploratur recurſus alius P. Ripalda aientis ſufficere ex parte actus primi probabilitatem, vel etiam dubitationem de futuritione beatitudinis ad eam ſperandam, quam quidem dubitationem, ſeù probabilitatem, aſſerit, compatibilem eſſe cum iudicio certo damnationis, ſalſèm pro poſteriori, ex vi revelationis abſolutæ concepto.

53. Contra enim eſt primò: Nam probabilitas requiſita ex parte actus primi ad ſperandum, debet eſſe probabilitas prudens, ſimpliciter talis, deſumpta ex omnibus cognitis operanti, ita vt, attentis omnibus ſibi notis, prudenter, ſeù probabiliter, iudicari poſsit beatitudo vt futura: Sed hoc repugnat, ſi in eodem inſtanti illi reveletur abſolutè futura damnatio: Ergò in eodem inſtanti eſt incompatibilis probabilitas requiſita ad ſperandum cum revelatione abſoluta damnationis. Maior patet: Nam probabilitas imprudens, vel ſecundum quid talis, quę non procedat ex conſideratione integra omnium concurrentium in illo inſtanti, ſed tantum ex vno motivo, alijs non conſideratis, ad ſummum ſufficere poteſt ad ſpem quandam imprudentem, & inconſideratam; ſpes autem theologica, de qua loquimur, eſſentialiter eſt prudens, & conſiderata; debet ergò procedere ex integra conſideratione omnium concurrentium in eo inſtanti. Minor autem probatur: Nam cum certitudine fidei de futuritione abſoluta damnationis, incompatibilis eſt prudens probabilitas de futuritione beatitudinis; nam contra fidem nulla eſt prudens probabilitas: Sed ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, ſibi ſufficienter intimata, pro eo inſtanti eſſet certus certitudine fidei de futuritione damnationis: Ergò in eodem inſtanti, adhùc pro diverſo ſigno, eſſet incompatibilis probabilitas prudens de futuritione beatitudinis.

54. Confirmatur primò: Nam nullus Catholicus habere poteſt probabilitatem prudentem de non futuritione Anti-Chriſti, non alia ratione, niſi quia contra revelationem divinam, nulla eſt prudens probabilitas: Ergò ſimiliter ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, non poſſet in eodem inſtanti habere probabilitatem prudentem de futuritione beatitudinis. Confirmatur ſecundò: Nam probabilitas, ſeù dubitatio prudens circa futuritionem beatitudinis importat eſſentialiter privationem certitudinis de non futuritione ipſius beatitudinis; dubitans enim poſitivè, aut probabiliter opinans pro eo inſtanti, pro quo dubitat, ſeù probabiliter opinatur, neceſſario eſt incertus de eo ipſo, quod dubitat, vel opinatur, & conſequenter privatus certitudine infallibili de oppoſito: Sed in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis, incompatibilis eſt privatio certitudinis cum ipſa certitudine, vt manet proba-

Digitized by Google

batum: Ergò in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis, nemo poteſt dubitare prudenter, nec habere opinionem probabilem de futuritione beatitudinis, & ſimùl certitudinem abſolutam de futuritione damnationis ex vi revelationis factę in eodem inſtanti. Explicatur: Implicant in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis, ignorantia, & ſcientia eiuſdem obiecti in eodem intellectu: Ergò pariter implicat in eodem inſtanti,& intellectu ſimùl incertitudo, ſeù dubitatio, cum certitudine eiuſdem obiecti, adhùc pro diverſis ſignis. Conſequentia probatur: Nam ideò primum eſt verum, quia ignorantia importat eſſentialiter privationem ſcientię: Sed etiam dubitatio poſitiva, vel incertitudo importat eſſentialiter privationem certitudinis: Ergò.

55. Ex quo iam infertur eſſe etiam impoſsibilem revelationem, quæ hoc modo tendendi revelet damnationem: *Quia omittes ſpem damnaberis*; quia huiuſmodi revelatio ex vna parte aufert libertatem ſperandi, & ex alia illam ſupponit manere poſt ipſam revelationem; ſiquidem ſupponit omiſsionem fore peccaminoſam, quod eſſe nequit, niſi manente libertate ſperandi: Ergò implicat contradictionem talis revelatio.

56. Infertur ſecundò multo magis impoſsibilem eſſe iſtam: *Quamvis ſperes, damnaberis*; quia ex vna parte, revelando abſolutè damnationem, tollit poteſtatem ſperandi; & ex alia ſupponit poſſe ſperare conſequenter ad ipſam revelationem, quod, quam impoſſibile ſit, quis non videat? Nam ſanè ille, cui facta foret talis revelatio, non poſſet ſperare conſequenter ad ipſam, niſi hoc modo tendendi; vel ęquivalenti: *Quamvis credo fide divina me damnandum abſolutè, nihilominus ſpero firmiter me conſecuturum beatitudinem*: Sed hic modus tendendi prorſus eſt fatuus, & conſequenter impoſsibilis, præſertim in ſpe theologica, quę eminenter prudentiſsima eſt: Ergò.

57. Denique infertur etiam impoſsibilem eſſe iſtum modum ſperandi: *Quia efficaciter cupio conſequi ſalutem, nolo credere revelationi abſolutæ de mea damnatione*; quia importat manifeſtam contradictionem credere obiectum non futurum, & velle efficaciter illud de futuro conſequi; hoc enim eſt voluntatem efficaciter contraniti intellectui, & intellectum contradicere voluntati: Sed hoc eſſentialiter repugnat; nam voluntas ſubordinatur intellectui, & non poteſt efficaciter velle, niſi iuxta propoſitionem illius: Ergò.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

58. Obijciunt ergò primò: Ille, qui habet poteſtatem antecedentem ſperandi, tenetur ſperare: Sed ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, haberet poteſtatem antecedentem ſperandi: Ergò teneretur ſperare. Minor probatur: Nam per revelationem conſequentem ad exercitium libertatis, non tollitur poteſtas antecedens; vt enim eſt communis Theologor. & Philoſophor. ſententia, impoſsibilitas conſequens non tollit poteſtatem antecedentem: Sed illa revelatio poſſet fieri conſequenter ad exercitium libertatis: Ergò ſi hoc pacto fieret, ille, cui fieret, retineret poteſtatem antecedentem ſperandi. Minor probatur: Nam ea revelatio poſſet fieri propter peccatum furti committendum: Sed eo ipſo eſſet conſequens ad exercitium noſtræ libertatis: Ergò poſſet fieri conſequenter ad exercitium noſtrę libertatis.

59. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Per revelationem conſequentem ad exercitium libertatis non tollitur poteſtas antecedens ad exercitium eiuſdem libertatis, concedo maiorem: Non tollitur poteſtas antecedens ad exercitium alterius libertatis, reſpectu cuius talis revelatio non fuerit conſequens, nego maiorem. Et diſtinguo minorem: Talis revelatio poſſet fieri conſequenter ad exercitium libertatis ſperandi, nego minorem; conſequenter ad exercitium libertatis furandi, vel alterius, concedo minorem. Ad cuius probationem admitto, quod revelatio abſoluta damnationis poſsit fieri propter peccatum furti, & quod in tali caſu ea revelatio foret conſequens ad exercitium furandi, quod eſt exercitium libertatis ad furandum, vel non furandum: Cæterum ex hoc tantummodo ſequitur, quod ea revelatio in tali caſu non tolleret poteſtatem antecedentem, & libertam furandi, vel non furandi, quia eſſet conſequens ad exercitium talis poteſtatis, & libertatis; non tamen ſequitur, quod non auferret poteſtatem antecedentem ſperandi; quia reſpectu exercitij voluntatis ſperandi, vel non ſperandi, non eſſet conſequens, ſed antecedens; nam auferret requiſitum antecedens ex parte actus primi ad ſperandum: Auferret ergò poteſtatem antecedentem ſperandi.

60. Sed replicabis primò: Nam eo

eo ipſo, quod talis revelatio eſſet conſequens ad exercitium libertatis furandi, ille, cui fieret, haberet poteſtatem antecedentem impediendi exercitium talis revelationis: Sed eo ipſo haberet poteſtatem antecedentem ſperandi: Ergò ruit ſolutio. Maior patet: Nam per exercitium libertatis furandi, vel non furandi, poteſt impediri revelatiò facta propter ipſum furtum committendum, & conſequenter ad ipſum exercitium furandi. Minor verò probatur: Nam qui poteſt antecedenter impedire revelationem abſolutam damnationis, poteſt tollere impedimentum ſperandi; ſiquidem totum impedimentum ſperandi beatitudinem eſt revelatio abſoluta damnationis: Sed qui poteſt tollere impedimentum ad ſperandum, eo ipſo poteſt ſperare: Ergò eo ipſo, quod poſſet impedire talem revelationem, poſſet ſperare.

61. Ad hanc replicám, dupliciter reſponderi ſolet à Thómiſtis, primò negando, quod in illo caſu, ille, cui fieret talis revelatio, poſſet illam impedire, licèt poſſet evitare peccatum furti, & reddunt rationem; nam licèt revelatio ſit conexa cum peccato furti, & obiectivè conſequens ad ipſum peccatum furti, eſt tamen ipſa revelatio exercitium divini Dominij, & libertatis, quod à nulla creatura impediri poteſt per exercitium ſuæ libertatis ſecundæ, cum exercitium primæ libertatis non poſsit impediri, aut determinari per exercitium ſecundæ libertatis; & hæc quidem ſolutio, licèt non neceſſaria, recta tamen eſt, & conformis principijs Thomiſtar.

Sed contra illam inſurgunt primò Ieſuitæ; nam qui poteſt impedire terminum connexionis, poteſt impedire fundamentum cum tali termino connexum: Sed revelatio facta propter peccatum furti eſt connexa, tanquam cum termino, cum ipſo peccato furti: Ergò qui poteſt impedire, & evitare furtum, poteſt impedire prædictam revelationem. Maiorem probant omnibus fundamentis, & formis arguendi, quibus *Tract. de Provident.* probant, non poſſe impedire conſenſum hominem prædeterminatum, niſi poſsit impedire ipſam prædeterminationem; quia ipſa prædeterminatio eſt eſſentialiter connexa cum conſenſu, & iuxta ipſos, qui nequit impedire antecedens connexum cum aliquo termino, nequit impedire ipſum terminum connexionis; & è contra, qui poteſt impedire terminum, poteſt impedire antecedens cum tali termino connexum.

62. Sed ad hanc replicam eodem modo reſpondendum eſt, ac loco citato, nimirum, diſtinguendo maiorem: Qui poteſt impedire terminum connexionis, dependenter à Deo pro priori impediente fundamentum connexionis, poteſt impedire ipſum fundamentum connexionis, nego maiorem; quia tunc caſus impediendo terminum connexionis, non impediret, ſed ſupponeret iam impeditum à Deo fundamentum connexionis; ſcilicèt ipſam revelationem: Si poſſet impedire terminum connexionis independenter ab alio pro priori impediente fundamentum connexionis, concedo maiorem; & nego conſequentiam; nam licèt homo ille poſſet impedire furtum, cum quo, tanquam cum termino, eſſet connexa revelatio, ſolùm poſſet furtum impedire dependenter, & cum ſubordinatione ad Deum pro priori impedientem ſuam revelationem; ex quo non ſequitur, quod ipſe poſſet impedire talem revelationem, ſed ſolùm, quòd eius poteſtas ad vitandum furtum, eſſet ſubordinata poteſtati divinæ ad vitandam ſuam revelationem: Sicut ex eo, quod homo prædeterminatus ad materiale furti, v. g. poſsit impedire furtum, cum quo talis prædeterminatio eſt connexa, non ſequitur, quod poſsit impedire talem prædeterminationem; quia videlicèt poteſtas vitandi furtum in homine eſt poteſtas ſubordinata Deo, vt potenti vitare illam prædeterminationem. Circa quod videnda ſunt quæ diximus *loc. citat. quæſt.* 17. *à num.* 65. *&* *quæſt.* 16. *num.* 199.

63. Sed dices eſſe maximam diſparitatem inter phyſicam prædeterminationem, & revelationem factam propter furtum; ideò enim ex eo, quod quis poſsit impedire furtum, non ſequitur, quod poſsit impedire prædeterminationem; quia prædeterminatio eſt antecedens, & non conſequens ad ipſum furtum: Sed revelatio eſt conſequens ad furtum: Ergò qui poteſt impedire furtum, poteſt impedire ipſam revelationem.

64. Reſpondeo, diſtinguendo minorem: Sed revelatio eſt conſequens ad furtum ſubiectivè ſumpta ex parte Dei, nego minorem, obiectivè ſumpta, ſubdiſtinguo: Eſt conſequens ad furtum primario, nego minorem: Secundariò, concedo minorem, & nego conſequentiam. Itaque revelatio divina de damnatione futura propter furtum, in primis ſubiectivè, & activè ſumpta, non dependet à furto, nec eſt conſequens ad furtum: Tùm, quia revelatio activè ſumpta ex parte Dei eſt æterna, eſt divina, & ens à ſe; furtum verò temporale, & creatum; nihil autem æter-

æternum, divinum, & à ſe, poteſt eſſe conſequens, vel dependere ab aliquo temporali, & creato: Tùm, quia quando Deus revelat damnationem futuram propter furtum, ly *propter* non cadit ſuprà ipſam revelationem, activè ſumptam, ita vt furtum ſit cauſa, & motivum revelandi, nihil enim creatum poteſt eſſe motivum alicuius actus divini; ſed ſolùm cadit ſuprà ipſam damnationem ex parte obiecti, quam revelatio dicit futuram propter furtum, ita vt furtum cauſa ſit damnationis futuræ, non verò cauſa revelationis. Quod alijs terminis breviùs explicatur, dicendo, quod ſicut voluntas divina, quando vult gloriam propter merita, ly *propter* non cadit ſuprà ipſam voluntatem divinam activè ſumptam, ſed ſolùm ſuprà ipſam gloriam; quia Deus non propter merita vult gloriam, ſed tantum vult gloriam eſſe propter merita; ita ſimiliter in revelatione; quia Deus non propter furtum revelat damnationem, ſed tantum revelat damnationem futuram propter furtum: Vndè revelatio activè, & ſubiectivè ſumpta ex parte Dei non eſt conſequens ad furtum, nec cauſatur, aut movetur ab ipſo furto, ac per conſequens, ex eo, quod quis poſsit impedire furtum non ſequitur quod poſsit impedire revelationem activè ſumptam, ex eo capite, quod revelatio ſit conſequens ad furtum; nec ex hac parte aſsignatur diſparitas à prædeterminatione.

65. Loquendo autem de revelatione obiectivè, dico, quod revelatio divina, ſicuti ſcientia eius de furto futuro, non innititur primario ipſo furto, ſed innititur decreto permiſsivo furti; quia Deus non cognoſcit furtum in ſe ipſo, ſed in decreto permiſsivo illius; vndè tàm revelatio divina, quàm ſcientia eius, non conſequitur primariò ex parte obiecti ad furtum ipſum, ſed primariò conſequitur ad decretum permiſsivum furti, tanquam ad obiectum, & motivum ſui primarium. Ex quo iam ſequitur, quod ſolus ille poterit impedire, tum ſcientiam Dei, tum revelationem de furto futuro, qui potuerit impedire decretum permiſsivum furti, cui primariò innititur talis ſcientia, & revelatio; cum autem homo ille, cui fieret prædicta revelatio, quamvis poſſet impedire furtum, non tamen poſſet impedire decretum permiſsivum furti, indè eſt, quod non poſſet impedire prædictam ſcientiam, vel revelationem de furto futuro.

66. Explicatur: Ideò loco citato rectè componebamus hominem poſſe evitare actum determinatum, quin poſſet vitare prædeterminationem activè ſumptam; quia homo in impediendo actum prædeterminatum dependet à Deo impediente per prius, vel ſuſpendente ſuam prædeterminationem: Sed etiam homo in vitando furtum dependet à Deo per prius impediente revelationem furti: Ergò etſi poſsit impedire furtum, non ex eo poteſt impedire revelationem ipſius. Minor probatur; nam homo in evitando furtum dependet à Deo per prius impediente decretum permiſsivum furti; ſiquidem dependet à Deo per prius decernente vitationem furti: Sed Deum impedire decretum permiſsivum furti eſt formaliſsimè impedire revelationem, & ſcientiam de furto futuro; quia eſt impedire motivum, cui primariò innititur talis ſcientia, & revelatio: Ergò homo dependet in vitando furtum à Deo per prius impediente, & vitante ſcientiam, & revelationem de furto futuro. Ex quo iam denique patet, quo pacto homo ille poſsit impedire furtum, & non poſsit impedire revelationem furti; quia dum ipſe impediret furtum, ſupponeret impeditum à Deo decretum permiſsivum furti, quo impedito, impediretur formaliter ſcientia de furto futuro, quæ innititur tali decreto, & qua ſcientia impedita, impediretur à priori revelatio furti, quę tali ſcientia innititur. Hæc dixerim, vt videas, qualiter homo poſsit evitare actum revelatum, quin perindè habeat poteſtatem ad impediendum Deum, ne revelet talem actum. Veruntamen ad ſolutionem prædictę replicę hoc non eſt neceſſum.

67. Vndè ſecundò reſpondeo, omittendo, quod homo ille poſſet impedire prædictã revelationem, negando tamen minorem, quod ſcilicèt ſperare poſſet; nam ad ſperandam, tum beatitudinem, tum evitationem furti, non ſufficit poteſtas antecedens coniuncta cum impotentia conſequenti, ad conſequendum obiectum ſpei; nam potentia antecedens coniuncta cum impotentia conſequenti, eſt poſsibilitas purè ſpeculativa, & non practica, quę, ſcilicèt, non ſufficit excitare conatum efficacem ad conſequendam ipſam beatitudinem. Vndè ad probationem diſtinguo maiorem: Poteſt tollere impedimentum ſperandi, potentia purè ſpeculativa, concedo maiorem: Potentia practica, nego maiorem; & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam; nam quid prodeſt ad ſperandum beatitudinem, quod poſsit potentia ſpeculativa, & antecedenti tollere tale impedimentum, quando videt iam per revelationem eſſe conſequenter impoſsibile, quod

tale

tale impedimentum deficiat? Ad ſperandum enim, vt ſuprà dicebamus, requiritur poſsibilitas conſequens ad conſequendum obiectum ſperandum.

68. Sed inſtabis: Eadem ipſiſsimâ poteſtate, qua quis poteſt tollere impedimentum ſperandi, eadem poteſt ſperare: Sed per nos poſſet poteſtate antecedenti tollere impedimentum ſperandi, licèt cum impotentia conſequenti: Ergò poſſet etiam poteſtate antecedenti ſperare, licèt cum impotentia conſequenti: Sed ſufficit poteſtas antecedens ad ſperandum, vt obligetur ad ſperandum: Ergò ille homo teneretur, & obligaretur ad ſperandum. Reſpondeo in primis, negando maiorem; nam diverſa eſt poteſtas auferendi impedimentum ſperandi ex parte actus primi, & poteſtas ipſa ſperandi: Tùm, quia poteſtas ipſa ſperandi ſupponit ablata omnia impedimenta ex parte actus primi ad ſperandum, & minimè eſt poteſtas ad eà auferenda: Tùm, quia poteſtas auferendi impedimentum illud ſperandi, ſcilicèt, revelationem, eſt poteſtas vitandi furtum, iuxta mentem arguentis; ex eo enim preciſè probat, quod poſsit tollere revelationem, quia poteſt vitare furtum: Sed poteſtas vitandi furtum diſtinctiſsima eſt à poteſtate ſperandi, vtpotè reſpiciens diverſum obiectum, & conſtituta per diverſum iudicium: Ergò non eſt eadem poteſtas, qua poteſt evitare furtum, & qua poſsit ſperare beatitudinem: Tùm denique, quia poteſtas auferendi impedimentum, ſe tenens ex parte actus primi ad ſperandum, ad ſummum eſt poteſtas remota ſperandi, ſivè poteſtas antecedens acquirendi poteſtatem proximam, & expeditam ſperandi; huiuſmodi autem poteſtas minimè ſufficit, vt quis teneatur ſperare; nam ſine poteſtate expedita, & proxima ad aliquem actum, nemo actu obligatur ad talem actum.

69. Sed non quieſces: Ille, qui poteſt antecedenter evitare impedimentum ex parte actus primi ad ſperandum, potuit antecedenter acquirere ſibi poteſtatem proximam, & expeditam ſperandi: Ergò ſi non abſtulit tale impedimentum, quia voluit furari, cum poſſet vitare furtum, ſua culpa ſe impedivit, & amiſsit poteſtatem expeditam ſperandi: Sed hoc non obeſt, quo minus obligetur ad ſperandum; ſiquidem, ſi non poteſt ſperare, ſua culpa non poteſt, & conſequenter hoc non obeſt, vt teneatur: Ergò. Reſpondeo in primis inſtando argumentum; nam eodem ſtyllo arguendi probari poteſt, damnatos etiam teneri, & obligari ad ſperandam beatitudinem; ſiquidem, ſi non poſſunt illam ſperare, ſua culpa non poſſunt, ſicuti ſua culpa damnati ſunt. Deindè reſpondeo, omiſſo antecedenti, & primo conſequenti, negando minorem ſubſumptam; nam ex eo, quod poſſet evitare furtũ, & hoc pacto impedimentum ad ſperandum, ſcilicèt, revelationem, ad ſummum ſequitur, quod habuit poteſtatem remotam, & in cauſa, purè materialiter, & per accidens tali, ad ſperandum, quatenus habuit poteſtatem vitandi furtum, vndè occaſionem habuit revelatio damnationis, ex qua ſecutum fuit impedimentum ex parte actus primi ad ſperandum; hoc autem ſolum probat, quod ipſa poteſtas antecedens vitandi furtum, fuit poteſtas remota, & in cauſa per accidens tali, non in cauſa per ſe, nam furtum ipſum non eſt cauſa per ſe inducens revelationem, ſeù impedimentum ſperandi, cum plerique, vel omnes; qui furantur, nec habeant revelationem de ſua damnatione, nec impedimentum illud ſperandi beatitudinem; huiuſmodi autem poteſtas remota non ſufficit ad obligationem actualem ſperandi, ſed ad ſummum ad obligationem purè remotam, & potentialem ſperandi. Quæſtio autem, hæc eſt: An ille, cui fieret talis revelatio, haberet poteſtatem expeditam, & proximam ſperandi, & an obligaretur actu, & formaliter ad ſperandum, & concluſio noſtra eſt negativa, contra quam nihil probat argumentum.

70. Sed dices: In tali caſu omiſsio ſpei eſt voluntaria, ſaltèm in cauſa; ſiquidem ad voluntarium in cauſa ſufficit poteſtas remota, & in cauſa: Sed ſufficit, quod aliqua omiſsio ſit voluntaria in cauſa, vt imputetur ad culpam: Ergò in tali caſu omiſsio ſpei illi homini, cui facta eſſet revelatio, imputaretur ad culpam, & conſequenter teneretur ad ſperandum. Explicatur: Ille, qui voluntariè proiecit breviarium in puteum, v.g. & ex indè ſe impedivit ad recitandum, ſi poſteà non recitet, hæc omiſsio imputatur ei ad culpam, quia fuit voluntaria in cauſa, & non tollitur obligatio recitandi: Ergò ſimiliter ille, qui furatus eſt, & ex indè præbuit occaſionẽ revelationi, qua impeditus fuit ad ſperandum, ſi poſteà non ſperet, hæc omiſsio imputatur ei ad culpam, & non tollitur obligatio ſperandi.

71. Reſpondeo, negando maiorem: Nam ad hoc, vt aliquid ſit voluntarium in cauſa, non ſufficit, quod cauſam vitare potuerit, ſed requiritur, quod effectus fuerit prævîſus vt futurus in cauſa, vel debuerit prævideri, & quod cauſa ſit per ſe inductiva talis effectus; quod quidem explicatur in exemplo

breviarij; ideò enim omiſsio recitandi, in eo, qui proiecit voluntariè breviarium in puteum, eſt voluntaria in cauſa; quia proiectio illa breviarij eſt cauſa per ſe inducens, & non purè cauſaliter, & per accidens, omiſsionem recitandi; & quia proijciens breviarium, vel prævidet, vel prævidere debet, ex indè ſequendam omiſsionem recitandi: Cæterum in caſu noſtro oppoſitum omninò contingit; nam ille, qui furatur, nec prævidet, nec prævidere debet, quod ex tali furto ſequenda ſit omiſsio ſpei, cum potius qui furantur, & peccant, ſæpè hoc faciant cum ſpe veniæ, & ſalutis conſequendæ poſteà. Itemque: Quia furtum non eſt per ſe inductivum omiſsionis ſpei, ſed purè per accidens; & furtuitum eſt, ac omninò inopinatum reſpectu furantis, quod Deus ei revelet ſuam damnationem, qua impoſsibilitetur ad ſperandum. Ex quo iam patet ad explicationem diſparitas.

72. Infertur iam revelationem abſolutam damnationis, adhùc propter determinatum peccatum in poſterum committendum; non relinquere libertatem, adhùc mediatam, ſperandi, ſufficientem, vt omiſsio ſpei imputetur ad culpam, nec vt ille, cui fit, maneat obligatus re ipſa ad ſperandum; & hoc, adhùc in principijs ſcientiæ mediæ; quia licèt in illis, facta tali revelatione, maneat poteſtas antecedens illam impediendi, purè materialiter, & præter intentionem per vitationem peccati, non poteſt adhùc manere poteſtas illam impediendi formaliter, & ex intentione ſperandi: Sed hoc ſecundum requiritur ad veram libertatem mediatam ſperandi, & vt omiſsio ſpei cenſeatur voluntaria, & imputetur ad culpam, & primum non ſufficit: Ergò. Minor patet: Quia vt effectus aliquis, ſecutus ex cauſa libera, cenſeatur liber mediatè, & in cauſa, ſeù liberè vitabilis per vitationem cauſæ, omnes requirunt, quod potuerit prævideri in cauſa, & ſic vitari cauſa, ne ſequatur effectus, ſeù ex intentione vitandi effectum; nam ſi non potuit quis in ſigno libertatis ad ponendam cauſam prævidere ſequelam effectus, nec vitare cauſam, ne ſequeretur effectus, quod, poſita cauſa, ſequatur effectus, omninò erit illi caſuale, & fortuitum, & inimputabile ad culpam, ſed ſolum erit pœna; ſicut ſi quis obligatus ad recitandum officium negaret eleemoſynam pauperi, ex quo ſequitur pauperem furari illi breviarium neceſſarium ad recitandum, ſi ex hoc recitare non poſſet, minimè illa omiſsio eſſet libera in cauſa, aut imputabilis ad culpam, ſi in ſigno libertatis ad dandam, vel negandam eleemoſynam, nullum illi occurrit fundamentum prudens timendi furtum breviarij, nec potuit largiri eleemoſynam ex intentione vitandi furtum breviarij: Ergò. Deindè probatur maior: Quia revelatio illa, facta propter peccatum determinatum, eſſet conſequens ad illud peccatum, & ad libertatem ad illud: Ergò non potuit prævideri, nec prævideri debuit à me illud peccatum, ſed inopinatè accidit conſequenter ad illud: Ergò ille, qui tunc furaretur, non poſſet vitare furtum ex intentione vitandi revelationem, ſeù ne illa ſequeretur, & conſequenter non potuit vitare revelationem, ſeù impotentiam ſperandi in cauſa formaliter, vt tali, & ex intentione vitandi effectum, vel ſaltèm non debuit.

73. Replicabis ſecundò contra principalem ſolutionem: Nam demus revelationem furti fieri propter deſperationē incurrendam ab ipſo ſubiecto in eodem inſtanti, quo fit talis revelatio, vel in ſequentibus: In illo caſu revelatio eſt conſequens ad exercitium ipſius libertatis ſperandi: Sed revelatio conſequens exercitium ipſius libertatis ſperandi, non poteſt tollere libertatem, aut poteſtatem ſperandi: Ergò talis revelatio prædicto modo facta cohæret cum poteſtate, & libertate ſperandi. Maior probatur: Nam deſperatio eſt exercitium libertatis ſperandi: Sed in tali caſu revelatio fieret propter deſperationem, & conſequenter ad illam: Ergò fieret conſequenter ad exercitium libertatis ſperandi. Maior probatur: Nam libertas ſperandi eſt libertas ſperandi, & deſperandi, cum ſit ad vtrumlibet contrarietatis extremum: Ergò deſperatio eſt exercitium libertatis ſperandi.

74. Reſpondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, nego minorem, vel illam diſtinguo: Deſperatio eſt exercitium libertatis ſperandi per accidens, & ab illa non ex actum, concedo maiorem: Per ſe, & cum illa connexum, nego maiorem. Ad cuius probationem, dico, quod libertas ſperandi non petit per ſe, quod ſit libertas, etiam ad deſperandum, ſimiliterque deſperatio non ſupponit per ſe libertatem ſperandi; & ratio eſt, quia ad libertatem ſperandi ſufficit, quod ſit libertas ſperandi, vel non ſperandi, & ad hoc, vt deſperatio ſit libera ſufficit, quod ſupponat poteſtatem non deſperandi; vndè deſperatio non eſt per ſe exercitium libertatis ſperandi, nec per ſe exigit, aut ſupponit in ſubiecto libertatem, aut poteſtatem poſitivam ſperandi, ſed ſolum libertatem, & poteſtatem poſitivam deſperandi, vel non deſperandi. Vndè ex eo, quod revelatio fiat conſequenter ad deſperatio-

tionem ſequitur ſolum, quod ſit conſequens ad exercitium libertatis deſperandi, vel non deſperandi, & ad talem libertatem, & conſequenter, quod non poſsit auferre talem libertatem, quam obiectivè ſupponit, minimè autem ſequitur, quod debeat fieri conſequenter ad exercitium libertatis ſperandi, ſeù quod talem libertatem debeat ſupponere; quia cum deſperatio non ſit per ſe exercitium talis libertatis, nec talem libertatem petat ſupponere in ſubiecto, ex eo quod revelatio ſupponat obiectivè ipſam deſperationem, non ſequitur, quod ſupponat libertatem ſperandi, ac proindè ſi illam per ſe non ſupponit, eam auferre poteſt.

75. Sed dices: Deſperatio, vt libera libertate contrarietatis, ſupponit eſſentialiter, non ſolum poteſtatem deſperandi, ſed etiam poteſtatem ſperandi; quia libertas contrarietatis, cum ſit ad duo extrema contraria non eſt libertas tantum ad deſperandum, vel non deſperandum, ſed importat poteſtatem, tum ad ſperandum, tum etiam ad deſperandum, quę ſunt extrema contraria: Sed revelatio poteſt fieri propter deſperationem, vt liberam, libertate contrarietatis, & conſequenter ad ipſam: Ergò poteſt fieri conſequenter ad libertatem, & poteſtatem ſperandi; Ergò in tali caſu eam poteſtatem auferre non poſſet. Reſpondeo, negando minorem: Quia cum revelatio abſoluta damnationis per ſe auferat poteſtatem ſperandi, vt probatum manet, per ſe etiam aufert libertatem contrarietatis, quæ includit poteſtatem ſperandi, & deſperandi poſitivè: Implicat ergò, quod fiet propter deſperationem, vt liberam libertate contrarietatis, alias fieret propter deſperationem incurrendam ea libertate, quam ipſa revelatio actu deſtrueret, & revelatio ipſa ſe ipſam falſificaret; ſiquidem ſupponeret libertatem contrarietatis in eo inſtanti, pro quo talem libertatem deſtrueret.

76. Sed replicabis tertio: Revelatio abſoluta damnationis poteſt fieri propter omiſsionem liberam ſpei incurrendam in eodem inſtanti, quo fit revelatio, vel pro inſtantibus ſequentibus: Sed in tali caſu revelatio ipſa ſupponeret obiectivè libertatem ſperandi: Ergò non deſtrueret libertatem, vel poteſtatem ſperandi; ſiquidem deſtruere nequit libertatem, quam obiectivè ſupponit. Minor patet: Nam omiſsio libera ſpei eſſentialiter ſupponit poteſtatem liberam ſperandi; repugnat enim liberè omittere aliquem actum eum, qui non habet poteſtatem liberam illum eliciendi. Maior verò probatur: Nam omiſsio libera ſpei, in aliquo caſu, poteſt eſſe peccatum mortale, ſi nimirum ſit in caſu, quo quis tenetur ſub mortali ad actum ſpei: Sed propter quodlibet peccatum mortale poteſt Deus abſolutè revelare damnationem: Ergò etiam propter omiſsionem liberam ſpei incurrendam in eodem inſtanti.

77. Reſpondeo, negando maiorem. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Propter quodlibet peccatum mortale poteſt Deus revelare abſolutè damnationem, tempore ſequenti ad tale peccatum commiſſum, concedo maiorem: Pro eodem inſtanti, quo tale peccatum eſt committendum, vel pro quo committitur: Subdiſtinguo: Si libertas talis peccati non deſtruatur per talem revelationem, tranſeat minor: Quando libertas talis peccati eſt incompatibilis cum tali revelatione, nego minorem, & conſequentiam; itaque fatemur, quod poſt commiſſum aliquod peccatum mortale, etiam ſi ſit peccatum omiſsionis ſpei, poteſt Deus pro inſtantibus ſubſequentibus revelare abſolutè damnationem illi, qui ſic peccavit, & tunc caſus fatemur, quod ante revelationem factam; dum omittebat liberè ſpem, poterat ſperare; veruntamen poſt revelationem factam, ſeù in eodem inſtanti, in quo fit, & ſufficienter intimatur, non poteſt dari poteſtas expedita ſperandi, nec cum tali revelatione ſimùl compatitur. Vndè implicat manifeſtam contradictionem, quod propter omiſsionem liberam ſperandi incurrendam in inſtanti *A*, v.g. fiat ei revelatio abſoluta damnationis in eodem inſtanti *A*; nam talis revelatio ex vna parte ſupponeret obiectivè libertatem omiſsionis in inſtanti *A*, & ex alia parte illam deſtrueret pro eodem inſtanti *A*; ſiquidem deſtrueret iudicium requiſitum ex parte actus primi ad ſperandum.

QVID DICENDVM DE REVElatione conditionata, facta abſoluta.

78. SED contra hanc ſolutionem obeſt ſequens, & non levis replica: Poteſt fieri alicui revelatio conditionata damnationis, ſub conditione, quod liberè omittat ſpem: Sed in tali caſu, cum omiſsione libera ſpei, in eodem inſtanti daretur revelatio abſoluta damnationis: Ergò eſt compatibilis omiſsio libera ſpei in eodem inſtanti cum revelatione abſoluta damnationis propter ipſam. Minor probatur: Nam facta tali revelatione condi-

tionata in eodem inſtanti, ille, cui fieret, haberet libertatem ſperandi, vel non ſperandi; revelatio enim conditionata non tollit poteſtatem liberam ſperandi; aliundè, ſi omitteret liberè ſpem in eodem inſtanti, revelatio conditionata, abſoluta iam eſſet: Ergò in eodem inſtanti eſſet omiſſio libera ſpei, & revelatio abſoluta damnationis: Poteſt ergò fieri revelatio abſoluta damnationis propter omiſſionem liberam ſpei in eodem inſtanti.

79. Huic ſpeciei, à me olim èxcogitatę, nuper verò publicè obiectę reſpondebat per doctus Mag. Salmant. in primis, negando eſſe poſsibilem revelationem, etiam conditionatā, ſub conditione omiſsionis ſpei, vel propter peccatum talis omiſsionis. Sed contra ſic inſtabam: Nam non ſolum poſsibilis, ſed de facto ſæpè contingit talis revelatio conditionata: Ergò ruit ſolutio. Probabam minorem: Nam ſæpè contingit aliquem in vltimo termino, & inſtanti vitę obligari ad actum ſpei; ſi nimirum tentetur graviter contra ſpem, vel iam diù actum ſpei non elicuerit, vel alio titulo: Sed tunc caſus revelatum eſt conditionatè, quod ſi omiſerit actum ſpei, damnabitur, eadem ipſiſſima revelatione, qua revelatum eſt omnibus, quod, ſi peccaverint mortaliter in vltimo inſtanti vitę, damnabuntur: Ergò eſt poſsibilis revelatio conditionata damnationis ſub hac conditione, ſi nimirum ille, cui fit, omittat liberè actum ſperandi.

80. Quapropter conceſsit, vel admiſsit prædictus Mag. talem revelationem conditionatam. Itemque, quod in eodem inſtanti, ſi daretur pro tunc omiſſio ſpei, talis revelatio iam eſſet abſoluta; negabat tamen, quod in eodem inſtanti daretur poteſtas libera, & expedita ſperandi; quia talis revelatio, facta abſoluta, licèt pro poſteriori ad omiſſionem liberam, excluderet à toto inſtanti iudicium ex parte actus primi, & poteſtatis proximę ad ſperandum.

81. Sed contra ſic inſtabam: Nam in eodem inſtanti, cum tali revelatione iam facta abſoluta, cohærebat omiſſio libera, & culpabilis ſpei: Sed hæc neceſſariò ſupponit poteſtatem liberam ſperandi, ſaltèm antecedentem: Ergò cum tali revelatione abſoluta cohærebat poteſtas libera antecedens ſperandi. Maior ſupponitur: Nam cum revelatio illa ſit ſub conditione omiſsionis culpabilis, non poteſt fieri abſoluta, niſi per omiſsionem culpabilem: Cohæret igitur omiſſio culpabilis cum tali revelatione in eodem inſtanti, imò in eodem ſigno, in quo ſit abſoluta. Minor verò probatur: Nam qui non habet poteſtatem liberam antecedentem ſperandi, non peccat, nec eſt culpabilis in omiſsione actus ſpei; nemo enim culpatur eo, quod non faciat, quod facere non poteſt: Ergò omiſſio actus ſpei, vt ſit culpabilis omittenti, debet ſupponere poteſtatem liberam ſperandi.

82. Reſpondebat prædictus Mag. talem omiſsionem forè culpabilem, licèt omittens in illo inſtanti careret poteſtate libera ad actum ſpei; quia illa careret ſua culpa; nimirū, quia per omiſsionem culpabilem illam amiſsit. Ad modum quo iuſtus, ſi obligetur ad actum charitatis ſub mortali, & illum omittat, in eodem inſtanti, in quo omittit, caret poteſtate proxima eliciendi actum charitatis; ſiquidem caret gratia, & habitu charitatis, quibus talis poteſtas conſtituitur; & tamen omiſſio actus charitatis eſt culpabilis; quia licèt careat poteſtate proxima ad talem actum, caret tamen ſua culpa.

83. Sed contra ſic inſiſtebam: Nam in primis in hac ſolutione committitur petitio principij, ideò enim aſſeritur talem omiſsionem forè culpabilem, licèt non ſupponeret poteſtatem liberam ad actum omiſſum, quia carentia talis poteſtatis eſſet ex culpa omittentis; ideò autem eſſet ex culpa omittentis, quia omiſſio eſſet culpabilis. Secundò: Quia, quidquid ſit de hoc, negari non poteſt, quod, ſi omitteret culpabiliter in illo inſtanti, teneretur in eodem inſtanti non omittere, ſeù elicere actum ſpei: Ergò iam ſalvatur, quod in eodem inſtanti, in quo fit revelatio abſoluta damnationis, ille, cui fit, teneatur ſperare, & culpabiliter omittat, cuius oppoſitum defendit præſens quæſtio. Antecedens probatur, eadem paritate ſolutionis: Nam iuſtus ille, qui omitteret culpabiliter actum charitatis, licèt in eo inſtanti expelleret à ſe poteſtatem proximam illum eliciendi, nihilominus obligaretur in eodem inſtanti ad talem actum charitatis; quia omiſſio poteſtatis ex propria culpa, non poſſet eum excuſare, nec ab obligatione liberare: Ergò pariter, dato caſu, quod ille, cui fieret revelatio, prædicto modo abſoluta per omiſsionem culpabilem ſpei, amitteret poteſtatem liberam ſperandi, non ideò liberaretur ab obligatione ſperandi in eodem inſtanti, cum amiſſio poteſtatis ad quemlibet actum ex culpa propria neminem liberet ab obligatione eliciendi talem actum, quandiù eſt culpabilis amiſſio talis poteſtatis.

84. Dices forſan, ita eſſe, quod ille maneret obligatus in eo inſtanti ad ſperandum, & omiſſio eſſet re ipſa culpabilis; quia nempè revelatio ipſa damnationis non eſſet ab-

Digitized by Google

abſoluta independenter ab exercitio libertatis ſpei, ſed per ipſum exercitium omiſsivum, & qoando ita eſt abſoluta, compatitur cum obligatione ſperandi, & culpabilitate omiſsionis, licèt non cum poteſtate proxima ſperandi; ſiquidem illam excludit. Sed contra: Quia ſi in illo caſu per omiſsionem excluditur poteſtas proxima ſperandi, ſequitur quod poteſtas proxima ſperandi (ſi exiſtat) ſit connexa cum actu ſperandi, vpotè incompatibilis cum omiſsione: Sed hoc ipſo nequit eſſe poteſtas libera ſperandi; quia poteſtas ad actum connexa cum actu non eſt libera ad actum, & non actum, cum non ſit indifferens: Ergò caſu quo fiat revelatio conditionata damnationis ſub conditione omiſsionis ſpei, non manebit compatibilis cum tali revelatione conditionata poteſtas proxima ſperandi libera, & indifferens ad ſperandum, vel non ſperandum. Ex quo rurſus ſequitur talem poteſtatem non impediri liberè per omiſsionem, ſed ſupponi ablatam per revelationẽ conditionatam, quod eſt contra Authorem ſolutionis, & contra omnes. Explicatur: Revelatio cõditionata damnationis, ſimùl cum iudicio abſoluto de futuritione ſalutis, inferunt neceſſariò actum ſperandi; ſiquidem cum vtraque implicat omiſsio ſpei iuxta ſolutionem: Sed vtraque præcedit ex parte actus primi ante exercitium libertatis ſperandi: Ergò in caſu revelationis conditionatę præcedit ex parte actus primi principium neceſſariò, & eſſentialiter connexum cum actu ſperandi: Sed eo ipſo homo ille non eſt in ſigno actus primi liber, ſed neceſsitatus ad ſperandum: Ergò cum prædicta revelatione conditionata non ſtat poteſtas libera ad ſperandum; hoc eſt inconnexa cum actu ſperandi, *Vide Tractat. de Provid. quæſt. 15. à num. 82.*

85. Contra ſecundò: Quia ſaltèm ſequitur, quod in principijs ſocietatis, in quibus revelatio abſoluta damnationis ponitur obiectivè conſequens ad exercitium libertatis, & impedibilis, rectè cohæret libertas, & obligatio ſpei, & culpabilitas omiſsionis cum revelatione intrinſecè, & ex parte Dei abſoluta, ſiquidem in his principijs dici poteſt, quod quamvis cum illa revelatione ſit compatibilis poteſtas proxima ſperandi, & iudicium ad illam exactum, tamen voluntas poteſt impedire eam revelationem abſolutam per exercitium ſperandi; vndè, ſi omittit, carentia poteſtatis, & iudicij requiſiti eſt conſequens ad liberam omiſsionem, & propter illam, & ſic omittentem excuſare non poteſt ab obligatione ſperandi, nec à culpa in omittendo: Hoc autem in primis eſt concedere pleriſque contrarijs, qui, vt in plurimum ſunt Ieſuitę, ſuam in hac quæſtione ſententiam rectè ab illis defendi conſequenter ad ſua principia. Deindè eſt reducere totam difficultatem ad impedibilitatem, vel non impedibilitatem revelationis abſolutę de damnatione, non ad hoc, quod auferat, vel non auferat iudicium, aut cognitionem exactam ad poteſtatem ſperandi; quia licèt eam auferat, nihil obſtat ad libertatem ſpei, ſi ponatur revelatio impedibilis; vndè totus labor Thomiſtar. in probando revelationem abſolutam auferre iudicium exactum ad poteſtatem ſperandi, caſus erit, & fruſtra contra adverſarios.

86. Contra tertiò: Quia eſt clara diſparitas inter poteſtatem proximam, & actum charitatis conſtitutam per gratiam, & habitum charitatis, vt poſsit impediri per omiſsionem liberam peccaminoſam, & poteſtatem ſperandi conſtitutam per iudicium de futuritione beatitudinis, vt poſsit impediri per omiſsionem liberam, & peccaminoſam; ideò enim primum eſt verum inter Thomiſtas; quia habitus gratiæ, & charitatis, in ſuo eſſe, & perſeverare depende in genere cauſę materialis diſpoſitivæ ab actu charitatis, quando præceptum obligat ſob mortali ad ipſum; & ideò per amiſsionem illius poteſt impediri eius exiſtentia, & perſeverantia; attamen iudicium practicum de futuritione beatitudinis regulativum ſpei dependere nequit in vllo genere ab ipſo actu ſpei, ita vt per ipſius omiſsionem liberam, & peccaminoſam impediatur; quia tale iudicium eſt compatibile cum peccato mortali, & cum omiſsione peccaminoſa ſperandi, cum non ſit gratia ſantificans, nec cum illa connexum: Ergò non tenet paritas de vno ad alium caſum.

87. Explicatur; Quia ſi omiſsio ſpei poſſet impedire, in caſu revelationis conditionatæ, iudicium practicum regulativum ſpei, ſolum poſſet illud impedire obiectivè, hoc eſt, vt cognita reflexè ſimùl cum revelatione conditionata de non futuritione ſalutis, ſub conditione omiſsionis, quia videlicet hoc ſolum pacto reddit abſolutam notitiam de futuritione damnationis, & ratio manifeſta eſt; quia adhùc ſuppoſita revelatione conditionata damnationis, ſub conditione omiſsionis, & poſita omiſsione, ſi omittens non cognoſcat reflexè ſe omittere, nondum cognoſcit abſolutè ſe damnandum; quia nondum cognoſcit conditionem eſſe purificatam: Ergò omiſsio per ſe ipſam, independenter à ſui cognitione, non impedit iudicium practicum abſolutum de futuritione ſalutis; ſiquidem hoc non impe-

peditur, niſi per notitiam abſolutam de futuritione damnationis: Sed omiſsio peccaminoſa actus charitatis, ſe ipſa, & independenter à ſui cognitione, impedit, & excludit gratiam, & charitatem: Ergò eſt magna diſparitas.

88. Vrgetur: Nam ex hac diſparitate ſequitur, quod licèt poteſtas ad omiſsionē peccaminoſam actus charitatis, ſit poteſtas ad impediendam gratiam, & charitatem, eo quod hæc impeditur per ipſam amiſsionem ſe ſola, tamen poteſtas ad omiſsionem ſpei, in caſu revelationis conditionatę, non eſt poteſtas impediendi per ipſam iudicium regulativum ſpei; ſiquidem hoc non impeditur per ipſam omiſsionem ſe ſola, ſed per cognitionem reflexam illius: Sed poteſtas ad omiſsionem, non eſt poteſtas ad cognitionem reflexam illius, vt per ſe patet, imò nec ad illam cognitionem infallibiliter inducendam; quia benè poteſt quis omittere, quin in eodem inſtanti cognoſcat reflexè ſe omittere: Ergò poteſtas ad omiſsionem in eo caſu non eſt poteſtas ad impediendum per ipſam omiſsionem iudicium regulativum ſpei.

89. Amplius: Iudicium regulativum ſpei non dependet in eo inſtanti revelationis conditionatę ab actu ſpei, phyſicè ſumpto; nam quamvis deficiat phyſicè actus ſpei in eo inſtanti, ſi hic defectus non cognoſcatur, ſubſiſtere poteſt iudicium practicum abſolutum de beatitudine, vt futura: Deindè nec dependet ab actu ſpei obiectivè ſumpto, hoc eſt, vt cognito: Ergò nullo modo dependet ab actu ſpei: Ergò per omiſsionem illius, non poteſt impediri. Probo minorem: Quia ſi iudicium illud practicum de beatitudine, vt futura, dependeret in eo inſtanti ab actu ſpei, vt obiectivè cognito, non poſſet intellectus in eo inſtanti formare iudicium practicum de futuritione beatitudinis, niſi cognito reflexè actu ſpei iam exercito: Sed hoc dici nequit: Quia iudicium illud practicum implicat, quod ſupponat obiectivè actum ſpei iam exercitum cognitum vt exercitum; quia aliàs non poſſet regulare ex parte actus primi elicientiam illius, nec practicè dirigere ad ipſum, ſiquidem qui præcognoſcit actum ſpei iam exercitium, fruſtra format iudicium practicum, practicè dirigens ad ipſum exercendum: Ergò.

90. Vndè tali ſolutione reiecta, aliter reſpondendum cenſeo ad obiectionem ex num. 77. nimirum, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: In tali caſu cum omiſsione libera ſpei ſtat revelatio abſoluta damnationis in eodem inſtanti intrinſecè abſoluta, nego minorem: Extrinſecè tantum abſoluta, ſubdiſtinguo: Et credita vt abſoluta in eodem inſtanti, nego minorem: Abſoluta purè materialiter, concedo minorem, & nego conſequentiam in ſenſu quæſtionis: Itaque revelatio damnationis poteſt eſſe abſoluta dupliciter, nimirum vel intrinſecè, vel extrinſecè. Dicitur intrinſecè abſoluta, quando ex proprio modo tendendi, & nullam expectando conditionem, abſolutè revelat damnationem futuram. Dicitur extrinſecè abſoluta, quando intrinſecè ſumpta ſolum modo conditionato, revelat damnationem, expectando aliquam conditionem, vt damnatio ſit abſolutè futura, qua conditione impleta, revelatio extrinſecè, & contingenter denominatur abſoluta. Igitur argumentum, ſi aliquid probat, minimè probat de revelatione intrinſecè abſoluta, ſed ad ſummum de revelatione intrinſecè conditionata, & extrinſecè tantum, & contingenter facta abſoluta.

91. Igitur, vt iam prænotavimus initio quæſtionis, difficultas præſens ſolum procedit de revelatione abſoluta credita in eodem inſtanti vt tali, ſivè ſufficienter propoſita, vt in eodem inſtanti credi poſsit; nam ſi in eodem inſtanti non poſsit credi, vt abſoluta, per indè ſe habet, ac ſi non eſſet abſoluta in eodem inſtanti: Dicimus ergò prædictam revelationem intrinſecè conditionatam, fieri extrinſecè abſolutam per omiſsionem liberam ſpei; negamus tamen, quod in illo inſtanti intranſitivè proponatur ſufficienter vt abſoluta, ita vt in eo poſsit credi, tanquam abſoluta; nam cum intellectus in tali inſtanti ſit præoccupatus ex parte actus primi ad ſperandum cum iudicio practico de beatitudine, vt futura, eſt impoſsibilitatus in eodem inſtanti ad credendam revelationem abſolutam de futuritione damnationis, ſeù ad exiſtimandam damnationem, vt abſolutè futuram; ad ſummum enim contingere poteſt, quod in inſtanti immediatè ſequenti, poſtquam videt ſe iam omiſiſſe actum ſpei, & conſequenter revelationem anteà conditionatam iam eſſe abſolutam, tunc mutet iudicium, & credat damnationem abſolutè futuram, non autem beatitudinem; & tunc iam pro tali inſtanti ſequenti ſperare non poterit beatitudinem; in eodem autem inſtanti, in quo omittit actum ſpei liberè, negamus quod illa revelatio proponatur ſufficienter, vel credi poſsit, vt abſoluta; quia intellectus eſt præoccupatus iudicio oppoſito, quod in inſtanti indiviſibili mutari non poteſt.

92. Nec video, qui contra huius

huiuſmodi ſolutionem opponi poſſit; quia licèt in eo inſtanti detur omiſsio ſpei, ſimùl cum iudicio conditionato de damnatione futura, ſi omittat, tamen datur ſimùl ex parte actus primi, pro priori ad exercitium libertatis, iudicium practicè proponens beatitudinem, vt abſolutè futuram, cum ignorantia practica de abſoluta futuritione damnationis; quod quidem pro illo inſtanti excludit iam cognitionem abſolutam de futuritione abſoluta damnationis, licèt non excludat futuritionem abſolutam, nec revelationem extrinſecè redditam abſolutam per ipſam omiſsionem: Ergò licèt poſsit in eo inſtanti per ipſam omiſsionem reddi abſoluta extrinſecè futuritio, & revelatio damnationis, quę pro priori ſupponitur conditionata, non tamen poteſt in eo inſtanti, vt ſic abſoluta cognoſci. Nec obeſt Quod ſit iam abſoluta re ipſa pro eo inſtanti; quia in eo inſtanti pro priori id ignoratur privativè, & oppoſitum practicè proponitur; & ſic reſpectivè ad ipſum inſtans eſt quaſi non eſſet, & ſolum reſpectivè ad immediatam durationem ſequentem proponi poteſt intellectui, vt credibilis abſolutè per mutationem iudicij, & ablationem ignorantię. Sicut in inſtanti perſeverantię finalis, quamvis per ipſam perſeverantiam finalem fiat abſoluta futuritio, & revelatio conditionata beatitudinis, nemo tamen in eo ipſo inſtanti cognovit abſolutè,& certò illam, vt iam abſolutam, ſed in eo eſt ſola ignorantia, & immediatè poſt ſequitur notitia abſoluta beatitudinis futuræ.

93. Sed dices: Cur Deus in eodem inſtanti non poterit notificare intellectui, & illi revelare ſuam omiſsionem, revelando ipſi, quod omittat, vel quod omittit, ita vt id credere poſsit, vel teneatur in eo inſtanti? Reſpondeo id non poſſe: Quia huius ignorantia, & iudicium practicum oppoſitum ſupponitur pro priori ſigno, cum quo eſt incompatibilis talis notitia pro ſequenti ſigno, & ad impoſsibile Deus illum obligare non poteſt.

94. Dices ſecundò: Omiſsio eſt reflexè cognoſcibilis pro eo inſtanti, pro quo exiſtit: Sed intellectus poteſt illam cognoſcere pro eo inſtanti, pro quo eſt ab ipſo cognoſcibilis: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Eſt reflexè cognoſcibilis abſolutè, & ex ſe concedo, vt purificativa conditionis, ſubdiſtinguo: Non ſuppoſito iudicio oppoſito, concedo: Ex ſuppoſitione iudicij oppoſiti, aut ignorantiæ præoccupantis intellectum in eo inſtanti, nego maiorem, & minorem, in eodem ſenſu: Vndè non ſequitur conſequentia vlla contra nos.

SOLVITUR SECUNDUM argumentum de iudicio requiſito ad ſpem.

95. Obijcies ſecundò: Ad poteſtatem proximam ſperandi non requiritur iudicium abſolutè proponens beatitudinem, vt futuram: Sed ſolum hoc eſt incompatibile cum revelatione abſoluta damnationis: Ergò ad poteſtatem proximam ſperandi non requiritur iudicium incompatibile cum abſoluta revelatione damnationis: Sed hoc ſolum titulo probatur eſſe incópatibilem talem poteſtatem com revelatione abſoluta damnationis: Ergò. Probatur maior, in qua ſtat difficultas: Quia illud iudicium in reprobis eſſet falſum, cum ipſis non ſit abſolutè futura beatitudo: Sed non requiritur iudicium, quod in reprobis ſit falſum; quia debet eſſe ſupernaturale, & non poteſt eſſe ſupernaturale, & falſum; Ergò nec requiritur iudicium abſolutum de beatitudine, vt futura. Ex quo.

96. Confirmatur: Quia ſufficit iudicium conditionatum proponens beatitudinem, vt futuram ſub conditione perſeverantię finalis, & noſtrę cooperationis: Sed hoc iudicium conditionatum rectè cohæret cum revelatione abſoluta damnationis; quia rectè poteſt quis credere conditionatè ſe conſecuturum beatitudinem, ſi perſeveret finaliter; quamvis credat abſolutè ſe damnandum, quia non perſeverabit finaliter: Ergò cum revelatione abſoluta damnationis rectè cohæret iudicium regulativum exactum ad poteſtatem ſperandi.

97. Vel aliter arguunt: Nam ad poteſtatem ſperandi ſatis eſt iudicium de poſſibilitate conſequendi beatitudinem, ſeù de eo, quod eius conſecutio eſt in propria poteſtate: Sed cum revelatione abſoluta damnationis ſtat hoc iudicium; quia qui credit revelationi abſolutę de ſua damnatione benè poteſt credere ſimùl, quod conſecutio beatitudinis eſt poſsibilis ſibi, ſeù in ſua poteſtate, cum vnum alteri non contradicat; Ergò cum revelatione abſoluta damnationis ſtat iudicium exactum ad poteſtatem ſperandi, & conſequenter ipſa poteſtas. Vel denique aliter: Quia ad poteſtatem proximam ſperandi non requiritur iudicium de futuritione, ſed ſatis eſt apprehenſio ſuaſiva illius: Sed hæc ſtat cum revelatione abſoluta damnationis; Ergò & cognitio regulativa ſpei exacta ad poteſtatem ſperandi.

98. Huic

98. Huic argumento aliqui reſpondent, alligando ſolutionem ſententię exigenti ad poteſtatem proximam ſperandi iudicium abſolutum de futuritione beatitudinis; quia quamlibet aliam cognitionem regulativam iudicant compoſsibilem cum revelatione abſoluta damnationis. Cum verò vrgentur, quod iudicium abſolutum de futuritione beatitudinis non poteſt eſſe in reprobis verum, & conſequenter, nec ſupernaturale, prout requiritur ad regulandam ſpem. Reſpondent tale iudicium debere eſſe abſolutum, & de futuritione abſoluta beatitudinis, ſed non de futuritione abſoluta in re, ſed de futuritione abſoluta probabili, & hoc pacto eſſe verum, etiam in reprobis; quia etiam reprobis de facto eſt abſolutè futura beatitudo, futuritione probabili ex motivis divinę miſericordię, exemplis, & promiſsionibus.

99. Sed contra huiuſmodi evaſionem ſemper reſtat argumentum idem, ac contra iudicium conditionatum, & alias cognitiones regulativas; quia iudicium de abſoluta futuritione, ſolum probabili, beatitudinis ex prædictis motivis, rectè cohæret cum revelatione abſoluta damnationis: Ergò ſi illud ſufficit ad poteſtatem proximam ſperandi, hæc poteſt cohærere cum revelatione abſoluta damnationis. Probo antecedens: Quia perſeverantibus motivis futuritionis probabilis, perſeverat futuritio, vt probabilis ex illis motivis: Sed cum revelatione abſoluta damnationis poſſunt cohærere motiva omnia futuritionis illius probabilis: Ergò & illa futuritio, vt probabilis, & conſequenter iudicium de illa, vt probabili ex illis motivis. Probo minorem: Quia motiva illius futuritionis probabilis, non alia aſsignantur, niſi divina miſericordia, & exempla illius cum peccatoribus, promiſsiones in Sac. Script. nobis factę, & præparatio divini auxilij omnibus obicem non ponentibus: Sed hæc omnia ſimùl manere poſſunt cum revelatione abſoluta damnationis futurę propter obicem ponendum ex parte præſciti: Ergò & motiva omnia futuritionis probabilis, vt probabilis.

100. Dices: Quod cum revelatione abſoluta damnationis obligante ad fidem abſolutam, nulla poteſt manere probabilitas de futuritione abſoluta beatitudinis; quia contra divinam revelationem, & fidem illius, vtpotè certam, & infallibilem, non eſt probabilitas, ſed ſolum temeritas, vel infidelitas. Sed contra eſt primo: Quia vt docet M. Albendea huius ſolutionis A. *Diſputat. 7. quæſt 2. ſect. 2. num. 15. Nulla eſt differentia inter iudicium certum, & incertum, determinatum tamen, de non futuritione ſalutis, vt cum hoc potius, quam cum illo, detur poteſtas ſperandi*: Sed cum iudicio incerto determinato de non futuritione ſalutis cohæret probabilitas futuritionis abſolutæ ſalutis, & conſequenter iudicium de futuritione abſoluta probabili ſalutis, quam ſufficere ad poteſtatem ſperandi tenet prædictus A. Ergò etiam cum iudicio certo fidei ex revelatione abſoluta de non futuritione ſalutis. Minor probatur: Quia rectè cohæret, quod idem intellectus iudicet determinatè, iudicio incerto, & opinativo, vnum contradictorium, & quod iudicet ſimùl aliud contradictorium manere probabile, vt patet in omni eo, qui ex duabus ſententijs contradictorijs probabilibus tenet vnam, aut illi aſſentitùr; hic enim non negat, ſed fatetur alteram eſſe probabilem: Ergò rectè cohæret, quod idem intellectus iudicio incerto, determinato tamen, exiſtimet ſibi non futuram ſalutem; & tamen, quod ſimùl iudicet eſſe probabilem futuritionem abſolutam ſalutis. Explicatur vis huius inſtantię, quia iuxta prædictum Mag. *Ratio, ob quam iudicium certum de non futuritione ſalutis excludit poteſtatem ſperandi, non eſt, quia iudicium certum eſt, ſed quia iudicium de non futuritione eſt*: Sed ex hoc capite illam non excludit: Ergò neque ex eo, quod iudicium certum ſit. Probo minorem: Quia iuxta ipſum, non aliter poteſt excludere poteſtatem ſperandi, niſi excludendo iudicium de futuritione probabili ſalutis, per quod, iuxta ipſum, talis poteſtas conſtituitur: Sed non excludit iudicium de futuritione probabili, ex eo quod ſit iudicium de non futuritione; quia rectè cohæret, quod idem intellectus abſolutè iudicet non eſſe futuram ſalutem, & ſimùl iudicet eſſe probabiliter futuram, ſeù eſſe probabilem eius futuritionem; nam vt ipſe fatetur *Diſputat. 2. quæſt. 2. ſect. 3. num. 52.* cum iudicio directo de vna parte contradictionis ſolum opponitur iudicium directum de oppoſita, non verò iudicium reflexum de probabilitate partis oppoſitę: Ergò.

101. Contra ſecundò: Quia licèt fiat certum per revelationem, & fidem, ſalutem non eſſe futuram, hoc non tollit, ſed relinquit motiva probabilitatis, vi quorum erat probabilis futuritio beatitudinis, vt oſtenſum manet: Ergò nec tollit probabilitatem fundatam in illis motivis; nam quoties manent illæſa, & immutata motiva alicuius probabilitatis, in quibus ipſa fundatur, neceſſariò manet illæſa illa eadem probabilitas: Ergò ſimùl cum revelatione, & fide certa damnationis fu-

futuræ poteſt manere probabilitas futuritionis ſalutis ex eiſdem motivis, ex quibus erat anteà probabilis. Et confirmari poteſt: Quia non repugnat, quod in eodem inſtanti, reſpectu eiuſdem intellectus, futuritio ſalutis ex ſuis motivis ſit antecedenter probabilis, quamvis fiat conſequenter improbabilis ex vi revelationis abſolutę de damnatione, ſicut non repugnat, quod idem in eodem inſtanti ſit antecedenter poſsibile, & quod ex aliqua ſuppoſitione fiat in eodem inſtanti conſequenter impoſsibile: Ergò quamvis ex vi revelationis abſolutę, & fidei de damnatione fiat ſalutis futuritio conſequenter improbabilis, poteſt tamen in eodem inſtanti, pro alio ſigno, cognoſci futuritio ſalutis, vt antecedenter probabilis ex ſuis motivis.

102. Dices, & benè: Non quamlibet probabilitatem ſalutis ſufficere ad poteſtatem proximam ſperãdi, ſed requiri probabilitatem ſalutis, practicè, & ſimpliciter talem, reſultantem ex omnibus motivis occurrentibus in eo inſtanti, vt maturè conſideratis: Hanc autem probabilitatem non fundari vnicè in promiſsionibus factis in Script. Sacr. divina miſericordia, & præparatione auxiliorum, ſed potiſsimè in ignorantia revelationis, aut futuritionis abſolutę de contrario; nam ſi hæc ignorantia deficiat per notitiam talis revelationis, aut futuritionis abſolutę, omnia ea motiva ad ſummam poſſunt reddere futuritionem ſalutis ſecundum quid, ſpeculativè, & præciſivè probabilem, nempè, *quantum eſt ex illis motivis, præcisè ſumptis*, non verò practicè abſolutè, & ſimpliciter, omnibus motivis occurrentibus conſideratis.

103. Sed ſi hoc ita eſt: Cur etiam illi, qui regulant ſpem per iudicium de poſsibilitate ſalutis non, poterunt etiam dicere, quod non ſufficit iudicium de poſsibilitate ſpeculativa, & antecedenti, & pręciſivè tali, ſed requiritur, quod ſit de poſsibilitate practica, & ſimpliciter tali, attętis omnibus motivis occurrentibus in eo tunc; & ſimiliter qui regulant ſpem per iudiciũ cõditionatum de futuritionę conditionata, quod debet eſſe de futuritione, non purè ſpeculativa, & præciſiva à poſsibilitate prãctica conditionis, ſed practica, quę nempè relinquat conditionem practicè, & conſequenter exequibilem; & ſimiliter, qui regulant ſpem per apprehenſionem practicè ſuaſivam, dicere poſſunt non ſufficere quod ſit ſuaſiva ſpeculativè ex aliquibus motivis præcisè conſideratis, ſed requiri, quod ſit ſuaſiva practicè, attentis, & conſideratis omnibus motivis, tunc occurrentibus, & ſic omnes poſſunt dicere, quod vltrà motiva illa, quę ſupponuntur ex parte miſericordię divinę, & præparationis auxiliorum, requiritur ignorantia revelationis, & futuritionis abſolutę damnationis, ſeù carentia privativa notitię de illa; quia ſine hac ignorantia, & carentia, non ſolum probabilitas, ſed poſsibilitas erit purè ſpeculativa, & non practica, & ſimiliter futuritio conditionata, & apprehenſio ſuaſiva: Non ergò alliganda eſt ſolutio præcedentis argumenti ad hoc, quod ſpes reguletur neceſſariò per iudicium de futuritione abſoluta probabili ſalutis, potius, quam per aliam cognitionem, ſed inſiſtendum eſt in differentia practici, & ſpeculativi, ſimpliciter, & ſecundum quid, vt iam explicavimus.

104. Reſpondeo ergò ad principale argumentum, diſtinguendo maiorem: Ad poteſtatem proximam ſperandi non requiritur iudicium ſpeculativum abſolutè proponens, id eſt, affirmans beatitudinem eſſe futuram, concedo: Non requiritur iudicium practicum, ſaltèm initiatum, practicè proponens beatitudinem vt futuram, nego maiorem. Ad cuius probationem, nego etiam maiorem: Quia licèt in reprobis eſſet falſum iudicium ſpeculativè, & abſolutè affirmans beatitudinem eſſe futuram; non tamèn eſt in illis falſum iudicium inchoativè tale, practicè proponens beatitudinem voluntati vt futuram abſolutè; quia huiuſmodi iudicium non affirmat, nec negat; quia eſt iudicium ſine aſſenſu, ſed tantum proponit, & repræſentat voluntati, modo practicè ſuaſivo, in quo nulla poteſt eſſe falſitas, vt ſuprà explicavimus, *quæſt. 6. num. 78. & 79.* huiuſmodi autem iudicium inchoativum, & practicè ſuaſivum voluntati omninò eſt incompatibile cum revelatione abſoluta damnationis credita, aut ſufficienter intimata, vt ſuprà ſatis oſtenſum manet. Ex quo.

105. Ad primam confirmationem, diſtinguo maiorem: Sufficit iudicium conditionatum, ſpeculativum præcisè, nego maiorem: Practicum ſub conditione finalis perſeverantię, quod ſimùl proponat perſeverantiam ipſam finalem, vt practicè, & conſequenter ponibilem, tranſeat maior, & nego minorem propter dicta *num. 23.* Quia iudicium conditionatum ſic practicum incompoſſibile eſt cum certa notitia, aut revelatione abſoluta de non futuritione ſalutis. Similiter ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Ad poteſtatem ſperandi ſatis eſt iudicium de poſsibilitate practica conſequendi ſalutem, ſeù de poſsibilitate conſequenti ad omnia motiva tunc occurrentia, omitto maiorem: De poſsibilitate

R an-

antecedenti, & purè ſpeculativa, nego maiorem, & minorem de poſsibilitate practica, & conſequenti; quia licèt ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, poſſet iudicare beatitudinem eſſe ſibi ſpeculativè, & antecedenter poſsibilem; non tamen poteſt iudicare eſſe ſibi practicè poſsibilem, id eſt, conſequibilem cum effectu, conſequenter ad omnia ſibi occurrentia pro tunc; & hoc ſaltèm requiritur ad poteſtatem proximam ſperandi. Similiter ad tertiam, diſtinguo maiorem, quoad ſecundam partem: Sed ſatis eſt apprehenſio ſuaſiva practicè, cum conſideratione omnium motivorum occurrentium, concedo: Suaſiva ſolum ſpeculativè ex aliquibus motivis, præciſivè ſumptis, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo, quia cum revelatione abſoluta damnationis, nemo poſſet ſibi practicè ſuadere beatitudinem aſſequendam, prout requiritur ad poteſtatem proximam ſperandi.

106. Sed replicabis primo: Vt quis poſsit liberè ſperare ſalutem, ſatis eſt, quod illa ſit antecedenter poſsibilis, & conſequibilis: Sed facta revelatione abſoluta damnationis, manet antecedenter poſsibilis; & conſequibilis ſalus: Ergò manet poteſtas libera illam ſperandi. Probo maiorem: Quia vt aliquis poſsit elicere poteſtate libera aliquem actum ſatis eſt, quod ille maneat antecedenter poſsibilis, & exequibilis: Ergò pariter, vt quis poſsit liberè ſperare aliquod obiectum, ſatis eſt, quod illud maneat antecedenter poſſibile, & conſequibile. Reſpondeo, negando maiorem. Ad probationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam; quia hæc eſt diſparitas inter actum, & obiectum, quod ad poteſtatem proximam eliciendi actum non requiritur cognitio ipſius actus proponens voluntati ipſum actum; quia actus in ſui poſitione non regulatur per cognitionem practicam ipſius, ſed per cognitionem practicam obiecti ipſius, & ideò non requiritur, quod actus proponatur voluntati, vt practicè poſsibilis, ac per conſequens, nec vt poſsibilis conſequenter ad motiva occurrentia pro tunc, ſed ſatis eſt, quod in ſigno actus primi ad ipſum, nihil intelligatur ipſi repugnans, ſeù quod in illo ſigno ſit auxilium ſufficiens, & poteſtas ad illum, quamvis ex vi alterius ſuppoſitionis accidentalis fiat conſequenter impoſsibilis. Attamen obiectum, vt efficaciter appetatur, requiritur, quod prævię proponatur practicè voluntati, vt conſequibile modo alicitivo appetitus ad eius conſecutionem efficaciter aggrediendam; quia voluntas non poteſt efficaciter tendere in obiectum, niſi ſic propoſitum, & ideò requiritur, quod proponatur practicè, vt conſequibilis; quod eſſe nequit, niſi ſit conſequenter poſsibile ad omnia motiva tunc occurrentia. Et inſtatur argumentum: Quia ad poteſtatem liberam eliciendi actum, non præ-requiritur cognitio proponens voluntati ſignatè ipſum actum, nec vt bonum, nec vt poſſibilem: Et tamen ad ſperandum, ſeù appetendum efficaciter obiectum, requiritur apud omnes, quod tale obiectum proponatur ſignatè voluntati, vt bonum, & poſsibile: Ergò de vno ad aliud non eſt paritas.

107. Replicabis: Adhùc ſtante prædeterminatione ad amorem, ſtat poteſtas in voluntate ad odium; & quidem poteſtas practica, etiam ad volendum efficaciter odium: Et tamen non manet odium conſequenter, ſed ſolum antecedenter poſsibile: Ergò pariter, licèt ſtante revelatione damnationis maneat ſolum antecedenter poſsibilis conſecutio ſalutis, poteſt manere practicè poſſibilis. Conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Non manet odium conſequenter poſsibile, conſequenter, inquam, ad omnia motiva occurrentia, nego minorem: Conſequenter ad prædeterminationem occultam operanti, concedo minorem, & nego conſequentiam: Quia poſsibilitas practica, quam exigimus ad poteſtatem expeditam appetendi, aut volendi efficaciter aliquod obiectum, debet eſſe poſsibilitas conſequens ad omnia nota appetenti, ſeù ad omnia ſibi occurrentia; non verò requiritur, quod ſit conſequens, etiam ad omnem ſuppoſitionem occultam, & ignotam; alias nullus reprobus poſſet efficaciter ſalutem appetere, nec illam ſperare, quia eſt conſequenter impoſsibilis ad ſuppoſitionem reprobationis ſibi occultam: Igitur, cum prædeterminatio per ſe ſit ſuppoſitio omninò occulta operanti, ipſa per ſe nequit reddere practicè impoſsibile obiectum, ſeù odium: Attamen revelatio abſoluta damnationis eſt notificata, & intimata ſubiecto, & ideò reddit obiectum contrarium practicè impoſsibile; quia reddit illud impoſsibile conſequenter ad aliquid ſibi notum. Et idem reſpondendum eſt ad paritatem de divina præſciētia, aut divinis decretis, quæ non reddunt per ſe obiectum contrarium practicè impoſsibile; quia videlicèt non ſunt nobis nota, ſed per ſe occulta, & ſic non variant propoſitionem practicam obiecti; è contra verò eſt in revelatione nobis intimata.

108. Replicabis tertiò: Ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, poſſet conſequi ſalutem: Sed magis eſt conſequi il-

illam, quam illam ſperare: Ergò poſſet illam ſperare. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Poſſet conſequi ſalutem per actus reſpicientes ſalutem, vt practicè conſequibilem, nego: Per alios actus, concedo maiorem. Et diſtinguo minorem: Plus eſt conſequi ſalutem, quam illam ſperare, & vtrumque requirit ſalutem practicè proponi, vt cõſequibilem, nego: Cum diverſitate ex parte propoſitionis exactę, cõcedo minorem, & nego conſequentiam. Itaque in primis ille, cui fieret revelatio damnationis, non poſſet conſequi ſalutem per actum ſpei de illa conſequenda, nec per alios actus tendentes efficaciter in illam, vt obiectum practicè cõſequibile, ſed ad ſummũ per alios, v.g. per amorẽ Dei ſuper omnia propter ſe ipſum, per actus fidei, obedientię, miſericordię, & aliarum virtutum, quę non reſpiciunt, vt obiectum proprium, ſalutem, aut beatitudinem, vt practicè conſequendam: Conſecutio autem ſalutis, vt exequibilis per hos actus, licèt ſit quid maius ex parte actus, quam ſpes ipſa ſalutis, non tamen eſt quid maius ex parte obiecti, & cognitionis regulantis, nam ſpes ex parte obiecti exigit poſsibilitatem practicam, & conſequenter ad omnia motiva occurrentia, non ſolum ipſius ſalutis, & beatitudinis, ſed etiam omnium mediorum ad ipſam requiſitorum: Attamen actus aliarum virtutum, ex parte obiecti, non requirunt poſsibilitatem practicam, nec ſalutis, nec aliorum mediorum; nam actus miſericordiæ, v. g. ſolum reſpicit miſeriam proximi, vt practicè ſublevabilem; actus religionis cultum Dei, vt practicè exequibilem; actus charitatis Deum, vt ſuper omnia amabilem propter ſe, & ſic de alijs; cum ergò horum actum obiectis non obſtet revelatio damnationis, indè eſt, quod manent omnes iſti actus antecedenter poſsibiles, & conſequenter beatitudo conſequibilis antecedenter per illos: Attamen obiectum ſpei omninò evertitur per talem revelationem, vt ex dictis conſtat, & ideò hic actus non manet, adhùc antecedenter poſsibilis, nec beatitudo conſequibilis per ipſum, nec per alios efficaciter tendentes in beatitudinem aſſequendam, de quibus eſt eadem ratio.

109. Replicabis quartò: Ille, cui fieret prædicta revelatio, teneretur ad ponendam obſervationem omnium præceptorum: Ergò teneretur ſperare: Ergò poſſet: Quia nemo tenetur ad impoſsibile. Prima conſequentia probatur primò: Quia vnum ex præceptis eſt præceptum ſpei: Ergò ſi teneretur obſervare omnia præcepta, tenetur obſervare præceptum ſpei: Ergò & ſperare. Secundò: Quia ſi non teneretur ſperare, & procurare beatitudinem, non teneretur obſervare præcepta: Ergò ab oppoſito, ſi teneretur obſervare præcepta, teneretur ſperare, & procurare ſalutem. Probo antecedens: Quia obſervatio præceptorum eſt medium ad beatitudinem, tanquam ad finem: Sed qui non tenetur ſperare, nec procurare finem, non tenetur ad media: Ergò ſi non tenetur ſperare, & procurare beatitudinem, non teneretur ad obſervantiam præceptorum.

110. Reſpondeò, diſtinguendo antecedens: Teneretur ad obſervantiam omnium præceptorum, præter præceptum ſpei, concedo: includendo etiam præceptum ſpei, nego antecedens, & conſequentiam. Ad cuius primam probationem, conſtat diſtinctione data: Quia illi, cui talis revelatio fieret, maneret impoſsibilis actus ſpei, & ſic præceptum ſpei ipſum non obligaret, ſed ſolum cætera præcepta de actibus, quorum obiecta per revelationem dictam non excluderentur. Ad ſecundam probationem, negò antecedens. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Obſervatio præceptorum eſt medium ad beatitudinem, vnicè, nego: Ad beatitudinem, & ad Dei honorem, & obſequium, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam; quia ſolum infertur, quod quis non tenetur ad ſperandam, & procurandam efficaciter ſalutem, non teneatur ad obſervantiam præceptorum reduplicativè, vt medium eſt ad ſalutem conſequendam, ſeù ex hoc capite; veruntamen teneretur ad eadem ex alio capite, nempè ex capite obſequendi, & honorandi Deum: Sicut enim, non obſtante impoſsibilitate ſperandi, teneretur Deum amare propter ſe ipſum, licèt ſine ſpe præmij beatitudinis; ita teneretur Deum honorare, & illi obſequi, ad quod eſſet medium neceſſarium obſervare præcepta, & ex hoc fine, & capite teneretur ea obſervare.

111. Replicabis quintò: Ille, cui fieret revelatio de aliquo actu libero à ſe liberè non faciendo, poſſet ſperare illius elicientiam: Ergò ille cui fieret revelatio de ſalute à ſe non aſſequenda, poſſet ſperare illius cõſecutionem. Probatur antecedens: Quia ille, cui fieret revelatio de actu libero à ſe liberè non eliciẽdo, maneret cum poteſtate libera illum eliciendi; aliter enim non eſſet liber: Sed poſſet ſperare actum, cuius elicientia eſſet in ſua libera poteſtate: Ergò. Confirmatur: Quia poſſet velle efficaciter elicere talem actum, ſeù illum ſibi efficaciter imperare: Ergò & ſperare illius elicientiam, & illam efficaciter procurare. Pro-

batur antecedens, primò: Quia de ratione actus liberi eſt, & quod ſit liberè imperabilis,& volibilis efficaciter à voluntate, cui liber eſt: Ergò ſi talis actus maneret liber poſſet voluntas velle efficaciter, & imperare ſibi eius elicientiam. Secundò: Quia non poiſet illum liberè elicere, niſi volendo: Ergò ſi poſſet illum elicere, poſſet velle ipſum elicere.

112. Reſpondeo, uegando antecedens. Ad probationem, diſtinguo maiorem: Maneret cum poteſtate libera purè antecedenti illum eliciendi, concedo: Cum poteſtare libera conſequenti ad omnia ſibi nota pro tunc, nego maiorem, & minorem: Quia vt maneat cum poteſtate libera ad talem actum elicendum, ſatis eſt, quod obiectum illius actus illi proponatur ſufficienter, & non requiritur, quod ipſe actus proponatur voluntati per modum obiecti practicè exequibilis; hoc enim ſolum requiritur, vt poſsit ſperare ipſum vt exequendum, vel ipſum velle ſignatè vt obiectum: Cum igitur in eo caſu poſſet manere propoſitio ſufficiens de obiecto ipſius actus, quia de obiecto ipſius actus non eſſet revelatio, non tamen manere poſſet propoſitio ſufficiens ipſius actus vt obiecti ſpei, aut volitionis efficacis de ipſo; quia ad hoc opus erat, quod actus ipſe ſignatè proponeretur vt practicè, & conſequenter poſsibilis, quod repugnat cum revelatione de ipſo non eliciendo; indè eſt quod maneret talis actus in poteſtate libera illius ad illum eliciendum;non tamen maneret poteſtas libera illum ſperandi, vt à ſe eliciendum; quia videlicet non deficeret cognitio regulativa ad illius elicientiam, deficeret tamen cognitio regulativa ad ſpem illius, & ad volitionem efficacem illius.

113. Ad confirmationem, nego antecedens. Ad primam eius probationem, diſtinguo antecedens: De eſſentia actus liberi eſt, quod ſit liberè imperabilis, quantum ex ſe eſt ſecluſo impedimento, concedo: Pro caſu, quo ſit impedimentum ex parte actus primi ad illum imperandum, nego antecedens,& conſequentiam; quia abſdubio poteſt eſſe impedimentum ex parte actus primi ad actum imperandum, nempè notitia de illius non futuritione, quin tamen ſit impedimentum ex parte actus primi ad illum eliciendum: Quia actus primus ad illum eliciendum, ſeù poteſtas non conſtituitur per cognitionem, quę auferatur per notitiam de illius non futuritione; ſiquidem non conſtituitur per cognitionem practicè proponentem ipſum actum vt futurum, aut practicè poſsibile, ſed ſolum per cognitionem proponentem eius obiectum; vndè poteſt manere poteſtas libera illum eliciendi, impedita poteſtate libera illum ſperandi, & imperandi. Et hoc quidem à nemine negari poteſt: Quia exiſtente cognitione practicè proponente voluntati obiectum miſericordię, poteſt Deus negare intellectui cognitionem reflexam ipſius actus miſericordię; in hoc autem caſu poſſet ille elicere actum miſericordię, quia haberet obiectum illus ſufficienter ſibi propoſitum; non tamen poſſet illum imperare, aut efficaciter velle; quia non haberet cognitionem practicè ipſum actum proponentem per modum obiecti. Ad ſecundam probationem, diſtinguo antecedens: Non poſſet illum liberè elicere, niſi volendo obiectum eius, concedo: Niſi volendo ipſom, ſubdiſtinguo: Niſi volendo ipſum exercitè, concedo: Niſi volendo ipſum ſignatè, & reflexè, nego antecedens, & conſequentiam; quod totum conſtat in caſu, quo Deus, manente cognitione practica directè proponente obiectum actus, negaret cognitionem reflexam ipſius actus; tunc enim poſſet elicere talem actum erga obiectum ſibi propoſitum, & hoc, volendo in actu exercito ipſum elicere, quia hoc nihil aliud eſt, quam voluntariè tendere in obiectum; non tamen volendo ſignatè, & reflexè ipſum; quia ſignatè, & reflexè ipſum non cognoſceret,& ſic nec ipſum velle poſſet; quia nihil volitum, quin præcognitum: Sic ergò in noſtro caſu, quia licèt obiectum actus directi proponeretur ſufficienter, non tamen ipſe actus, vt obiectum volitionis efficacis reflexę.

114. Replicabis ſexto: Chriſtus revelavit Petro: *Hac nocte, prius quam gallus cantet, ter me negabis.* Et tamen cum hac revelatione potuit ſperare, imò, & ſperavit vitationem talis negationis, cum dixit: *Etiamſi oportuerit me mori tecum, non te negabo*: Ergò cum revelatione de aliquo actu futuro ſtat ſpes de illo vitando: Ergò pariter, cum revelatione de actu non futuro, ſtat ſpes illum eliciendi. Reſpondent aliqui, revelationem illam Chriſti fuiſſe comminatoriam, & conditionatam, cui proindè non tenebatur Petrus præſtare aſſenſum abſolutum de trina negatione futura,& ſic potuiſſe prudenter concipere iudicium practicum, & ſpem de illa abſolutè vitanda.

115. Sed hæc ſolutio parum probabilis eſt, & in primis militat contra Div. Thom. quia in Matth. cap. 28. expreſsè tenet, eam revelationem non fuiſſe comminatoriè dictam, ſed abſolutè; vndè inquit, quod Petrus *peccavit, primo, quia non potius Domino, quam ſibi credit.* Item, *cap. vlt. in Ioann.* ait:

Ter

Digitized by Google

Ter negavit , quia ter præſumpſerat. Et item: *Quia arroganter locutus eſt.* Conſonat D. Aug. *in Ioann. vlt.* ſic inquiens: *Hunc invenit exitum ille negator, præſumenda elatus.* Et *lib.de Grat. & liber. arb. cap. 17. Putat ſe poſſe,quod ſe velle ſentit.* Sequitur ergò Petrum minimè ſperaſſe per veram ſpem ſupernaturalem vitare trinam negationem , ſed ſolum id præſumpſiſſe , ac per conſequens ex eo quod contingit D. Petro,ſolum infertur , quod cum revelatione abſoluta damnationis poſsit ſtare præſumptio de ſalute conſequenda , ſi nempè ille, cui talis fieret revelatio, magis crederet ſibi , quam dictę revelationi , non tamen quod poſsit cum illa compati vera , & superna ſpes , imò nec ſpes præſumptuoſa , ſi illi revelationi præſtet aſſenſum. Ex quo facilè in forma reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem; quia propoſitum illud Petri non fuit vera ſpes, ſed prę ſumptio animi , & quia magis credidit ſibi, quam Chriſto : Non ergò ſequitur, quod cum revelatione abſoluta , vt credita,de peccato futuro poſsit cohærere ſpes vera , & theologica de illo vitando.

116. Replicabis ſeptimo: D. Petrus potuit vitare negationem Chriſti ; alias in illa non peccaſſet : Ergò potuit velle efficaciter illam vitare : Ergò potuit proponere efficaciter vitationem illius : Ergò & illam ſperare. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens : D. Petrus potuit vitare negationem Chriſti tempore, quo negavit , cum oblivione revelationis, concedo antecedens : Potuit illam vitare , non oblita revelatione Chriſti, ſubdiſtinguo:Potuit illam vitare per omiſsionem illius in actu exercito , concedo : Per volitionem reflexam efficacem illam vitandi ; iterum ſubdiſtinguo: Per volitionem reflexam prudentem, & ſupernaturalem , nego : Per volitionem reflexam imprudentem , concedo antecedens , & diſtinguo conſequens eodem modo. Ex quo non ſequitur , quod cum revelatione abſoluta peccati futuri , non oblita, poſsit compati ſpes vera vitandi illud. Igitur D. Petrus verè peccavit , dum Chriſtum negavit , quia pro tunc oblitus erat naturaliter revelationis Chriſti ; id enim conſtat ex Evangelio dicente, quod poſtquam gallus cantavit , *recordatus eſt Petrus verbi , quod dixerat, &c.* erat ergò, cum negavit,omninò oblitus ; cum hac igitur oblivione nullum erat impedimentum , vt poſſet vitare negationem , ſivè illam omittendo, ſivè volendo efficaciter vitationem , ſivè proponendo efficaciter illam vitare , & id directè ſperando; quia revelatio omninò oblita perindè erat, ac ſi facta non fuiſſet,ad impediendam libertatem vitandi, & proponendi efficaciter vitationem ; imò cenſeo diviuę providentię opus fuiſſe, quod Petrus revelationis oblitus fuiſſet, vt ipſa revelatio impleretur ; nam ſanè revelatio ipſa Chriſti revelavit negationem futuram cum plena libertate D. Petri, prout nempè futura ſupponebatur independenter ab ipſa revelatione ; opus ergò fuit , ne impediretur libertas prævisa, & revelata in negando , quod tempore, quo negaturus erat , ſubtraheretur à mente illius revelationis memoria , vt eadem libertas,ſub qua negatio prævisa ſupponebatur invariata perſiſteret ; aliàs enim , ſi revelatio facta eo tempore in mente D.Petri perſiſteret, variaretur libertas , & diſpoſitio proxima illius,ſub qua negatio prævisa, & revelata fuerat.

117. Si verò argumentum fiat in caſu , quod D.Petro oblita non fuiſſet talis revelatio , iam eſt alia difficultas de caſu poſsibili , vel forſan impoſsibili ; nam ſanè , ſi negatio prævisa , & revelata intelligatur ſub certa , & determinata libertate , forſan caſus impoſsibilis erit ; quia revelatio non oblita neceſſariò variaret eam libertatem prævisam, cum induceret cognitionem practicam,vel retrahentem à negatione , vel remittentem conatum vitandi illam , vel alio modo excitantem , & ſic negatio non contingeret ſub ea libertate, ſub qua prævisa, & revelata fuerat,& falſificaretur ipſa revelatio. Sed quidquid de hoc ſit, dico, quod durante memoria revelationis potuit D. Petrus vitare negationem, in primis omiſsivè ; quia revelatio non cogeret D. Petrum ad negandum , nec ad id illum neceſsitaret , nec phyſicè, nec obiectivè ; non phyſicè, quia non moveret phyſicè voluntatem eius, vt vellet negare , nec aliam eius potentiam ; nec obiectivè, quia obiectivè ſolum poteſt neceſsitare voluntatem bonum infinitum clarè cognitum ; vndè relinqueret poteſtatem omittendi , ſaltèm negativè , trinam negationem : Deindè poſſet etiam illam vitare per volitionem reflexam , licèt imprudentem, efficacem tamen de illa vitanda , non credendo in ſenſu abſoluto illam revelationem,prout illam de facto non credit , quod ſatis eſt , vt peccaret negando : Tum,quia ad hoc ſufficit, quod non neceſsitaretur ad negandum , ſeù quod poſſet omiſsivè ſe habere , & negationem omittere: Tum , quia ſemel non credita revelatione , poſſet etiam nolle negare , ſeù velle efficaciter non negare , & ad id tenebatur, ex ſuppoſitione non credendi revelationem. An autem , credita revelatione abſoluta de negatione , vel de alio peccato futuro, poſ-

poſsit directè velle efficaciter illius vitationem, aut omiſsionem, eſt maior difficultas. Vndè.

118. Replicabis octavo: Ille, cui fieret revelatio de peccato futuro, v.g. de negatione Chriſti, aut de furto à ſe committendo, adhùc credita illa revelatione, poſſet directè velle efficaciter vitationem, licèt non futuram: Ergò quamvis quis cognoſcat, in vi revelationis, ſalutem non futuram, poſt illam efficaciter velle: Ergò, & illam ſperare. Explicatur huiuſmodi paritas: Non minus requiritur ad volendum efficaciter aliquod obiectum, quod proponatur voluntati, vt practicè exequibile, & volibile, quam ad illud ſperandum: Vel ergò, credita revelatione de furto committendo, poteſt apprehendi vitatio furti, vt practicè poſsibilis, vel non: Si primum: Ergò poteſt voluntas, non ſolum illam efficaciter velle, ſed & illam ſperare: Si ſecundum: Ergò non poterit illam efficaciter velle, ſicut eadem ratione nequit illam ſperare. Reſpondeo, negando antecedens, quidquid alij dicant, quia ſemèl revelata negatione, aut furto futuro, nequit ille, cui ſic revelatur, ſibi proponere practicè vt exequibilem hic, & nunc, omiſsionem, aut vitationem illius: Nequit ergò illam efficaciter velle, adhùc directè, quia obiectum volitionis directę nequit efficaciter appeti, quando non proponitur, vt practicè poſsibile, & exequibile. Ex quo ad explicationem, conceſſo antecedenti, dico ad disiunctivam, quod credita illa revelatione, non poteſt repræſentari, nec proponi practicè, vt poſsibilis vitatio furti; ex quo, concedo, quod voluntas nequit illam vitationem efficaciter velle, adhùc volitione directa, ſicut nequit illam ſperare.

119. Sed dices: Poſſet tunc voluntas nolle efficaciter furtum: Sed nolle efficaciter furtum, eſt velle efficaciter vitationem illius: Ergò. Reſpondeo, negando maiorē: Quia ad poteſtatem nollendi efficaciter furtum requiritur, quod furtum proponatur, vt hic & nunc practicè vitabile, aut fugibile; credita autem illa revelatione furti committendi, non poſſet proponi practicè vt vitale furtum, & ſic non poſſet eſſe obiectum nolitionis efficacis.

120. Sed iterum dices: Ergò ille non poſſet voluntariè vitare furtum: Diſtinguo conſequens: Non poſſet voluntariè directè, concedo: Voluntariè indirectè, nego conſequentiam: Non poſſet voluntariè directè vitare furtum, quia hoc importat velle directè vitationem, aut nolle efficaciter directè furtum, & id non poſſet: Poſſet verò indirectè voluntariè vitare furtum, quia hoc ſolum importat omittere volitionem furti, vel per puram omiſsionem, ſi hæc poſsit eſſe voluntaria, vel per actum circa aliud obiectum, de quo, nec de cuius carentia eſſet revelatio, qui actus eſſet cauſa indirecta omiſsionis, quatenus voluntas poſſet, diſtrahendo ſe ad aliud, de quo non eſſet revelatio, omittere volitionem furti. Et tunc, concedo, quod vt facta revelatione abſoluta de aliquo peccato, poſſet ille, cui fieret, voluntariè omittere, aut vitare illud peccatum, voluntarietate directa, opus eſſet, quod tempore vitationis oblita fuiſſet revelatio, vel ſaltèm ab eo non crederetur. Si oblita foret invincibiliter, poſſet prudenter velle efficaciter vitationem, aut nolle efficaciter illud peccatum. Si non oblita invincibiliter, culpabiliter non crederetur, etiam eſſet poteſtas volendi efficaciter vitationem, ſed eſſet poteſtas volendi illam imprudenter, & temerè: Si autem actu crederetur, nullo modo eſſet poteſtas directè volendi efficaciter vitationem, aut nollendi efficaciter peccatum.

121. Sed contra replicabis nono: Eſt dabilis volitio prudens efficax obiecti, de quo non futuro, habeatur à volente ſcientia: Ergò pariter eſt dabilis volitio prudens efficax obiecti, de quo non futuro habeatur à volente revelatio. Probatur antecedens, primò: Quia Chriſtus habet ſcientiam omnium futurorum, & conſequenter ſciebat quid futurum erat, quid non futurum: Et tamen potuit velle efficaciter, quod rę ipſa futurum non erat: Ergò etiam quod ſciebat non eſſe futurum, ſeù de quo non futuro, ſcientiam habebat. Patet conſequentia: Quia quod re ipſa futurum non erat, vt ita non futurum ab ipſo ſciebatur, & non ignorabatur. Minor verò probatur: Quia Chriſtus potuit velle efficaciter aliquid, quin eius voluntas efficax impleretur: Ergò quin futurum eſſet, quod nolebat: Ergò potuit velle efficaciter, quod re ipſa futurum non erat. Probo antecedens, primò: Quia voluntas humana Chriſti non eſt ęquè efficax, & infruſtrabilis, ac voluntas Dei: Sed tota efficacia, & infruſtrabilitas voluntatis Dei conſiſtit in eo, quod eius voluntas efficax ſemper impleatur, & non poteſt non impleri: Ergò voluntas humana Chriſti efficax potuit non impleri. Secundò: Nam *Marc.* 7. dicitur de Chriſto: *Ingreſſus Domum neminem voluit ſcire, & non potuit latere.* Ex quo in Epiſt. Agatonis Patę probatur, in Chriſto fuiſſe humanam voluntatem, à divina diſtinctam: Sed velle, & non

con-

conſequi, ſi intelligatur de voluntate inefficaci, non probat diſtinctionem à voluntate divina, quia etiam voluntas Dei, quando eſt inefficax, vult, & non conſequitur: Ergò textus ille, vt probet in Chriſto voluntatem humanam diſtinctam à divina, debet intelligi de voluntati efficaci: Ergò Chriſtus habuit voluntatem efficacem, qua voluit, & non potuit conſequi, quod volebat: Ergò habuit voluntatem efficarem de obiecto re ipſa non futuro. Secundo probatur primum antecedens: Quia vt aliqua voluntas ſit efficax ſatis eſt, quod volens ponat ex parte ſua quidquid poteſt: Sed poteſt Chriſtus, vt homo, ex parte ſua ponere, quidquid poteſt ad finem, quem præcognoſcit vt non futurum: Ergò poteſt velle efficaciter finem, cognitum non futurum. Confirmatur exemplo Medici prudentis, qui, licèt ſciat ex diſpoſitione ęgrotantis, ipſum non admiſſurum medicinam aliquam, nihilominus illam præparat, & facit quantum poteſt, vt illam accipiat: Sed hoc eſt velle efficaciter, quod illam accipiat: Ergò datur volitio efficax prudens de obiecto cognito non futuro.

122\. Reſpondeo, negando antecedens. Ad primam eius probationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Tota efficacia voluntatis divinę conſiſtit in eo, quod eius voluntas non poteſt non impleri, ex capite omnipotentię, & intrinſeca efficacia effectiva ſuprà omnia requiſita ad finem volitum, concedo: In eo, quod non poſſit non impleri, ex capite præſcientię, & prudentię in volendo, nego minorem. Et diſtinguo conſequens eodem modo: Nam voluntas divina efficax ſemper impletur, & non poteſt non impleri, eo, quod eſt infinitè effectivè efficax ad omnia media requiſita ad finem volitum, & hoc ab intrinſeco, & ex eſſentia ſua: Attamen huiuſmodi efficacia non cōpetit voluntati humanę Chriſti Domini, ſed alia valdè minor, nempè ex prudētia eius in volendo, eo nempè, quod non poterat efficaciter velle, niſi prudentiſsimè, & cōſequenter ab ad ſuā ſcientiā; eſſet autē imprudentia velle efficaciter id, quod non futurum prævidebat, & ideò velle non potuit efficaciter, niſi quod ſibi certò proponebatur futurum ex parte Dei, ſaltèm conditionatè, ſub conditione proprij conatus, & efficacię, cum quo implicabat Chriſtum velle efficaciter aliquid, quin illud impleretur, & re ipſa futurum eſſet; quę quidem efficacia, & infruſtrabilitas, ex prudentia in volendo, & ex cognitione regulante, valdè inferior eſt ad efficaciam voluntatis divinę, quę procedit ex infinita eius efficacia effectiva.

123\. Ad ſecundam probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Velle, & non conſequi, ex impotentia conſequendi, non probat diſtinctionem à voluntate divina, intellectum de voluntate inefficaci, nego: Velle, & non conſequi, ex voluntaria non efficacia, concedo minorem, & nego conſequentiam; quia textus ille debet intelligi de voluntate Chriſti ſimpliciter, non efficaci, qua inefficaciter voluit latere, & non potuit; nec enim credibile eſt, Chriſtum voluiſſe efficaciter latere, & non potuiſſe; alias fuiſſet, putans poſſe, quod re ipſa non poterat: Nihilominus tamen ex illo textu rectè probatur voluntatem illam Chriſti, etſi inefficacem, fuiſſe humanam, & diſtinctam à divina inefficaci; quia fuit voluntas inefficax, qua voluit, & non potuit; divina verò inefficax non eſt talis, qua Deus velit, & non poſſit; quia noneſt inefficax ex defectu potentię, ſed ex ex eius arbitrio, quo non vult præſtare totum, quod poteſt. Similiter ad exemplum Medici, dico, quod ille in eo caſu non vult efficaciter ſimpliciter, ſed ſimpliciter cum inefficacia, & efficacia ſolum ſecundum quid, huiuſmodi enim eſt omnis volitio, qua quis vult practicè quantum in ſe eſt ad finem, quem exiſtimat non conſequendum; quia tunc finis efficaciter volitus non eſt ille, ſed alius certò obtinendus, nempè adimplere proprium officium, aut obligationem, vel aliquid huiuſmodi, quod certò conſequitur ex poſitione mediorum.

124\. Sed dices: Licèt talis volitio non poſſit eſſe efficax in omni genere, & omnibus modis, tamen poteſt eſſe efficax in proprio genere, & quantum ad media proprię poteſtati ſubdita: Ergò. Reſpondeo, quod ſi finis volitus prævidetur non futurus ex defectu ſolùm mediorum, quę alienæ poteſtati ſubduntur, & tunc velit, qui id prævidet, facere quantum eſt ex ſua parte, illa quidem volitio dici poterit efficax ſecundum quid, & cum addito *ex ſua parte*, ſed non abſolutè, & ſimpliciter: Et ſi hoc intelligant PP. Salm. quorum eſt argumentum, non repugnamus; quia quæſtio ſolum erit de nomine: Si verò velint volitionem illam tunc forè abſolutè, & ſimpliciter efficacem reſpectu finis, qui prævidetur aliundè non futurus, negamus; quia fatua eſſet tunc talis volitio: Si verò finis prævideatur non futurus ex defectu etiam proprio, ſeu proprij conatus, & diligentię, quo pacto prævidetur non futura ſalus, quando re-

revelatur damnatio futura ex culpa damnandi, tunc ille, qui credit ſe damnandum ex culpa propria, ſeù quia non eſt facturus, ex parte ſua quidquid poſsit, nec poterit velle efficaciter facere in poſterum totum, quod poſsit, quia prævidet ſe id non facturum: Vndè nec illam voluntatem ſecundum quid efficacem habere poterit.

125. Sed reſtat multo maior difficultas, & ſit decima replica: Nam licèt ex hoc probetur non conciliari ſimùl, quod quis prævideat finem non futurum, & quod illum velit efficaciter; tamen poteſt conciliari, quod finem prævideat non futurum, & quod habeat poteſtatem proximam illum volendi efficaciter: Ergò, licèt non poſsit conciliari ſimùl in eodem prævidere vt revelatum ſe non aſſecuturum ſalutem, & illam ſperare vt conſequendam, poteſt tamen conciliari, quod poſsit proximè illam ſperare, licèt ſimùl videat illam non conſequendam. Probatur antecedens: Quia plura voluit Christus efficaciter cum poteſtate proxima volendi oppoſitum, v.g. cum voluit efficaciter ire in Samariam, potuit velle efficaciter ire in aliam Civitatem oppoſitam; & cum voluit efficaciter ieiunare, potuit velle efficaciter comedere, & ſic de alijs: Et tamen cum volebat efficaciter vnum prævidebat in in eodem inſtanti non futurum oppoſitum, v g. cum volebat efficaciter ieiunare, prævidebat non futuram comeſtionem: Ergò cum præviſione de non futura comeſtione retinebat ſimùl poteſtatem volendi efficaciter illam. Et vrgetur in ipſo Deo; quia negari nequit, quod Deus poteſt velle efficaciter plura, quæ de facto non vult: Et tamen ſimùl prævidet ea non futura: Ergò compatitur ſimùl in eodem poteſtas volendi efficaciter obiectum, & præviſio illius vt non futuri.

126. Reſpondeo, Deum, & Chriſtum prævidiſſe non futurum id, quod efficaciter non voluit, conſequenter ad liberam non volitionem, ſeù nolitionem illius, non verò antecedenter; rectè autem conciliari, quod quis poſsit in aliqua duratione indiviſibili velle efficaciter id ipſum, quod antecedenter videt ſibi poſsibile, licèt conſequenter ad liberam nolitionem, videat illud non futurum, & impoſsibile, ex eo, quod illud conſequi non vult.

127. Sed contra replicabis: Ergò pariter licèt poteſtas ſperandi obiectum non compatiatur cum præviſione antecedenti de obiecto non futuro, compatitur tamen cum præviſione conſequenti de illo non futuro; quia nempè non vult illud conſequi, aut ſperare. Explicatur paritas: Quia vel ad poteſtatem volendi efficaciter obiectum requiritur ignorantia privativa de illius non futuritione; vel non? Si requiritur: Ergò huiuſmodi ignorantia cohæret cum eo, quod conſequenter ad exercitium libertatis videatur obiectum nō futurum: Ergò pariter in poteſtate ſperandi poterit compati ignorantia antecedens de non futuritione obiecti cum ſcientia conſequenti de tali non futuritione. Si non requiritur: Ergò nec ad poteſtatem ſperandi talis ignorantia requiritur. Vel aliter: Nam vel ad poteſtatem volendi efficaciter obiectum requiritur iudicium de illius futuritione, incompoſsibile in eodem inſtanti cum iudicio de futuritione, vel non? Si non: Ergò nec ad poteſtatem ſperandi tale iudicium requiritur. Si requiritur: Quomodo in Deo cohæret poteſtas proxima volendi obiectum cum ſcientia conſequenti de non futuritione illius?

128. Reſpondeo hanc replicam deſumptam à paritate divinę voluntatis, aut voluntatis Chriſti, nimis probare: Quia in Deo compatitur poteſtas proxima volendi efficaciter obiectum cum ſcientia evidenti de illo non futuro: Ergò, ſi hoc aliquid probat, probat etiam in homine poſſe compati poteſtatem proximam ſperandi obiectum cum ſcientia evidenti de illo non futuro; hoc autem pauci dicunt; aliàs cum ipſa evidenti damnatione poſſet compati poteſtas ſperandi beatitudinem.

129. Deindè in forma, diſtinguo conſequens, quoad ſecundam partem: Compatitur tamen cum præviſione libera conſequenti de illo non futuro, quia illud non vult conſequi, omitto conſequens: Cum præviſione non libera ex vi revelationis de non futuritione obiecti, nego conſequentiam. Itaque duplex poteſt excogitari cognitio de obiecto non futuro; nempè, vel de obiecto non futuro ex vi nolitionis liberę de ipſo, vel de obiecto vt non futuro aliundè, quam ex propria nolitione, nempè ex divino decreto negativo de illo: Prima cognitio eſt libera ipſi cognoſcenti; quia cognoſcit non futuritionem obiecti in vi nolitionis liberę de ipſo, & eſt cognitio conſequens ipſam liberā nolitionem; & hoc pacto, qui liberè & efficaciter non vult conſequi beatitudinem, in eodem inſtanti cognoſcit practicè ſe non aſſecuturum illam, ſeù illam ſibi non futuram, nonfuturitione fundata in propria nolitione; & hæc cognitio ſic conſequens, & libera de non futuritione, minimè tollit poteſtatem antecedentem

dentem ſperandi, & volendi efficaciter beatitudinem, vt rectè probat argumentum: Alia verò eſt non futuritio beatitudinis, quę revelatur à Deo, & quę in vi revelationis de damnatione cognoſcitur, nempè non futuritio ex vi decreti reprobativi, hanc enim Deus revelaret, quando revelaret futuram damnationem, ſeù non futuram ſalutem; quia hæc ſola eſt occulta ſubiecto, cui fieret revelatio; de futuritione verò libera ex vi proprię nolitionis, cuique nollenti eſt manifeſta, & ideò fruſtra revelaretur: Sequitur ergò, quod quando Deus revelaret futuram damnationem, aut non futuram ſalutem, revelaret ſolum futuritionem damnationis, aut defuturitionem ſalutis non liberam ei, cui fieret revelatio, ſed aliundè cóſtitutam, quam ex eius libera nolitione; huius ergò cognitio, in vi revelationis, non eſſet ei libera, nec conſequens ſuam liberam nolitionem, & ideò eſſet incompatibilis cum poteſtate antecedenti ſperandi, quia licèt hæc non excludatur per notitiam liberam de futuritione obiecti conſequentem, & fundatam in libera nolitione illius, excluditur tamen per cognitionem neceſſariam defuturitionis aliundè provenientis, quam ex libera nolitione, quia hæc non eſt conſequens.

130. Ex quo ad primam explicationem, dico, quod ad poteſtatem proximam volendi efficaciter obiectum, requiritur ignorantia privativa de illius non futuritione, aliundè proveniente, quando hæc non futuritio poteſt dari aliundè, & occultari ſubiecto: Et quia non futuritio ſalutis, quam Deus revelat in caſu quæſtionis, eſſet non futuritio aliundè proveniens, nempè ex decreto occulto reprobativo; ideò requiritur ignorantia privativa illius non futuritionis, vt detur poteſtas proxima ſperandi, vel volendi efficaciter obiectum: Non autem requiritur ignorantia privativa non futuritionis fundatæ in propria libera nolitione obiecti, ſed de hac ſufficit ignorantia negativa, ſeù præciſiva pro ſigno libertatis; & quia, reſpectu Dei, non futuritio obiecti ſolum poteſt fundari in nolitione eius libera de illo, quia non poteſt obiectum eſſe abſolutè non futurum aliundè, ante quam Deus velit, vel nolit; ideò in Deo non requiritur ignorantia privativa, ſed ſatis eſt præciſiva pro ſigno libertatis, & poteſtatis de non futuritione ſibi libera obiecti. Si autem reſpectu Dei poſſet obiectum eſſe abſolutè non futurum aliundè, quam ex ſua libera nolitione, non poſſet Deus velle efficaciter obiectum, niſi explorando priùs, an aliundè ſupponeretur obiectum non futurum, & ſi ita re ipſa ſupponeretur, niſi id ignorando privativè, non poſſet illud velle efficaciter.

131. Ad ſecundam pariter reſpondeo: Quod quando obiectum pendet ab alio in ſui futuritione, quàm ab exercitio proprię libertatis, ad poteſtatem illud volendi efficaciter, requiritur iudicium inchoatum, aut cognitio ſuaſiva futuritionis aliundè provenientis, ſeù de obiecto, vt ex parte alterius futuro, quę quidem eſt incompoſsibilis eum altero iudicio in eodem inſtanti de non futuritione ex illo etiam capite proveniente, & quia non futuritio, quam Deus revelaret in caſu quæſtionis, eſſet ex parte ipſius Dei, nempè ex decreto reprobativo, & ſimiliter cognitio ſuaſiva deberet etiam eſſe de obiecto vt futuro ex parte ipſius Dei; ideò hæc cognitio ſuaſiva, conſtitutiva poteſtatis, eſſet incompoſsibilis eum iudicio de non futuritione revelata; quia eſſet iudicio de non futuritione, etiam ex parte Dei: Attamen obiectum reſpectu Dei non pendet ab alio, ex quo poſſit eſſe non futurum, antequam ipſe velit, vel nolit, ſeù independenter ab exercitio ſuę libertatis; & ideò cognitio conſtituens in Deo poteſtatem volendi efficaciter obiectum non debet eſſe ſuaſiva obiecti, vt aliundè futuri, ſed ſatis eſt, quod illud repræſentet vt ſibi practicè poſsibile, & à ſe exequibile, & vt futurum, ſi ipſe velit; cum hac autem cognitione non opponitur, quod ſi nolit, videat ipſum conſequenter impoſsibile, & non futurum ex vi ſuę nolitionis.

132. Sed replicabis: Ergò ſaltèm in caſu revelationis conditionatę de non futuritione ſalutis ſub conditione omiſsionis ſpei poterit ille, qui omitteret, in eodẽ inſtanti cognoſcere abſolutè nõ futuram ſalutem ex vi ſuę omiſsionis. Nego conſequentiam: Quia tunc ſalus non conſtitueretur non futura per ipſam omiſsionẽ, ſed poſita omiſsione vt conditione, conſtitueretur abſolutè non futura per decretum negativum revelatum; & ideò, adhùc poſita omiſsione, in eodem inſtanti non poſſet cognoſci ſalus vt abſolutè non futura; quia alìas cognoſceretur abſolutè non futura aliundè, quam ex exercitio proprię libertatis, quod iam diximus repugnare cum poteſtate ſperandi, & cum cognitione ſuaſiva futuritionis ſalutis, vel ignorantia de non futuritione, in eodem inſtanti præſuppoſita.

133. Veruntamen, ſi quis velit contendere, quod ille, qui tunc omitteret cum præſcientia conditionata in vi revelationis conditionatę de ſalute non futura, ſi omitteret, per ipſam omiſsionem virtualiter nolet

S con-

conſequi ſalutem, & per hanc nolitionem faceret ſibi liberè non futuram ſalutem, & quod poſſet in eodem inſtanti cognoſcere hanc non futuritionem liberam ſibi, fundatam in ſua libera omiſſione; non nimium deſceptabo: Quia iudicium de libera non futuritione ſalutis ex virtuali nolitione illius, certè non contradicit cognitioni ſuaſivę ex parte actus primi de futuritione ſalutis aliundè, nempè ex parte Dei, nec ignorantię privativę futuritionis ſibi non liberę, & aliundè potentis latere, nec cognitioni proponenti ſalutem ex parte actus primi, vt practicè poſsibilem; vndè nullo ex capite excluderet poteſtatem proximam antecedentem ſperandi ſalutem in eodem inſtanti præſuppoſitam.

SOLVITUR TERTIUM *argumentum.*

134. Obijcies tertio: Ille, cui fieret revelatio abſoluta ſuę damnationis, poſſet diligere Deum ſuper omnia: Sed eo ipſo poſſet ſperare: Ergò. Maior patet: Quia cognoſceret Deum, vt ſummum bonum, & non eſſet in ſtatu damnationis; qui autem non eſt in ſtatu damnationis, & cognoſcit Deum vt ſummum bonum, abſdubio poteſt eum diligere ſuper omnia. Minor verò probatur: Quia ſi poſſet Deum diligere ſuper omnia, poſſet implere omnia præcepta, iuxta illud: *Qui diligit me, ſermones meos ſervabit*: Sed vnum ex præceptis iubet ſperare ſalutem à Deo: Ergò poſſet ſperare ſalutem à Deo. Confirmatur: Ille poſſet, ſi eſſet in peccato, iuſtificari: Sed nemo poteſt iuſtificari ſine propoſito efficaci de cætero non peccandi: Ergò poſſet concipere propoſitum efficax de cætero non peccandi: Sed propoſitum efficax de cætero non peccandi, eſt propoſitum efficax perſeverandi vſque in finem ſine peccato mortali: Ergò poſſet concipere propoſitum efficax perſeverandi vſque in finem ſine peccato: Sed eo ipſo poſſet ſperare ſalutem: Ergò. Probo hanc ſubſumptam, primo: Quia implicat propoſitum efficax perſeverandi finaliter ſine peccato, ſine ſpe perſeverandi finaliter: Sed ſpes perſeverandi finaliter eſt ſpes ſalutis aſſequendę; quia ſalus neceſſariò conſequitur ad perſeverantiam finalem: Ergò, ſi poſſet concipere propoſitum efficax perſeverandi, poſſet ſperare ſalutem. Secundo: Quia ſicut requiritur ad ſpem ſalutis proponere illam ſibi vt practicè poſsibilem, ita ad propoſitum efficax de perſeverando finaliter requiritur, quod perſeverantia finalis concipiatur, vt practicè poſsibilis: Vel ergò, facta revelatione, poſſet concipi perſeverantia finalis, vt practicè poſsibilis, vel non? Si poſſet: Ergò etiam ſalus, quę ad illam infallibiliter conſequitur, & conſequenter poſſet illam ſperare. Si non poſſet: Ergò nec poſſet concipere propoſitum efficax perſeverandi: Ergò ſi poſſet hoc propoſitum efficax concipere, poſſet ſperare, & ſi ſperare non poſſet, nec poſſet efficax propoſitum concipere.

135. Dices forſan: Quod ille poſſet concipere propoſitum efficax in ſuo genere, hoc eſt, faciendi quantum poſſet ex parte ſua, ad non peccandum, & ad perſeverandum ſine peccato, & hoc ſufficeret, vt iuſtificaretur, licèt non poſſet concipere propoſitum efficax omnibus modis, etiam ex parte Dei; quia prævideret ex parte Dei non ſibi futurum auxilium efficax ad omne peccatum vitandum. Sed contra eſt, primo: Quia propoſitum efficax faciendi quantum eſſet ex parte ſua, cùm prævisione certa de fine non conſequendo, non eſſet propoſitum abſolutè, & ſimpliciter efficax, ſed ſolum ſecundum quid, vt ſuprà diecebamus de volitione efficaci faciendi, quantum eſt in ſe, cum prævisione effectus non conſequendi: Ergò non poſſet concipere propoſitum abſolutè, & ſimpliciter efficax. Secundò, & principaliter: Quia nec poſſet concipere propoſitum efficax faciendi quantum poſſet ex parte ſua: Ergò nec propoſitum efficax in ſuo genere, & ex parte ſua. Probatur antecedens: Quia ideò non poſſet concipere propoſitum efficax ex parte Dei, quia prævidebat, in vi revelationis, non ſibi futurum auxilium efficax ad omne peccatum vitandum: Sed etiam prævidebat, in vi revelationis, ſe non facturum quantum poſſet ad omne peccatum vitandum; quia prævidebat ſe peccaturum mortaliter, & nemo peccat mortaliter, niſi non faciendo quantú poſsit ad peccatum vitádum; enim faciat quantum poteſt, inculpabilis eſt: Ergò nec poſſet concipere propoſitum efficax faciendi quantum poſſet.

136. Vndè aliter reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad probationem, diſtinguo maiorem: Poſſet implere omnia præcepta, præter præceptum ſpei, concedo: Includendo præceptum ſpei de ſalute conſequenda, nego maiorem, & conſequentiam; quia ille tunc non obligaretur præcepto ſperandi ſalutem, & ſic, quamvis ipſum non poſſet ſervare, hoc non tollit, quod poſſet di-

ligere Deum ſuper omnia, quia dilectio Dei ſuper omnia ſolum infert obſervantiam omnium præceptorum obligantium, & obſervari poſſibilium, non autem obſervantiam eorum, quę obſervari non poſſunt, & ideò non obligant.

137. Ad confirmationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Nemo poteſt iuſtificari ſine propoſito efficaci de cætero non peccandi, in præſenti providentia, concedo: in extraordinaria providentia, in qua illi fieret revelatio abſoluta de peccato aliquo committendo in poſterum, nego minorem, & conſequentiam. Itaque fateor, quod ille, cui fieret revelatio abſoluta damnationis in pœnam ſuorum peccatorum incurrendę, de qua procedit quæſtio, non poſſet, niſi invincibiliter oblita tali revelatione, concipere propoſitum efficax de cætero nunquam peccandi mortaliter; hoc tamen non tollit, quod poſſet amore Deum ſuper omnia: Et ratio eſt: Quia amor Dei ſuper omnia reſpicit pro obiecto Deum, vt ſummum bonum in ſe, & propter ſe ſummè amabile, independenter à proprio intereſſe amantis; at verò propoſitum illud efficax reſpicit pro obiecto vitationem collectivam omnium peccatorum, vt practicè poſſibilem; facta autem revelatione illa, maneret quidem Deus vt ſummum bonum, ſummè amabile propter modo dicta; non autem maneret vitatio collectiva omnium peccatorum mortalium vt practicè poſſibilis. Vndè maneret obiectum amoris Dei ſuper omnia, ſed non maneret obiectum propoſiti efficacis; & ideò ille poſſet diligere Deum ſuper omnia, ſed non concipere propoſitum efficax de cætero nunquam peccandi; & ſic poſſet iuſtificari per amorem Dei ſuper omnia, qui per ſe ſufficit ad iuſtificandum, licèt non per propoſitum efficax nunquam peccandi. Imò, vt alteri obiectioni ſatis fiat, poſſet iuſtificari per contritionem, & dolorem de peccatis præteritis propter Deum ſummè dilectum, imò, & per dolorem de peccato, quod per revelationem in ſe futurum agnoſcebat, licèt non per propoſitum abſolutum illud vitandi in poſterum.

138. Et ratio eſt: Quia obiectum proprium contritionis eſt peccatum, vt ſummè deteſtabile propter Deum, cuius eſt offenſa; obiectum verò propoſiti efficacis eſt vitatio peccati, vt practicè poſſibilis; facta autem revelatione peccati futuri à ſe committendi, maneret illud peccatum vt ſummè deteſtabile propter Deum, cuius eſt offenſa; & ſic, illud præviſum futurum poſſet ſummè deteſtari, & ſummè dolere de eo quod tale peccatum eſſet commiſſurus; ſed non maneret eius vitatio, vt practicè poſſibilis, & ideò non poſſet concipere propoſitum efficax illud vitandi; primum ſufficeret ad hoc vt iuſtificaretur per contritionem; ſecundum verò in illa providentia extraordinaria non requireretur.

139. Notandum verò eſt: Quod revelatio de damnatione poſſet fieri dupliciter; primò de damnatione perpetua, præſcindendo ab eo, quod eſſet in pœnam, vel non in pœnam, iuxta illos, qui cenſent, poſſe Deum, licèt non ex iuſtitia, ex ſuo tamen abſoluto dominio, aliquem innocentem perpetuò in infernum punire: Si autem hoc modo fieret, aut poſſet intelligi revelatio damnationis, ille, cui fieret, poſſet ſanè, nedum diligere Deum ſuper omnia, ſed etiam concipere propoſitum efficax de cætero nunquam peccandi; quia ex vi revelationis de damnatione ſic intellectę, non revelaretur damnatio incurrenda propter peccatum, ſed præciſivè à peccato damnandi, & ſic nec revelaretur futurum peccatum, & ideò peccatum maneret practicè vitale, & practicè poſſibilis vitatio collectiva omnium peccatorum, licèt non maneret practicè conſequibilis ſalus ęterna, nec beatitudo; & ideò hæc in illo caſu ſperari non poſſet, licèt poſſet concipi propoſitum efficax de cætero non peccandi. Cæterum revelatio in præſenti quæſtione ſic non accipitur, ſed eſt revelatio ſecundo modo accepta, nempè de damnatione ex iuſtitia propter peccatum incurrenda, ita vt ſimùl ſit revelatio de non perſeverantia finali, ſeù de aliquo peccato committendo digno pœna ęterna.

140. Cæterum, adhùc iſta revelatio poteſt intelligi dupliciter. Primo, ita vt revelaret damnationem propter peccatum aliquod vagè, non determinando, quando eſſet committendum tale peccatum. Secundo determinando inſtans, in quo committendum eſſet tale peccatum. Si hoc ſecundo modo fieret, poſſet quidem ille efficaciter proponere vitare omne peccatum collectivè in cæteris inſtantibus præter illud, ſed non in illo, in quo revelatum eſſet ſibi peccatum. Si autem fieret primò modo, poſſet proponere efficaciter vitationem peccati pro quolibet tempore, & inſtanti diviſivè, ſed non pro omni tempore vſque ad mortem collectivè; quia licèt maneret practicè impoſſibilis vitatio collectiva peccati pro omni tempore vſque ad mortem, pro nullo tamen tempore, aut inſtanti ſingulari maneret practicè impoſſibilis vitatio

peccati; quia pro nullo determinato eſſet revelatum peccatum, vndè poſſet proponere, & ſperare vitationem peccati pro qualibet hora determinata diviſim, & pro qualibet determinata menſura temporis, ſed non pro omni tempore collectivè.

141. Sed dices: Demus, quod fieret revelatio determinata propter peccatum iam commiſſum: Poſſet ne iuſtificari ille, cui talis revelatio fieret? Vel non? Si non: Ergò non manet in ſtatu viatoris, quod dici nequit, quia ſupponimus revelationem fieri in via. Si poſſet: Ergò poſſet ſperare ſuam iuſtificationem ab illo peccato, & proponere efficaciter contritionem, & pœnitentiam de illo: Ergò poſſet ſperare ſalutem. Reſpondeo, quod ille poſſet potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo, iuſtificari ab illo peccato per actus directos amoris Dei ſuper omnia, contritionis, & pœnitentię de illo peccato iam commiſſo; quia maneret obiectum horum actuum, nempè Deus, vt ſummè amabilis, & peccatum prętcritum, vt ſummè deteſtabile propter Deum; & ſic remaneret poteſtas antecedens, ad hos actus directos: Sed hoc ipſum ſperare non poſſet, nec reflexè proponere propoſito abſoluto, quia obiectum huius propoſiti, & ſpei, deberent eſſe iſti actus vt practicè, & conſequenter poſsibiles, & exequibiles, & hoc pacto non manerent poſsibiles; vndè nec maneret in eſſe obiecti ſpei, aut propoſiti efficacis.

142. Sed dices: Ille poſſet proponere efficaciter nullum aliud peccatum in poſterum committere, præter commiſſum; ſiquidem nullum aliud eſſet revelatum: Ergò poſſet proponere efficaciter nullum in poſterum violare præceptum: Ergò, & omnia implere: Ergò & implere præceptum contritionis, & dilectionis Dei ſuper omnia: Ergò poſſet concipere propoſitum efficax eliciendi actum contritionis, & dilectionis Dei ſuper omnia. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Poſſet proponere efficaciter nullum aliud peccatum commiſsionis in poſterum committere, tranſeat; Nullum peccatum omiſsionis, nego antecedens: Et diſtinguo conſequens: Poſſet proponere efficaciter nullum in poſterum violare præceptum negativum, concedo: Nullum præceptum poſitivum, nego conſequentiam, & ſimiliter, quod poſſet proponere efficaciter omnia implere præcepta poſitiva; quia non poſſet proponere efficaciter implere pręceptum contritionis, & dilectionis Dei ſuper omnia, nec præceptum verę confeſsionis, & contritionis; quia per ipſam revelationem, qua revelaretur damnatio futura propter peccatum commiſſum, revelatum maneret, peccatum commiſſum non dimittendum in poſterum, & conſequenter nunquam ab illo ſe iuſtificandum, & conſequenter nunquam in poſterum de illo habendam contritionem, nec veram confeſsionem cum attritione, nec dilectionem Dei ſuper omnia; ſiquidem omnia hæc revelat revelatio de peccato nunquam remittendo: Cum revelatione autem de nunquam in poſterum eliciendo actu dilectionis Dei ſuper omnia, nec actu contritionis, aut verę confeſsionis, ſtare nequit poteſtas vera faciendi propoſitum efficax de his actibus eliciendis, & conſequenter nec de præceptis poſitivis, quę hos actus præcipiunt, implendis, aut nunquam violandis; & conſequenter nec de peccato omiſsionis contra hæc præcepta nunquam incurrendo: Solum ergò poſſet dari propoſitũ efficax de alijs peccatis commiſsionis non committendis, v.g. de non furando, de non peierando; & etiam de alijs peccatis omiſsionis, quę ſunt omiſsiones actuum non iuſtificantium; de peccatis verò omittendi actus iuſtificativos non poſſet proponere efficaciter ea vitare, ſeù eas omiſsiones non habere; quia non poſſet proponere efficaciter illos actus elicere.

143. Denique dices: Amor Dei ſuper omnia, & contritio perfecta de peccato, eſſentialiter includit propoſitum virtuale vitandi omnia peccata mortalia collectivè: Sed admittimus eum revelatione abſoluta damnationis componi dilectionem Dei ſuper omnia, & perfectam contritionem: Ergò debemus admittere etiam componi propoſitum efficax; ſaltèm virtuale, de cætero nunquam peccandi, ſeù vitandi omnia peccata collectivè. Reſpondeo primo, admittendo conſequentiam; quia propoſitum virtuale non reſpicit pro obiecto vitationem peccati, vt practicè poſsibilem; aliàs eſſet propoſitum formale; ſed ſolum reſpicit aliud, in quo cauſaliter, ſeù virtualiter, & ęquivalenter continetur tale propoſitum formale, nempè Deum vt ſummè bonum, illum ſuper omnia amando; ideò poteſt dari propoſitum virtuale, licèt non poſsit dari propoſitum formale, quia manet illius obiectum, non verò manet obiectum iſtius. Vel ſecundò reſponderi poteſt, negando conſequentiam: Quia amor Dei ſuper omnia ſolum importat propoſitum virtuale de cætero non peccandi in ſubiecto capaci propoſiti formalis; cum verò ille, cui facta eſſet revelatio abſoluta peccati futuri, vel damnationis propter peccatum futurum, eſſet incapax propoſiti for-

formalis; amor Dei ſuper omnia, ſed contritio de peccatis in illo, non haberet rationem propoſiti virtualis. Sicut omnes dicunt, quod amor Dei ſuper omnia eſt virtualis pœnitentia, & contritio de peccatis; & tamen in Chriſto negabunt contritionem, & pœnitentiam virtualem; quia licèt in Chriſto fuerit amor Dei ſuper omnia, fuit tamen ſubiectum incapax pœnitentię, & contritionis formalis, & ideò in illo amor Dei non poteſt dici pœnitentia virtualis, aut virtualis contritio: Vel ſi in Chriſto velis amorem Dei eſſe contritionem virtualem, ſine poſsibilitate, & capacitate pœnitentiæ formalis, pariter poterit dici, quod in eo, cui fieret revelatio abſoluta damnationis, aut peccati futuri, amor Dei eſſet propoſitum virtuale, licèt in eo non maneret poſſibile propoſitum formale de cætero non peccandi.

144. Notandum tamen valdè eſt; Quod totum hoc debet intelligi in alia providentia extraordinaria, ac de poſsibili, non verò de facto; quia de facto fatemur, quod nemo poteſt iuſtificari, nec diligere Deum ſuper omnia, niſi poſsit concipere propoſitum formale de cætero non peccandi; quia talis revelatio de futura damnatione fieri nequit in præſenti providentia, & ex vi præſentis, & ordinarij curſus rerum, & modi, quo ordinariè, & regulariter homines iuſtificantur.

145. Sed dices: In præſenti providentia Chriſtus revelavit D. Petro peccatum trinæ negationis à ſe committendum: Vel ergò potuit ille ante tale peccatum, facta illa revelatione, iuſtificari, vel non? Si non: Ergò immeritò defendimus hominem cum revelatione de peccato futuro poſſe iuſtificari, & diligere Deum ſuper omnia: Si potuit: Ergò in præſenti providentia poteſt homo iuſtificari, ſine facultate propoſiti formalis de cætero non peccandi. Reſpondeo, caſum D. Petri non fuiſſe iuxta ordinariam providentiam, ſed fuiſſe extraordinariam providentiam, licèt præſentem; quia non omnia, quę Deus operatur de præſenti, operatur ſecundum ordinariam providentiam, ſed aliqua ſunt ſecundum extraordinariam providentiam, ſicut miracula, & alia, quę Deus agit, propter curſum ordinarium naturæ, & gratiæ; & ſic potuit D. Petrus iuſtificari, licet crederet illam revelationem, in illo intermedio. Vel dic D. Petrum non crediſſe illam revelationem in ſenſu abſoluto, & ſtatim illius oblitum fuiſſe, & ſic diſpoſitum fuiſſe, vt maneret cum libertate, vel ſperandi, vel proponendi efficaciter de cætero non peccare modo ordinario, & ſecundum ordinariam Dei providentiam, & ſic de facto non contigiſſe caſum, in quo ſimul eſſet potens proximè iuſtificari, & impotens facere propoſitum efficax de cætero non peccandi, licèt hic caſus ſit poſsibilis ſecundum extraordinariam providentiam.

ALIA SOLVVNTVR ARGVmenta.

146. Obijcies quartò: Ille, cui fieret abſoluta revelatio damnationis, maneret in ſtatu viatoris; hoc enim debet ſupponi; nam ſi ipſo facto eſſet in termino damnationis, nullus dubitabit, quod ſperare non poſsit: Sed eo ipſo maneret eum poteſtate ſperandi: Ergò. Probo minorem: Quia de ratione viatoris, vt talis, eſt quod poſsit moveri ad Patriam: Sed non poteſt moveri niſi per ſpem; quia ſpes eſt primus, & principalis motus ad Patriam: Ergò poſſet ſperare, ſi ſemel maneret in ſtatu viatoris. Confirmatur: Quia ſi ſperare non poſſet, non poſſet tendere in beatitudinem, ſed neceſſariò deberet ſiſtere in termino damnationis revelatę: Ergò non eſſet viator, ſed in termino damnationis.

147. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad probationem, omiſſa maiori, nego minorem: Quia non ſolum quis poteſt moveri ad Patriam per ſpem, ſed etiam per merita, & per charitatem, & alias virtutes, quas quidem ille poſſet exercere, & ſic poſſet moveri ad Patriam. Ex quo patet ad confirmationem: Poſſet enim ille tendere in beatitudinem per charitatem, & virtutes alias; quia certum eſt, quod qui magis Deum diligit, & ex amore Dei virtutes exercet, magis accedit ad beatitudinem, & conſequenter movetur ad Patriam.

148. Sed dices: Licèt poſſet exercere charitatem, & alias virtutes, non tamen ex intentione perveniendi ad Patriam, nec cum ſpe illuc perveniendi: Sed non movetur ad Patriam, qui exercet illas virtutes, ſi illas non exercet ex intentione, & cum ſpe perveniendi; aliàs moveretur præter intentionem, & tenderet involuntariè, quod formaliter non eſt tendere ad Patriam, ſed purè materialiter; Ergò ſaltèm formaliter, & voluntariè non poſſet tendere ad Patriam. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Non movetur ad Patriam formaliter, & voluntariè, directè, & ſignatè Patriam aſpiciendo, qui exercet eas virtutes ſine ſpe, & intentione

per-

p rve uiendi ad Patriam, concedo: Non moveretur formaliter, & voluntariè indirectè, ſeù in actu exercito, nego minorem, & conſeqoentiam: Quia ille, qui voluntariè diligit Deum, & ex dilectione Dei exercet virtutes, ex hoc ipſo formaliter, & voluntariè in actu exercito movetur in Patriam, licèt non ſignatè reſpiciendo ipſam per intentionem, & ſpem illius; & ſatis eſt hoc modo poſſe moveri ad Patriam, vt ſit viator, ſeù in ſtatu viatoris, & non in termino damnationis; nam qui eſt in termino damnationis nullo modo poteſt moveri in Patriam; & ſic ſufficienter ab illo diſtinguitur qui poteſt diligere Deum ſuper omnia, & alias virtutes exercere, & per hoc moveri exercitè ad Patriam.

149. Præterquam, quod ille, cui fieret revelatio prædicta, poſſet illius oblivisci, & per invencibilem oblivionem illius fieri poſſet potens ſperare, & moveri ſignatè in Patriam, quod ſatis eſt, vt maneat, quantum ad ſtatum, viator, & non in ſtatu, aut termino damnationis; quia de ratione ſtatus damnationis eſt permanentia in illo, & quod non poſſet amitti, nec oblivisci; revelatio autem damnationis poſſet fieri tranſeunter, & amiſsibiliter, & ſic non conſtitueret ſtatum damnationis; ſicut viſio beata, tranſeunter communicata, non conſtituit ſtatum beatitudinis, & multò minus revelatio beatitudinis futurę.

150. Obijcies quintò: Cum revelatione abſoluta beatitudinis ſtat timor illam amittendi: Ergò cum revelatione abſoluta damnationis ſtat ſpes illam vitandi, & beatitudinem aſſequendi. Probatur antecedens: Quia D. Paulus habuit revelationem abſolutam de ſua beatitudine aſſequenda: Et tamen habuit timorem reprobationis, ſiquidem dicebat: *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne, cum alijs prædicavero, ipſe reprobus efficiar*: Ergò.

151. Reſpondent aliqui, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia obiectum timoris, inquiunt, non eſt malum futurum, ſed malum non futurum; quia ſicut per ſpem intenditur bonum futurum, ita per timorem intenditur malum non futurum; & ideò per revelationem damnationis non futuræ non tollitur quod damnatio ſit obiectum timoris efficacis, ſed potius ſtatuitur tale obiectum, quia redditur damnatio non futura; & ſic D. Paul. *Timebat efficaciter damnationem non futuram*, inquit M. Albendea *in præſent. num.* 52. Per revelationem autem damnationis deſtruitur beatitudo vt futura, quæ, vt talis, eſt obiectum ſpei; & ſic tollitur poteſtas ſperandi.

152. Sed contra eſt: Quia timor formaliſsimè reſpicit pro obiecto malum imminens, & conſequenter malum vt aliquomodo futurum; ſicut reſpicit ſpes bonum vt præparatum, & aliquomodo futurum: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia timor formaliſsimè eſt affectus fugę, & conſequenter recipit malum vt malum, non verò vt bonum: Sed malum ſolum eſt malum, in quantum imminens, & aliqualiter futurum; non autem eſt malum, in quantum non futurum, ſolumque fugimus à malo, vt imminenti, & futuro, non verò à malo non futuro; nam à malo purè poſsibili, & nullo modo futuro, imprudenter, & fruſtra fugeremus: Ergò obiectum timoris eſt malum vt imminens, & vt aliqualiter futurum. Ad probationem in contra, nego, quod per timorem intendatur malum non futurum, quia timor per ſe, & formaliter non eſt intentivus, aut proſecutivus, licèt ſupponat intentionem, aut proſecutionem boni, ſed per ſe, & formaliter non eſt talis intentio, aut proſecutio, ſed eſt affectus fugæ à malo; affectus enim, quo aliquis procurat, & intendit vitare malum, in quantùm intendit ipſam vitationem mali, ipſam minimè timet, ſed procurat, ſperat, & amat, vt bonam: Non ergò verum eſt, quod obiectum proprium timoris ſit malum, vt vitandum, ſeù vt non futurum, quod, vt tale timetur. Vndè aliter.

153. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Cum revelatione abſoluta beatitudinis ſtat timor efficax illam amittendi, cum illa, inquam, revelatione, vt actualiter credita, vel actu obligante ad ſui fidem, nego antecedens: Cum illa, vt invincibiliter oblita, vel actu non obligante, concedo antecedens; & diſtinguo conſequens eodem modo. Ad probationem antecedentis dico, quod revelatio facta D. Paulo de ſua beatitudine conſequenda, & alijs Sanctis, fuit revelatio privata, facta tranſeunter, & tranſeunter intimata, quę proindè, iuxta varias diſpoſitiones recipientis, facilè oblivioni traditur, vel occultatur, ita, vt tanquam ſomnium fuiſſe videatur animę, cui facta fuit, & ſic manet locus timori, & alijs affectibus ſimilibus, ſicut, & tentationibus, & ſic D. Paulus potuit dicere, quod timebat efficaciter, ne reprobus efficeretur, quando ei illa revelatio ſuę prædeſtinationis occultabatur, & ſolum mente occurrebat propria fragilitas, & quod ſibi de iure gratia non erat debita. Sicut è contra diximus de D. Petro, quod adhùc ſibi facta revelatione abſoluta de peccato futuro, potuit per oblivionem il-

Digitized by Google

illius revelationis ſperare vitationem peccati, & proponere efficaciter illius vitationem.

154. Vel ſecundò reſpondeo: Quod licèt obiectum timoris ſit malum, vt imminens, & inchoativè futurum, non tamen, vt aliciens ad ſui proſecutionem, ſed ad ſui fugam, & ſic eſt malum, vt imminens, tanquam inchoativè futurum, ſeù vt fugibile, & vitabile; hoc autem pacto benè poteſt proponi, adhùc ſtante revelatione de non foturitione illius; qnia nulla eſt cōtradictio in eo, quod ſit de fide malum abſolutè non eſſe futurum, & quod ſimùl ſignatè ex aliquo capite immineat vt inchoativè futurum; exercitè verò proponatur vt fugibile, & vitabile practicè; quia quod malum imminens ex aliquo capite proponatur vt practicè vitabile, & fugibile, non contradicit revelationi abſolutè aſſerenti illud malum eſſe vitandum, ſed potius iuvat ad eam revelationem verificandam: Attamen obiectum ſpei eſt bonum vt inchoativè futurum, & propoſitum vt practicè conſequibile ab eo, cui proponitur; propoſitio autem boni vt practicè conſequibilis, contradicit revelationi abſolutę de illo nunquam conſequendo, & ideò cum illa non cohæret: Eſt ergò manifeſta diſparitas. Vndè D. Paulus, non obſtante revelatione de ſua beatitudine abſolutè futura, poterat ſibi proponere reprobationem vt imminentem, & inchoativè futuram ex parte proprię fragilitatis, & vt practicè fugibilem, aut vitabilem, & ſic poterat illam ſibi proponere vt obiectum timoris, abſque contradictione ad revelationem beatitudinis. Attamen ille, cui facta eſſet revelatio abſoluta damnationis, non poſſet ſibi proponere beatitudinem vt practicè conſequibilem, niſi contradicendo practicè revelationi factæ; & ideò illam ſperare non poſſet.

155. Obijcies ſexto: Cum certitudine morali de beatitudine non futura ſtat poteſtas illam ſperandi: Ergò etiam cum certitudine fidei ex vi revelationis. Conſequentia patet: Quia ſicut imprudens foret, qui ſibi proponeret vt practicè conſequibilem beatitudinem, quam certitudine fidei credebat non futuram, ita imprudens foret qui illam ſibi proponeret, vt practicè conſequibilem, quando illam certitudine morali certò exiſtimabat non futuram. Antecedens verò probatur: Quia poteſt dari ſpes victorię, quando illa certò moraliter non eſt futura: Ergò & ſpes ſalutis, quando certò moraliter exiſtimatur non futura. Probatur antecedens: Quia ille, qui exiſtit in occaſione proxima peccandi cum gravi tentatione, poteſt ſperare victoriam, & vitationem peccati: Sed tunc talis victoria certò moraliter eſt non futura; quia certò moraliter eſt futurum peccatum: Ergò.

156. Reſpondeo, omiſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia certitudo moralis eſt abſolutè, licèt tarò, & difficillimè falſificabilis; & ideò benè poſſet quis exiſtens in periculo peccandi, in quo eſſet certitudo moralis peccati, fidere divinę miſericordię, & omnipotentię, & ſperare, in vi illius, victoriam, & vitationem peccati, & falſificationem illius certitudinis moralis: (Hoc intellige, quando periculum, & occaſio, & certitudo moralis peccati non eſt voluntaria; nam ſi quis voluntariè in ea morali certitudine permaneat, temerè ſperaret à Deo auxilium.) Attamen nullus poteſt ſperare falſificationem divinę revelationis, nec per ſpem ad illam conari; quia eſt metaphyſicè repugnans, & quia eſſet affectus contra Deum; & ideò facta illa revelatione, & ſuppoſita certitudine fidei de ſalute non futura, nemo prudenter poſſet illam ſibi proponere vt practicè conſequibilem, nec conari ad eam aſſequendam, alias conaretur ad falſificandam divinam revelationem.

157. Sed dices: Cum certitudine morali de peccato incurrendo non ſtat futuritio probabilis de peccato vitando: Sed requiritur futuritio, ſaltèm probabilis, ad obiectum ſpei: Ergò cum certitudine morali de peccato non poteſt vitatio peccati eſſe ſufficienter futura, vt ſit obiectum ſpei. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Cum certitudine morali ſubiectiva, & formali, concedo: Cum certitudine morali obiectiva; ſubdiſtinguo: Non ſtat futuritio probabilis ex eodem capite certitudinis moralis, concedo: Ex capite altero potente vincere, & falſificare certitudinem moralem, nego maiorem. Et, omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia in primis fateor, quod ille, qui habet certitudinem moralem ſubiectivam, & formalem de peccato futuro, ſimùl nequit ſibi proponere vitationem peccati, vt obiectum ſpei, hoc eſt, practicè à ſe conſequibilem, & exequibilem; vndè vt illam ſic ſibi proponat, opus eſt, quod ſubiectivè, & formaliter non iudicet, cum certitudine morali, ſe peccaturum, ſed quod deponat tale iudicium, & ſubiectivam certitudinem.

158. Deindè loquendo de certitudine morali obiectiva fundata in proxima occaſione, & gravi tentatione, & carentia gratiæ ſpecialis ex parte actus primi, dico, quod, cum tota hac certitudine, poteſt quis nihilominus elevando conſiderationem ad divinam miſericordiam, & omnipotentiam pa-

paratam nor adiuvate in omni periculo, quantumvis humano, & morali modo deſperato, ſibi repræſentare victoriam, & vitationem talis peccati, & falſificationem illius moralis certitudinis vt practicè poſsibilem, & inchoativè, ſivè probabiliter futuram ex parte divinę miſericordię, & ſic actu heroico ſpei ſperare illam vitationem, & victoriam, licèt morali, & humano modo impoſsibilem, & certò moraliter non futuram, tamen abſolutè practicè conſequibilem, vi auxilij ſpecialis ex parte actus ſecondi, ſperabilir à divina miſericordia, & omnipotentia. Imò Sancti ſæpè ſperarunt contra certitudinem, obiectivam phyſicam, & naturalem, vt quando concipiebant fiduciam, & ſpem liberandi proximos, & ſe ipſos à malis, à qoibus per naturam, & phyſicè impoſsibile erat illos liberari, tunc enim dabatur certitudo naturalis, & phyſica, v. g. de morbo non ſanando, contra quam ſperabant in divina omnipotentia ſanitatem.

SOLVITUR VLTIMUM ARGUmentum, & explicatur an deſperatio eſſet peccatum in caſu quæſtionis.

159. OBijcies vltimo: In caſu ſuprà dictæ revelationis, poſſet ille, cui fieret, liberè deſperare: Sed libertas in deſperando, ſupponit, vel connectitur cum poteſtate ſperandi, nam qui ſperare non poteſt, neceſſariò, & non liberè deſperat: Ergò ille, cui fieret talis revelatio, conſervaret poteſtatem ſperandi. Confirmatur: Non datur peccatum deſperationis ſine privatione rectitudinis ſpei: Sed non datur privatio rectitudinis ſpei ſiné poteſtate ſperandi: Ergò nec peccatum deſperationis ſine poteſtate ſperandi: Ergò, ſi ille poſſet peccato deſperationis peccare, poſſet ſperare. Minor patet: Quia privatio rectitudinis non datur, vbi non datur capacitas, vel poteſtas habendi talem rectitudinem: Ergò non datur privatio rectitudinis ſpei ſine poteſtate habendi rectitudinem ſpei, id eſt, ſperandi; nam rectitudo propria ſpei, in ſperando conſiſtit.

160. Reſpondent aliqui, quod ille, cui fieret revelatio, poſſet quidem deſperare, veruntamen non deſperatione culpabili, aut peccaminoſa; quia omnis deſperatio ſtricta, tunc poſsibilis, ſivè à fine, ſivè à medijs recedens, eſſet licita. Ita Mag. Albendea *in præſent. Diſputat.7. quæſt.2. num.* 128. Et probat ſic: Quia licita eſt nolitio efficax reſpuens affectum ſtultum, imprudentem, & temerarium: Sed volitio efficax mediorum vt conducentium ad conſecutionem ſalutis, eſſet tunc caſus affectus ſtultus, imprudens, & temerarius: Ergò deſperatio, hunc affectum reſpuens, licita eſſet. Deindè probat idem de deſperatione à fine: Quia receſſus à fine, excludens affectum ad finem, imprudentem, & ſtultum, licitus, & honeſtus eſt: Sed tunc caſus affectus ſperandi beatitudinem eſſet affectus ſtultus, & imprudens: Ergò deſperatio immediatè recedens à beatitudine eſſet affectus licitus, & honeſtus.

161. Secundò probat à priori: Quia omnis deſperatio mala oritur ex iudicio falsò: Sed tunc caſu deſperatio non oriretur ex iudicio falsò: Ergò non eſſet mala. Probatur minor: Quia iudicium tunc regulans illam deſperationem eſſet hoc: *Conveniens eſt hic, & nunc nolle media efficacia, vt conducentia ad conſecutionem ſalutis*; vel hoc: *Conveniens eſt hic, & nunc deijcere potius quam erigere animum ad conſecutionem ſalutis*: Sed hæc iudicia vera, & prudentia eſſent: Ergò tunc caſus deſperatio non oriretur ex iudicio falsò: Confirmat: Quia deſperatio non eſt mala, niſi quatenus omnipotentia præparata ex miſericordia, & fidelitate ad auxiliandum meretur talem adhæſionem affectivam, quod reddat illicitam contrariam deiectionem, & receſſum: Sed, quando datur fides revelationis de damnatione, cognoſcitur omnipotentiam non eſſe dicto modo præparatam: Ergò non eſſet tunc caſus titulus, vi cuius deſperatio eſſet mala, & illicita.

162. Veruntamen oppoſitum eſt tenendum, nempè, quod in dicto caſo, licèt deſperatio negativa, ſumpta pro omiſsione, aut carentia ſpei de beatitudine, non eſſet mala, nec peccaminoſa; tamen deſperatio poſitiva eſſet mala, peccaminoſa, & illicita; & probatur: Quia deſperatio poſitiva eſt intrinſecè, & eſſentialiter mala, & deordinata ab vltimo fine: Ergò in nullo caſu, & in nulla providentia poteſt eſſe licita: Ergò, adhuc in caſu quæſtionis eſſet illicita. Antecedens probatur, primo ex D. Thom. 1. *Sentent. diſt.47. quæſt.1. art.4. in Corp.* vbi ſic ait: *Quædam autem peccata ſunt, quorum actus inordinatus eſt immediatè circa finem, vt peccata, quæ ſunt in Deum, vt odire ipſum, & deſperare de Deo, & huiuſmodi; & cum actus ex obiecto ſpeciem trahat, conſtat huiuſmodi actus, etiam ſecundum ſpeciem, in genere naturæ, malos eſſe; vndè ab eis talis inordinatio auferri non poteſt; vndè huiuſmodi nunquam ſubiacent divino præcepto. Et propter hoc dicitur, quod contra præcepta prima*

tæ

tabulę, quæ ordinant immediatè in Deum, Deus diſpenſare non poteſt: Ergò iuxta D.Thom. deſperatio poſitiva ita intrinſecè, & ex ſua ſpecie, & obiecto mala eſt, quod nec Deus diſpenſare poteſt in illius prohibitione: Ergò eſſentialiter, & intrinſecè mala eſt, & deordinata ab vltimo fine, ita quod ab eo, nec Deus poſsit auferre talem deordinationem.

163. Confirmatur: Quia D.Thom. eodem modo ponit exemplum in odio Dei, ac in deſperatione: Sed odium Dei in nulla providentia poteſt eſſe licitum: Ergò nec deſperatio poſitiva. Confirmatur ſecundò: Quia Deus in nulla providentia poteſt præcipere deſperationem: Sed, ſi poſſet eſſe licita, poſſet Deus illam præcipere: Ergò in nulla providentia poteſt eſſe licita. Probatur maior, primo: Quia Deus in nulla providentia poteſt præcipere actum deordinatum à fine, manente tali deordinatione, vt ibidem tenet D. Thom. Sed iuxta ipſum ab actu deſperationis, ſicut ab alijs contra præcepta primę tabulę, non poteſt auferri deordinatio: Ergò in nulla providentia poteſt Deum illum actum præcipere. Secundò: Quia Deus in nulla providentia poteſt præcipere, quod non poteſt ad ſe ipſum ordinare: Sed deſperatio poſitiva in nulla providentia poteſt ad Deum ordinari; quia in nulla providentia poteſt cedere in obſequium Dei: Ergò in nulla providentia poteſt Deus illam præcipere.

164. Dices primò: D. Thom. loqui de deſperatione ex odio beatitudinis orta; & hanc fore illicitam in omni caſu. Sed contra: Quia ex terminis eſt impoſsibile odium beatitudinis, nihil enim notius in D. Thom. quam voluntatem eſſe determinatam, & neceſſitatem, quoad ſpecificationem ad amorem beatitudinis, ita, vt licèt poſſet licitè eam non amare, non tamen eam odio habere: Ergò D. Thom. non poteſt intelligi de deſperatione orta ex odio beatitudinis, aliàs loqueretur de deſperatione orta ex odio impoſsibili; quod quis dicat? Secundò: Quia deſperatio, ex D. Thom. eſt receſſus à bono deſiderato, ſopponitque deſiderium, & conſequenter amorem rei, cuius conſecutio deſperatur: Ergò ex terminis implicat deſperatio de conſecutione beatitudinis, orta ex odio illius. Et dato caſu, quod odium, ſeù nolitio beatitudinis, poſſet dici impropriſsimè deſperatio, minimè D.Thom. explicari poteſt, ſine violentia, de hac deſperatione adeò impropria, cum loquatur ſimpliciter, & abſolutè de deſperatione, prout diſtincta ab odio Dei, & vt contraria præcepto ſpeciali non deſperandi de Deo, aliàs enim ſolum poſuiſſet exemplum in odio Dei, & non etiam in deſperatione, ſi nempè pro deſperatione ſolum intellixiſſet, odium Dei, ſeù beatitudinis.

165. Dices ſecundò: Quod ſi D. Thom. loquitur de deſperatione ſtricta, *verum eſt ex D.Thom. eam in omni providentia eſſe illicitam*; quia imbibit diffidentiam ab omnipotentia prout ex miſericordia, & fidelitate cognoſcitur præparata ad auxiliandum hominem ad vitam æternam conſequendam; vndè manente prudenti cognitione de omnipotentia vt ſic præparata, ſemper, & in omni providentia, in qua maneret talis cognitio, deſperare de illa eſſet malum: Attamen in caſu revelationis abſolutæ de damnatione futura non poſſet manere prudens cognitio omnipotentię, vt ſic præparatę; & ideò non exiſtit titulus vllus, ex quo teneatur homo ad adhærendum immobiliter auxilio divinæ omnipotentię, & pietatis.

166. Sed contra eſt primò: Incipiendo ab hoc vltimo, quia ex quo non exiſtat titulus vllus, ex quo teneatur homo ad adhærendum immobiliter auxilio divino, ſolum probatur, quod non teneatur ſperare, & quod omiſsio ſpei non ſit peccaminoſa, nec illicita, non verò, quod deſperatio poſitiva licita ſit; quia ad hoc probari deberet, quod non maneret titulus, ex quo teneretur homo ad non diffidendum poſitivè de divino auxilio, & miſericordia, hic autem titulus ſemper manet, nempè ipſa divina omnipotentia, & miſericordia infinita, cui repugnat eſſe obiectum licitæ diffidentiæ, vt infrà explicabo: Ergò. Secundò: Quia ad illicitè deſperandum de divina miſericordia, & omnipotentia minimè requiritur, quod illa cognoſcatur prudenter, vt præparata ad auxiliandum, ſed ſatis eſſet, quod cognoſceretur vel imprudenter, ſicut ad diſcredendum peccaminoſè Deo dicenti non requiritur, quod prudenter cognoſcatur Deus vt dicens, ſed ſatis eſt, quod vel imprudenter; quia quamvis aliquis imprudenter ſibi proponeret Deum, vt aliquid revelantem, ſi tamen illi, vt ſic revelanti, diſcrederet, peccaret ſanè peccato infidelitatis; ſicut qui operatur contra conſcientiam culpabiliter erroneam, peccat, licèt illa ſit imprudens: Et ratio eſt: Quia ad peccandum non requiritur, quod cognitio proponens obiectum, contra quod peccatur, ſit prudens, ſed ſatis eſt etiam imprudens, & erronea practicè, vt patet in exemplo conſcientiæ culpabiliter erroneæ: Ergò, licèt in caſu revelationis non poſſet prudenter cognoſci omnipotentia, vt præparata

 ex

ex miſericordia, & fidelitate, ſi tamen poſſet ſic proponi imprudenter, quod negari non poteſt, poſſet ille, cui facta foret, peccaminosè deſperare de illa.

167. Explicatur: Nam ille, cui fieret prædicta revelatio, poſſet, per inconſiderationem illius, inconſideratè, & imprudenter ſaltèm ſibi proponere practicè omnipotentiam, vt promptam ad adiuvandum; & nihilominus de illa ſic propoſita diffidere, & deſperare, cum iuxta A. ſolutionis poſſit deſperare de illa ſic propoſita, licèt prudenter, imò aliter, iuxta ipſum, non poſſit ſtrictè, & formaliter deſperare: Sed tunc caſus deſperatio illa intrinſecè eſſet illicita, ſicut diſſenſus Deo vt revelanti eſſentialiter eſſet illicitus, licèt proponeretur imprudenter vt revelans: Ergò adhùc in caſu dictę revelationis eſſet poſſibilis deſperatio illicita poſitiva, & peccaminoſa: Non ergò omnis deſperatio ſtricta, tunc poſſibilis, eſſet licita. Vrgetur: Vel in eo caſu eſt poſſibilis deſperatio ſtricta, vel non? Si non: Ergò falsò ſupponis, dum in tua concluſione ſic dicis: *Omnis deſperatio ſtricta, tunc poſſibilis, eſſet licita.* Si eſſet poſſibilis: Ergò cum ex D. Thom. fateris, omnem deſperationem ſtrictam in omni providentia eſſe illicitam, tunc caſus deſperatio ſtricta poſſibilis eſſet illicita, contra tuam concluſionem.

168. Contra tertio: Quia vt actus virtute contrarius ſit illicitus non requiritur, quod fiat cum libertate contrarietatis, ſed ſatis eſt, quod fiat cum libertate contradictionis; ſi enim ad probitatem actus virtuoſi ſatis eſt, quod fiat cum libertate contradictionis ad bonum, & non bonum, & non requiritur, quod fiat cum libertate contrarietatis ad bonum, & malum ei oppoſitum: Cur ad improbitatem actus de ſe talis non ſufficiet, quod fiat cum libertate contradictionis ad malum, & non malum, quin opus ſit quod fiat cum libertate contrarietatis ad bonum, & malum? Ergò ſicut hac de cauſa, ad hoc, vt actus ſpei ſit probus, & laudabilis non requiritur, quod voluntati ſimùl proponatur obiectum contrarię deſperationis; ita ad hoc, vt deſperatio ſit mala non requiritur, quod ſimùl proponatur voluntati obiectum ſpei contrariæ: Ergò nec quod illi proponatur omnipotentia, vt præparata, qualiter eſt obiectum ſpei.

169. Contra quarto: Quia adhùc ſuppoſita revelatione damnationis, & fide de illa futura, poſſet prudenter cognoſci omnipotentia, vt præparata ex ſe ad auxiliandum, & ex divina miſericordia: Ergò eſſet illicitum deſperare. Antecedens probatur: Quia revelatio illa non revelaret damnationem abſolutè futuram ex defectu divinę miſericordiæ, nec ex debilitate omnipotentiæ non potentis, aut nolentis adiuvare, hoc enim eſt impoſsibile, ſed ex defectu noſtræ cooperationis: Ergò ad credendam revelationem ſatis eſſet cognoſcere defuturam abſolutè noſtram cooperationem: Sed cognitio de defectu futuro noſtræ cooperationis non infert cognitionem de defectu præparationis omnipotentię, nec impedit iudicium de omnipotentia præparata ad auxiliandum, *quod ita certum iudico* (inquit Mag. Albendea *Diſputat. 4. quæſt. 3. num. 28.* contra quem diſputamus) *vt ſit proximum fidei*: Ergò, adhùc credita revelatione abſoluta damnationis, poſſet manere iudicium prudens de omnipotentia præparata ad auxiliandum, licèt non eſſet ſufficienter practicum ad ſperandum: Sed eo ipſo de illa deſperare, & diffidere eſſet peccatum: Ergò.

170. Sequitur ergò: Quod in caſu dictę revelationis deſperatio ſtricta, quæ eſſet poſſibilis, eſſet illicita, & peccaminoſa, & minimè licita, aut honeſta. Nec exiſtimo hoc poſſe negari, niſi negato ſuppoſito, nempè quod tunc caſus deſperatio ſtricta, quę nimirum eſt actus directè contrarius ſpei theologicæ, ſit poſſibilis; nam impoſſibile prorſus exiſtimo, quod actus directè contrarius virtuti theologicæ in vlla providentia ſit licitus, & honeſtus, & non potius inhoneſtus, & illicitus; vndè ad obiecta in contra.

171. Ad primum, diſtinguo maiorem: Licita eſt omnis nolitio efficax reſpuens affectum ſtultum, & temerarium, nego: Aliqua, quæ ſolum hoc præſtet, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam: Quia vnus affectus ſtultus, & imprudens poterit reſpui per alium etiam ſtultum, & imprudentem; affectus enim, quo quis vellet efficaciter aliquem ſanctum ęquare in meritis, eſſet imprudens, & præſumptuoſus; & tamen nolitio efficax, qua nollet efficaciter illum ſic ęquare, non eſſet licita, quamvis eſſet nolitio reſpuens affectum imprudentem. Similiter in intellectu iudicium affirmans ſtellas eſſe pares eſſet imprudens, cum ſit abſque fundamento, & tamen non ideò eſſet prudens iudicium contrarium dicens, ſtellas eſſe impares; & ſic alijs pluribus exemplis; quia cum per vnum vitium poſſit reſpui aliud, & per vnum affectum imprudentem, & malum poſſit reſpui alius malus, & imprudens, ex hoc, quod per deſperationem ſtrictam in caſu revelationis reſpuatur affectus ſtultus, & imprudens, minimè

nimè probatur ipſam eſſe licitam, & honeſtam. Ex quo idem dicendum eſt de deſperatione à fine; licèt enim ſit receſſus à fine immediatè excludens affectum ſtultum ad finem, non indè probatur, quod ſit licita; quia licèt non ſit illicita, ex eo, quod excludit affectum ſtultum, eſt tamen illicita, ex eo, quod poſitivè recedit à fine vltimo per modum deſperationis.

172. Ad ſecundam probationem, diſtinguo maiorem: Omnis deſperatio mala oritur ex iudicio falsò ſpeculativè tali, nego. Ex iudicio falsò practicè tali, concedo maiorem; & diſtinguo minorem eodem modo. Ad eius probationem, omiſſa maiori, nego minorem: Quia adhùc in caſu revelationis, minimè conveniens eſſet nolle poſitivè ad hoc media efficacia, ſeù gratiam efficacem ad ſalutem: Quænam enim in hoc eſſet convenientia? Sanè vel talia media ſupponebantur non futura independenter à voluntate damnandi, vel ſolum dependenter? Si ſupponebantur aliundè non futura abſolutè independenter à voluntate damnandi, fruſtraneum foret, & fatuum nolle efficaciter ea media, vt conducentia, quæ vt ſic, iam aliundè prævidebas non futura: Si autem fruſtraneum foret: Ergò minimè conveniens. Si autem ea media ſolum erant non futura dependenter à voluntate ea nolente efficaciter: Ergò ea nolle efficaciter eſſet poſitivè iuvare ad non futuritionem illorum mediorum, & ad non conſecutionem ſalutis: Hoc autem qualiter eſſet conveniens? Ergò minimè verum, ſed potius falſum foret illud iudicium: *Conveniens eſt hic, & nunc nolle media efficacia, vt conducentia ad ſalutem.* Nec ſimiliter eſſet verum aliud iudicium, loquendo de animi deiectione per receſſum poſitivum cum diffidentia, qualiter opus eſt ad ſtrictam deſperationem; quia nunquam eſt conveniens creaturæ recedere poſitivè à ſuo vltimo fine, nec de Deo diffidere: Eſſet ergò illud iudicium etiam falſum.

173. Ad confirmationem, in primis, omiſſa maiori, nego minorem: Quia quando Deus revelaret damnationem, revelaret illam, vt futuram, non ex defectu omnipotentiæ præparatæ, ſed ex defectu noſtræ cooperationis; & ſic ille, cui fieret, minimè poſſet verè iudicare, aut cognoſcere omnipotentiam ex ſe, & ex miſericordia Dei non eſſe ſufficienter præparatum, imò deberet cognoſcere ipſam ex parte Dei ſufficienter præparatam eſſe, nihilominus ex defectu cooperationis ſuæ damnandum, Deo id occulto ſuo iudicio permittente; vndè ſemper omnipotentia, vt ex parte Dei præparata, redderet illicitam deſperationem poſitivam, & ſtrictam ab illa. Deindè dico, quod vt omnipotentia, & miſericordia Dei reddat illicitam deſperationem ab ea, non requiritur, quod actualiter mereatur adhæſionem immobilem ſperandi in illa conſecutionem ſalutis, omnibus inſpectis; ſed ſatis eſt quod de ſe ita ſit communicativa bonitatis, & auxiliativa ad bonum conſequendum, quod defectus conſequendi ſalutem, nunquam poſſit cauſaliter, & originativè eſſe ex illa, nec ex parte Dei, aut omnipotentiæ; hoc enim ſufficit, vt minimè poſſit eſſe obiectum diffidentiæ, aut deſperationis, niſi perversè apprehenſa, & ex perverſo affectu attacta; quia nemo poteſt deſperare de divina miſericordia, aut omnipotentia, niſi apprehendendo miſericordiam, & omnipotentiam, vt potentem ſibi deficere, ante quam ipſe deficiat, ſivè vt potentem ex parte ſua primò deficere, & cauſaliter occaſionare defectum conſecutionis ſalutis, ad modum miſericordiæ, & potentiæ finitæ, & limitatæ in creaturis, de qua diffidere, & deſperare poſſumus, quia porens ſic deficere; huiuſmodi autem apprehenſio, adhuc in caſu revelationis damnationis, perverſa eſſet, & practicè erronea, & falſa; quia licèt ex vi revelationis cognoſceret certò ſe non conſecuturum ſalutem, non tamen poſſet cogitare, niſi perversè, talem conſecutionem futuram ex defectu Dei, aut divinæ miſericordiæ cauſaliter, ſed ſolum ex propriæ cooperationis voluntario, & privativo defectu, & ſic minimè poſſet, niſi perversè, reſpicere miſericordiam, & omnipotentiam, vt motivum, aut obiectum diffidentiæ, aut deſperationis.

174. Sequitur ergò, quod in dicto caſu, poſſet licitè deſperare negativè, imò ad hoc eſſet neceſſitatus, nempè ad omiſſionem ſpei, quia ſperare non poſſet. Poſſet etiam cõformari per reſignationem, tum cum volũtate permiſiva Dei ex occulto ſuo iudicio, tum cum decreto divinæ iuſtitiæ, eo modo, quo beati conformantur cum ordine divinæ iuſtitiæ in reprobis exercito, iuxta illud: *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam.* Poſſet etiam deſperare de ſuis viribus, de ſua conſtantia, de ſuis propoſitis, ac conatu ſuo, quę non eſt deſperatio theologica, contraria ſpei theologicæ, ſed deſperatio directè contraria ſpei in homine collocatæ; & totum hoc poſſet licitè; ſed de divina bonitate, miſericordia, & omnipotentia poſitivè deſperare poſſet quidem, ſed nunquam licitè, nunquam, niſi peccaminosè.

175. Dices forſan, deſperationem, & diffidentiam de divina miſericordia, & bonitate non eſſe poſsibilem, ſalva fide. Sed contra: Quia omnes cenſent eſſe poſsibilem, ſalva fide, ſtrictam, & poſitivam deſperationem, ſpei theologicę directè contrariam, per quam amittatur ſpes, ſed non amittatur fides: Sed hæc neceſſario importat diffidentiam, & deſperationem de divina bonitate,& miſericordia: Ergò. Dices iterum, quod credita revelatione abſoluta damnationis, non poſſet tunc eſſe ſtricta diffidentia, & deſperatio de divina bonitate, & miſericordia. Sed contra iterum eſt: Quia revelatio damnationis, & fides illius, non eſt vndè poſſit impedire talem diffidentiam, & deſperationem, imò poſſet ex perverſa ſuaſione practica, illam occaſionare, ſi nempè quis cogitaret practicè, ideò Deum ſibi revelare damnationem,quia ex immiſericordia nolebat eum ſalvare, aut ex malè affecta volũtate erga ipſum, id enim poſſet ſibi apprehenſivè, ſuaſivè, & practicè repræſentare; aut quod magnitudo ſuorum peccatorum excederet Dei miſericordiam, aut aliud huiuſmodi, nec enim video, cur motivum deſperandi,& diffidendi deDeo, quod poteſt dari, ſine revelatione damnationis, non poſsit multo melius dari, illa ſuppoſita, & credita; non revelatio damnationis non opponitur pravo motivo deſperandi, ſed ſolum honeſto motivo ſperandi, ſeù practicę illius propoſitioni.

176. Sed dices: Ille, cui facta foret illa revelatio, poſſet licitè conformari voluntati divinę: Ergò poſſet licitè ſic dicere: *Quia Deus non vult mihi dare beatitudinem, nolo ad eam conſequendam efficaciter conari:* Sed hoc eſſet deſperare: Ergò poſſet licitè deſperare. Reſpondeo primò, omiſſo antecedenti,& prima conſequentia, diſtinguendo minorem ſubſumptam: Hoc eſſet deſperare ſtrictè, & propriè, nego: Impropriè, & largè, concedo minorem, & conſequentiam de deſperatione ſtricta; quia nolle conari ad aliquid conſequendum, ex motivo conformandi ſe cum voluntate divina, minimè eſt propria, & poſitiva deſperatio, cum non ſit receſſus à bono, ex animi deiectione, motus ex impoſsibilitate exiſtimata, ſed potiùs eſſet actus heroicus virtutis elevans animum ad conformitatem cum divina voluntate in re arduiſsima, nempè in amittenda beatitudine.

177. Secundò reſpondeo: Quod in illo caſu homo ille poſſet, & teneretur ſe conformare voluntati divinę antecedenti; ſed voluntas Dei antecedens, adhùc in illo caſu non eſſet de neganda ſalute illi homini,ſed potius vellet ipſum ſalvum fieri; vndè, quamvis cum illa poſſet ſe conformare, non ideò licitè poſſet dicere: *Quia Deus non vult mihi dare beatitudinem, nolo eam conſequi*; quia malè ſentiret de Deo, quantum ad voluntatem antecedentem. Loquendo autem de voluntate conſequenti, dico, quod homo licitè poſſet ſe conformare cum illa, quoad volitum formale, quod tunc eſſet ordo divinę iuſtitię, quam Deus vellet oſtendere, non conferendo illi ſalutem, propter culpam eius; ſed huic voluntati minimè conformaretur, dicendo, *nolo conſequi ſalutem*; quia Deus, adhùc tunc, minimè vellet, aut ei placeret, quod ille nollet conſequi ſalutem; nec hæc eſt voluntas conformitatis, ſed procurativa; nam voluntas conformitatis non conſiſtit in velle, vel nolle conſequi, ſed in affectu ſimplici, quo voluntas ſubijcitur Deo, dicendo: *Fiat quod Deus vult, aut non fiat, quod Deus non vult*, & ſic poſſet conformari in eo caſo; non vero dicendo; *nolo conſequi ſalutem*: Sicut Pater non rectè, nec licitè conformaretur cum voluntate Dei in morte filij,dicendo: *Nolo conari, nec procurare vitam eius*; ſed procurando vitam eius, quantum poſſet & nihilominus dicendo: *Fiat voluntas tua*, actu quodam ſubiectionis ad divinam voluntatem. Mitto, quod, vt alibi dicam, Deus non habet voluntatem, qua poſitivè nolit dare ſalutem, ſed ſolum, qua ſinit permiſsivè hominem ſe illa privare, & ſine illa in ęternum durare, in pœnam ſuorum peccatorum; & ſic ſi homo nollet poſitivè illam conſequi, non ſe conformaret, ſed diſcordaret à voluntate divina. Mitto etiam, quod ſi licitè poſſet nolle conſequi ſalutem, licitè poſſet nolle poſitivè implere præcepta, & nolle poſitivè ſervare veram Dei legem, quod nemo dicit: Ergò.

178. Maneat ergò certum, quod ille homo ſolum poſſet deſperare licitè de ſe ipſo, aut de ſua conſtantia, deſperatione abſoluta; quia non haberet recurſum, vt modo habemus ad divinam omnipotentiam, & miſericordiam, vt poſſet ſperare victoriam ſuę inconſtantiæ, aut malitiæ in ea, non verò, quia poſſet licitè deſperare de ea; quia de divina miſericordia, & omnipotentia, nemo, niſi perversè deſperare poteſt, in nullo caſo, vt oſtenſum manet.

ALIQVIBVS COROLARIIS *abſolvitur quæſtio.*

179. EX dictis colliges primo, cum revelatione abſoluta damnationis non poſſe componi in eo, cui fieret, orationem, qua peteret ſuam ſalutem; ratio eſt, quia fruſtra petitur id, cuius conſecutio non ſperatur, iuxta illud Machab. *Si enim reſurrecturos non ſperarent, ſuperfluum videretur, & vanum orare pro mortuis*: Sed, vt ex dictis patet, cum revelatione abſoluta damnationis non ſtaret ſpes ſalutis: Ergò nec oratio, aut petitio prudens pro illa conſequenda.

180. Sed dices: Cum ea revelatione ſtaret ſalutis deſiderium: Sed quiſque poteſt Deum orare pro eo, quod deſiderat: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Staret deſiderium inefficax, aut conditionatum, concedo: Deſiderium efficax, & abſolutum, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo; quia licèt quis poſsit prudenter orare pro eo, quod deſiderat abſolutè, & efficaciter, non tamen pro omni eo, quod deſiderat, quamvis inefficaciter, ſi ex Dei revelatione credat illud à Deo non obtinendum. Vndè Samueli lugenti Saulem, dixit Dominus: *Vſque quo tu luges Saul, cum ego proiecerim eum*; quaſi diceret, fruſtra quis luget, aut orat pro eo, quem credit Deum reprobaſſe.

181. Colliges ſecundo: Cum revelatione abſoluta damnationis non ſolum non conciliari actum ſpei, ſed nec habitum, aut virtutem theologicam ſpei; & ratio eſt, quia deſtructo, aut ſublato obiecto primario habitus, aut virtutis, non poteſt manere habitus, vel virtus: Sed facta revelatione abſoluta damnationis periret obiectum primarium ſpei, nempè beatitudo in eſſe ſperabilis: Ergò manere non poſſet habitus, nec virtus theologica ſpei. Niſi forſan revelatio fieret, ita tranſeunter, quod non relinqueret ſui ſpeciem permanentem, ita vt permanenter non obligaret ad fidem, ſed ſolum tranſeuntet; tunc enim poſſet manere habitus ſpei; quia hic ſolum amittitur per diſpoſitionem contrariam habitualem, aut per ablationem habitualem, & permanentem obiecti primarij; non verò per ſolam tranſeuntem, & actualem, quę de ſe nun relinquat habitualem oppoſitionem.

182. Colliges demùm, revelationem abſolutam damnationis, de qua eſt quæſtio, eſſe poſsibilem de potentia abſoluta, non verò de potentia ordinaria. Ita D. Thom. *quæſt. 23. de Veritat. artic. 8. ad 2.* ſic inquiens: *Dicendum, quod quamvis de potentia abſoluta Deus poſsit revelare ſuam damnationem alicui, non tamen hoc fieri poteſt de potentia ordinaria; quia talis revelatio cogeret eum deſperare.* Quod ſit poſsibile de potentia abſoluta patet ex dictis: Quia omnes implicationes, quæ ex illa ſolent probari, nempè quod homo ille maneret, & non maneret viator; quod maneret iam in damnationis ſtatu; quod poſſet, & non poſſet ſperare, iam ſolutæ manent, & explicatum, quomodo abſque implicatione eſſet viator, & non in ſtatu damnationis, & quomodo vnicè maneret impotens ſperare, ſed non potens; nec aliquid obijci poteſt, quod ſolutum non maneat.

183. Sed dices: Iuxta D. Thom. ſi Deus alicui revelaret ſuam damnationem cogeret eum deſperare: Sed Deus, nec de potentia abſoluta poſſet cogere hominem ad deſperationem; quia iuxta ipſum D. Thom. deſperatio ſemper, & in omni providentia eſſet illicita, & Deus, nec de potentia abſoluta poteſt cogere hominem ad actum illicitum, aliàs poſſet cogere hominem ad peccatum, quod omnes negant: Ergò. Reſpondeo, omiſſis varijs ſolutionibus, diſtinguendo maiorem: Cogeret eum ad deſperationem, negativè, concedo: Ad deſperationem poſitivè, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, negoque conſequentiam: Quia D. Thom. debet intelligi de deſperatione, ad quam Deus poſsit cogere de potentia abſoluta, non verò in præſenti providentia, talis autem eſt ſola deſperatio negativa; quia Deus, in præſenti providentia, neminem cogit, vt negativè deſperet, impoſsibilitando ipſum ad ſperandum, cum omnibus offerat ſalutem, & ad illam invitet, & moveat, vt in ipſo ſperent illius conſecutionem, ad idque obligat; & ideò ex hoc, quod cogeret ad negativam deſperationem, benè infert D. Thom. quod in præſenti providentia eſt impoſsibilis caſus revelationis. Si autem de potentia abſoluta Deus illam revelationem faceret, tunc cogeret ad negativè deſperandum, quod in alia providentia, & de potentia abſoluta poſsibile eſt: Non autem quod Deus cogat ad poſitivam deſperationem, directè contrariam ſpei theologicæ; quia hæc ſemper eſt illicita, & ad eam, nec de potentia abſoluta Deus cogere poteſt.

184. Ex eo autem, quod in præſenti providentia Deus non poſsit revelare alicui abſolutè ſuam damnationem rectè infert D. Thom. *loc. citat. Quod ſi alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi; non ſecundum modum pro-*

prophetiç prædeſtinationis , & præſcientiæ , ſed per modum comminationis , quę intelligitur, ſuppoſita conditione meritorum; vndè quantumvis Deus de facto alicui diceret illum damnandum , non ideò deberet non ſperare , ſed potiùs ſperare poſſet , & deberet ; quia deberet intelligere , quod eſſet damnandus ſecundum præſentem iuſtitiam , & merita, ſi in ipſis perſeveraret ; cum autem poſſet per gratiam mutare diſpoſitionem præſentem, & demerita in merita commutare , idque ſperare poſſet, poſſet ſperare ſuam ſalutem abſolutè. Sicut Ninivitæ ſperarunt , quamvis credidiſſent Ionæ dicenti: *Adhùc quadraginta dies ſunt , & Ninive ſubertetur*; quia hoc intellegebatur ſecundum merita præſentia, & præſentem iuſtitiam, quibus per pœnitentiam mutatis , ceſſavit pœna comminata.

185. Sed dices : Deus in præſenti providentia revelavit Anti-Chriſtum damnandum , & id tota Eccleſia credit, & credere tenetur , & tenebitur , quando venerit Anti-Chriſtus: Ergò & ipſe id tenebitur credere, & ei etiam intelligitur facta talis revelatio in ſenſu abſoluto : Ergò in præſenti providentia poteſt fieri revelatio dicta in ſenſu abſoluto , & non purè comminatorio. Reſpondetur, quod licèt hoc revelatum ſit , non tamen eſt revelatum deſignáta perſona, illum eſſe Anti-Chriſtum , nec ipſe tenebitur credere ſe eſſe Anti-Chriſtum revelatum; & ſic non erit caſus præſentis revelationis , quę talis debet eſſe, quod deſignet perſonam , ita vt ipſa perſona credere teneatur ſe damnandum. Vel ſi contendas, quod ſigna credibilitatis in ipſo erunt talia , quod obligent ad credendum ipſum eſſe , de quo Deus revelavit ; dicam , quod , hoc admiſſo , & quod ille id teneretur credere, caſus hic non eſt cenſendus iuxta providentiam ordinariam , ſed iuxta extraordinariam , & de potentia abſoluta , qua Deus ſolet diſpenſare in providentia præſenti , & ordinaria ; & ſic nunquam ſequitur , quod ſervata præſenti, & ordinaria providentia , poſsit contingere talis caſus.

186. Dubitant in præſenti PP. Salm. An, ſi Deus alicui revelaret, ipſum non eliciturum actum ſperandi , poſſet tunc ſperare? Et rectè reſpondent, quod ex hoc præcisè non tolleretur poteſtas ſperandi beatitudinem licèt tolleretur poteſtas ſperandi ipſum actum ſpei ; quia licèt actus ſpei remaneret incapax eſſendi obiectum ſpei ; quia non poſſet apprehendi prudenter, vt futurus , nec vt practicè exequibilis, tamen obiectum eius, nempè beatitudo , poſſet concipi vt futura , & vt practicè poſsibilis ; quia huius non futuritio revelata non eſſet: Et ſic ergà illam poſſet elici actus ſpei , ſeù remaneret poteſtas ad ipſum; quia maneret eius obiectum ſufficienter propoſitum, *vid. ſupr. num.* 111. Secus autem contingeret , inquiunt Salm. ſi Deus revelaret omiſſionem actus ſpei peccaminoſam finaliter perſeveraturam ; quia hoc pacto revelaret etiam damnationem, & ſic tolleret poteſtatem ſperandi. Sed ſanè, ſi tolleret poteſtatem ſperandi, quomodo poſſet revelare omiſsionem peccaminoſam ſperandi , quę peccaminoſa eſſe non poteſt, ſine poteſtate ſperandi? Vndè cenſeo eſſe impoſsibilem talem revelationem, quę revelat omiſsionem peccaminoſam ſperandi perſeveraturam vſque ad mortem ; quia eſſet revelatio ſe ipſam falſificans, niſi fortè talis revelatio oblivifcenda eſſet ante mortem , modo , quo relinqueret ſalvam poteſtatem ſperandi.

QUÆSTIO IX.

An habitus ſpei poſsit elicere alios actus, præter ſpei actum?

1. ACTUM eſt in præcedentibus de his , quę maiorem difficultatem ingerunt in præſenti tractatu ; de reliquis autem breviori ſtyllo, & calamo dicemus. Quæſtio præſens excitatur propter aliquos actus , de quibus eſt dubium , an ab habitu ſpei elicitivè procedant. Hi ſunt amor ſtrictus Dei , vel beatitudinis , deſiderium illius , gaudium de illa poſſeſſa , triſtitia de illa amiſſa. De his, vel de omnibus , vel de aliquibus , cenſent plures Ieſuitę cum P.Suarez elici ab habitu, & virtute theologica ſpei : Veruntamen contrarium tenendum exiſtimo cum communi Thomiſtarum. Vndè.

2. Dico : *Habitus ſpei non poteſt prædictos actus elicere , vt diſtinctos ab actu ſperandi.* Probatur: Quia habitus, & virtus theologica ſpei non poteſt elicere actus , qui non reſpiciunt obiectum , nec motivum formale talis virtutis : Sed prædicti actus tale obiectum , aut motivum non reſpiciunt : Ergò illos nequit elicere habitus , aut virtus theologica ſpei. Maior patet : Quia nullus habitus, nec virtus poteſt ſe extendere extra ſuum obiectum , aut motivum. Minor verò probatur : Quia obiectum proprium virtutis theologicę ſpei eſt bonum arduum , vt arduum, & motivum illius eſt auxilium divinę omnipotentiæ , vi cuius eſt vincibilis talis arduitas:

Sed

Sed prædicti actus non reſpiciunt, nec bonum arduum, vt tale, nec auxilium divinę poteſtatis: Ergò nec obiectum, nec motivum illius virtutis. Maior ex ſuprà dictis conſtat. Minor verò facilè probatur, in primis de gaudio beatitudinis poſſeſſæ; quia illa vt poſſeſſa minimè eſt ardua, nec indiget jam auxilio Dei ad arduitatem vincendam: Ergò gaudium de illa poſſeſſa non reſpicit bonum, vt arduum, nec auxilium divinæ potentiæ ad arduitatem vincendam. Deindè de triſtitia beatitudinis amiſſæ; quia cum hæc reſpiciat, vt præſentem amiſsionem beatitudinis, iam non reſpicit illam, vt arduam ad ſui conſecutionem, nec auxilium divinum, vt vi illius vincat arduitatem, imò nec reſpicit beatitudinem vt poſsibilem, aut futuram, quę ſunt aliæ conditiones obiecti ſpei: Ergò. Deindè de amore ſtricto beatitudinis; quia cum hic præſcindat ab abſentia, vel præſentia, pariter præſcindit ab arduitate, & futuritione, & ſimiliter ab auxilio, vi cuius arduitas, & futuritio vincenda ſit, ſolumque reſpicit bonum vt bonum, & quia bonum, præſcindendo à quolibet alio: Ergò non reſpicit bonum vt arduum; neque vt futurum, neque Dei auxilium. Demum probatur de deſiderio beatitudinis; quia hoc etiam prout actus diſtinctus ab ſpe illius, non reſpicit illam vt arduam, nec vt auxilio Dei aſſequibilem, tali auxilio innitendo, ſed ſolum illam reſpicit vt bonum aſſequibile; nam ſi reſpiciat beatitudinem vt arduam, & vi auxilij conſequendam, iam non erit ſtrictum deſiderium, ſed ſpes illius: Ergò.

3. Confirmatur primò ex D. Thom. 1.2. *quæſt.* 40. *artic.* 1. *in Corp.* Vbi expreſsè probat ſpem diſtingui à timore, à gaudio, à deſiderio, & à deſperatione, hac ratione: *Species paſsionis ex obiecto conſideratur: Circa obiectum autem ſpei quatuor conditiones attenduntur: Primò, quidem quod ſit bonum; non enim propriè loquendo eſt ſpes, niſi de bono; & per hoc differt ſpes à timore, qui eſt de malo: Secundò, vt ſit futurum; non enim ſpes eſt de præſenti iam habito; & per hoc differt ſpes à gaudio, quod eſt de bono præſenti: Tertiò, requiritur, quod ſit aliquid arduum cum difficultate adipiſcibile, non enim aliquis dicitur aliquid ſperare minimum, quod eſt in ſua poteſtate, vt habeat; & per hoc differt ſpes à deſiderio, vel cupiditate, quod eſt de bono futuro abſolutè, vndè pertinet ad concupiſcibilem, ſpes autem ad iraſcibilem: Quartò, quod illud arduum ſit poſsibile addipiſci; non enim aliquis ſperat id, quod omninò adipiſci non poteſt; & ſecundum hoc differt ſpes à deſperatione. Sic ergò patet, quod ſpes differt à deſiderio, ſicut differunt paſsiones iraſcibilis à paſsionibus concupiſcibilis, & propter hoc ſpes præſupponit deſiderium, ſicut omnes paſsiones iraſcibilis præſupponunt paſsiones concupiſcibiles, vt ſuprà dictum eſt.* Ex quo D. Thom. textu, ſic argumentor: Spes nequid elicere actum aliquem, circa obiectum diſtinctum, in eſſe obiecti ſpecificantis, ab obiecto ſpecificativo ſpei: Sed iuxta D. Thom. timor, gaudium, & deſiderium, ſunt circa obiectum ſpecificativum, contra diſtinctum ab obiecto ſpecificativo ſpei; non ex horum obiectorum ſpecifica diſtinctione probat diſtinctionem ſpecificam horum affectuum: Ergò ſpes nequit elicere actum timoris, gaudij, vel deſiderij, ſed ſolum actum ſpei.

4. Confirmatur ſecundò: Nam facultas exiſtens in vno ſubiecto, non poteſt elicere actus facultatis reſidentis in alieno ſubiecto; vndè habitus exiſtens in intellectu non poteſt elicere actus voluntatis, nec è contra: Ergò pariter, habitus reſidens in parte iraſcibili, non poteſt elicere actum partis concupiſcibilis; ſiquidem iraſcibilis, & concupiſcibilis, iuxta D. Thom. ſunt ſubiectivè diſtinctę, in quibus reſident diſtinctę paſsiones, & affectus, ſivè diſtinguantur realiter, vt in anima ſenſitiva, ſivè ſolum virtualiter, vt in anima rationali, & voluntate: Sed habitus ſpei reſidet in parte iraſcibili, deſiderium verò, & gaudium in parte concupiſcibili: Ergò ab habitu ſpei elici nequeunt gaudium, nec deſiderium. Confirmatur tertiò: Quia iuxta Div. Thom. ſpes præſupponit deſiderium boni ſperati, reſpicitque pro obiecto bonum præſuppoſitivè deſideratum: Sed habitus ſpei nequit eſſe elicitivus actus illius, quam ex parte obiecti, iam præſupponit: Ergò nec actus deſiderij. Quod vt magis percipiatur placet referre ex eodem D. Thom. ordinem horum affectuum, vel paſsionum.

5. Igitur ſic in eadem 1.2. *quæſt.* 25. *artic.* 1. *in Corp.* ait: *Dicendum: Quod paſsiones concupiſcibilis ad plura ſe habent, quam paſsiones iraſcibilis; nam in paſsionibus concupiſcibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, ſicut deſiderium, & aliquid pertinens ad quietem, ſicut gaudium, & triſtitia. Sed in paſsionibus iraſcibilis, non invenitur aliquid pertinens ad quietem; ſed ſolum pertinens ad motum. Cuius ratio eſt: Quia id, in quo iam quieſcitur, non habet rationem difficilis, ſeu ardui, quod eſt obiectum iraſcibilis. Quies autem, cum ſit finis motus, eſt prior in intentione; ſed poſterior in executione. Si ergò comparentur paſsiones iraſcibilis ad paſsiones concupiſcibilis, quæ ſignificant quietem in bo-*

no

no; manifeſtè paſsiones iraſcibilis praecedunt ordine executionis huiuſmodi paſsiones concupiſcibilis; ſicut ſpes praecedit gaudium, vndè & cauſat ipſum ſecundum illud Apoſt. ad Rom. 12. ſpe gaudentes. *Sed paſsio concupiſcibilis importans quietem in malo, ſcilicèt, triſtitia, media eſt inter duas paſsiones iraſcibilis, ſequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum, quod timebatur, cauſatur triſtitia: Praecedit autem motum irae; quia cum aliquis, ex triſtitia praecedenti, inſurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae; & quis rependere vicem malis apprehenditur, vt bonum, cum iratus hoc conſequutus fuerit, gaudet: Vndè manifeſtum eſt: Quod omnis paſsio iraſcibilis terminatur ad paſsionem concupiſcibilis pertinentem ad quietem, ſcilicèt, vel ad gaudium, vel ad triſtitiam. Sed ſi comparentur paſsiones iraſcibilis ad paſsiones concupiſcibilis, quae important motum, ſic manifeſtè paſsiones concupiſcibilis ſunt priores, eo quod paſsiones iraſcibilis addunt ſuprà paſsiones concupiſcibilis, ſicut obiectum iraſcibilis addit ſuprà obiectum concupiſcibilis arduitatem, ſivè difficultatem; ſpes enim ſuprà deſiderium addit quendam conatum, & quandam elevationem animi ad conſequendum bonum arduum, & ſimiliter timor addit ſuprà fugam, ſeù abominationem, quandam depraeſſionem animi propter difficultatem mali. Sic ergò paſſiones iraſcibilis mediae ſunt inter paſsiones concupiſcibilis, quae important motum in bonum, vel in malum, & inter paſsiones concupiſcibilis, quae important quietem in bono, vel in malo; & ſic patet, quod paſsiones iraſcibilis, & principium habent à paſsionibus concupiſcibilis, & in paſsionibus concupiſcibilis terminantur.* Haec ad longum retulerim ex D. Thom. quia nec ſubtilius, nec clarius explicari poteſt horum affectuum, vel paſsionum diſtinctio, ſeries, & ordo.

6. Compendioſius tamen illam in ſummam reduxit *ibidem artic. 3. in corpore*, ſic inquiens: *Si ordinem omnium paſsionum, ſecundum viam generationis ſcire velimus: Primò, occurrit amor, & odium; Secundò, deſiderium, & fuga: Tertiò, ſpes, & deſperatio: Quartò, timor, & audatia: Quintò, ira: Sextò, & vltimò, gaudium, & triſtitia, quę conſecuntur ad omnes paſſiones, vt dicitur in 2. Etichor. Ita tamen, quod amor prior odio: Et deſiderium fuga: Et ſpes deſperatione: Et timor audatia: Et gaudium, quam triſtitia, vt ex praecedentibus colligi poteſt.* Ex quo iam infertur, apud D. Thom. valdè diſtingui, tàm ſubiectivè, quam obiectivè, affectus gaudij, & deſiderij ab effectu ſpei, & conſequenter habitum ſpei, qui ſpecificatur ab eius obiecto, & reſidet in parte iraſcibili, tanquam in ſubiecto, minimè elicere poſſe affectum deſiderij, nec affectum gaudij.

SOLVUNTUR OBIECTA.

7. OBijcies primo: Affectus ſpei, & deſiderij, ſaltèm efficacis, non diſtinguuntur: Ergò poſſunt elici ab eodem habitu ſpei. Probatur antecedens, primo: Quia Auguſt. *lib.* 14. *de Civitat. Dei, cap.* 7. 8. *&* 9. explicans quatuor animi affectus, ſeù paſsiones principales, ſolum nominat timorem, cupiditatem, gaudium, & triſtitiam, ſpem autem non nominat, profectò illam intelligens ſub nomine cupiditatis, ſeù deſiderij: Ergò non diſtinguitur à deſiderio. Secundò: Quia idem eſt obiectum ſpei, & deſiderij, ſcilicèt, bonum futurum: Ergò non diſtinguuntur ſpecificè. Tertio: Quia non eſt aſsignabilis differentia, vel eam aſsignemus: Ergò.

8. Reſpondeo, negando antecedens. Ad cuius primam probationem reſpondetur cum D. Thom. 1.2. *quaeſt.* 40. *artic.* 1, *ad* 1. D. Auguſt. nomine cupiditatis comprehendiſſe ſpem, eo, quod vtraque eſt de bono futuro, & quia in hoc conveniunt deſiderium, & ſpes, propterea nomine cupiditatis vtrumque expreſsit; nec mirum; nam ibi D. Auguſt. non diſtinxit paſsiones vſque ad vltimas differentias, ſed vſque ad ſubalternas, vndè non nominavit iram, nec deſperationem, nec amorem ſtrictum. Ad ſecundam, nego antecedens: Quia obiectum deſiderij eſt praeciſè bonum futurum, praeſcindendo ab eo, quod ſit arduum, vel non: At verò obiectum ſpei eſt determinatè bonum arduum, & ſic diſtinguuntur ex obiecto. Ad tertiam ſimiliter, nego antecedens: Quia differentia inter ſpem, & deſiderium duplici ex capite conſiderari poteſt, primo ex eo, quod deſiderium ex ſe ſolum reſpicit bonum futurum, hoc eſt non poſſeſſum; ſpes verò bonum futurum arduum. Secundò: Quia ſpes reſpicit bonum futurum cum quadam ſecuritate de illius aſſecutione futura, deſiderium verò hanc ſecuritatem de poſſeſsione futura non importat; vndè ſaepè deſideramus aliquid, de cuius conſecutione incerti ſumus, tàm ſpeculativè, quam practicè; non tamen ſperamus, niſi id, de quo conſequendo, aliquam certitudinem practicam habemus.

9. Sed dices: D. Thom. *loco citato* inquit, D. Auguſt. loco ſpei numeraſſe cupiditatem; quia bonum, quod non eſt arduum, quaſi nihil reputatur, ex quo cupiditas praeci-

puè

puè videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit ſpes: Ergò iuxta D. Thom. cupiditas tendit in bonum arduum, ſicut ſpes, & minimè præſcindit ab arduitate in obiecto cupito, aut deſiderato. Reſpondeo, diſtinguendo conſequens: Ergò cupiditas tendit in bonum arduum materialiter, & per accidens, ſicut ſpes formaliter, & per ſe, concedo: Vtraque formaliter, & per ſe, nego conſequentiam: Quia ſenſus D. Thom. ſolum eſt, quod cupiditas ſæpè, & maximè tendit in bonum, quod eſt arduum; ſicut etiam ſpes tendit in bonum arduum, ſed cum magna differentia; quia deſiderium, & cupiditas per ſe ſolum reſpiciunt obiectum formaliter vt bonum futurum; quod autem ſit arduum ſolum eſt de materiali, & per accidens, in quantum ſolet augere in conſideratione appetentis bonitatem ipſius obiecti; quia regulariter, quę ardua non ſunt, tanquam nihil reputatur; & ideò, quia ardua reputantur magis vt bona, ſeù vt maiora bona, ideò maximè cupiuntur, & deſiderantur, non quia ardua formaliter, ſed quia maiora bona; nam ſi eſſent, & conſiderarentur, vt magna bona, licèt non eſſent ardua, magis cuperentur, & deſiderarentur. Vndè arduitas non reſpicitur per ſe à cupiditate, & deſiderio, ſed ſolum per accidens, & materialiter, in quantum ex arduitate ſolet magis vt bonum ęſtimari obiectum: Attamen ſpes, cum ſit affectus iraſcibilis, cuius eſt eſſe repulſivum difficultatum, & impedimentorum retardantium conſecutionem, per ſe reſpicit obiectum vt formaliter arduum; vndè diſtinguuntur ſpecificè ex obiecto.

50. Contra ſecundum caput differentię, dices ſecundo: Etiam deſiderium, iuxta D. Thom. reſpicit bonum, vt futurum: Sed vt futurum importat aliquam certitudinem de illo conſequendo: Ergò reſpicit bonum cum aliqua certitudine, ſaltèm practica, de illo conſequendo: Ergò in hoc non diſtinguitur ſpes ab illo. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Reſpicit bonum, vt futurum, ſecundum poſitivum futuritionis practicę, nego: Secundum negativum futuritionis, concedo maiorem. Et diſtinguo minorem in eodem ſenſu, negoque conſequentiam: Quia futurum duo importat, vnum negativum, aliud poſitivum; importat negativè carentiam præſentię, & poſſeſsionis, & in hoc ſenſu futurum dicitur bonum, ex eo, quod non ſit præſens, aut poſſeſſum: Importat verò poſitivè determinationem præſentem ad poſſeſsionem poſteà, & hac parte dicitur futurum, quod cum quadam certitudine, & determinatione conſideratur, vt poſteà habendum. Igitur, iuxta D. Thom. deſiderium eſt de bono futuro, primo ex capite; vndè ſatis eſt ad deſiderium, quod bonum deſideratum non ſit præſens, nec poſſeſſum, licèt nulla certitudo de illo conſequendo habeatur: At verò ſpes debet eſſe de bono futuro vtroque ex capite, id eſt, non poſſeſſo, & aliundè, vt determinatè, & cum aliqua certitudine conſequendo; nam ſpes ad diſtinctionem deſiderij, cauſat ſolatium, & gaudium, licèt imperfectum, de bono ſperato, quod non cauſat purum deſiderium; hoc autem ſolatium, & gaudium fundatur in illa certitudine, & determinata futuritione poſitiva de bono conſequendo. Nec refert, quod hanc differentiam non expreſſerit D. Thom. quia nec illam excluſit locis citatis.

51. Obijcies ſecundò: Sub obiecto formali ſpei continentur omnes illi actus deſiderij, gaudij, triſtitiæ, amoris ſtricti, &c. Ergò omnes illi poſſunt elici ab habitu, & virtute ſpei. Probatur antecedens: Obiectum formale ſpei eſt finis vt bonus appetenti: Sed deſiderium reſpicit bonum appetenti, & ſimiliter gaudium, & amor: Ergò. Explicatur: Inter gaudium, deſiderium, & ſpem, ſola eſt differentia, quod bonum reſpicitur in diverſo ſtatu; nam bonum, prout abſens, movet deſiderium; prout arduum, movet ſpem; prout poſſeſſum, movet ad gaudium; bonum tamen movens eſt idem: Ergò ad omnes iſtos actus ſatis eſt vnus habitus, qui, quando bonum eſt abſens, tendat ad illud per deſiderium, vel ſpem, quando præſens per gaudium. Confirmatur primò: Nam ad actus ſubordinatos, in ordine ad idem obiectum, ſatis eſt vna virtus, vel habitus: Sed actus amoris ſtricti, deſiderij, ſpei, & gaudij, ſubordinantur reſpectu boni divini; nam ex eo, quod quis amat bonum, illud deſiderat, ad deſiderium ſequitur ſpes, ad ſpem gaudium: Ergò ad illos actus ſufficit vna virtus. Confirmatur ſecundò: Eadem charitas, quę in via inclinat ad Deum non viſum, in Patria inclinat ad Deum viſum, & poſſeſſum: Ergò ſimiliter eadem ſpes, quæ in via facit ſperare Deum non poſſeſſum, poterit in Patria gaudere de Deo poſſeſſo.

52. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, nego maiorem: Quia obiectum formale ſpei non eſt bonum appetenti in illa abſtractione, & generalitate, ſed bonum appetenti, vt arduum, poſsibile, futurum reduplicativè; ſub hac autem non continetur bonum, vt poſſeſſum, qualiter eſt obiectum gaudij, nec bonum, vt abſens, præciſivè à futuritione, & arduitate, qualiter eſt ob-

lectum deſiderij, vel amoris ſtricti. Ad explicationem, diſtinguo antecedens: Sola eſt differentia, quod bonum reſpicitur in diverſo ſtatu, qui diverſus ſtatus reſpicitur obiectivè, & formaliter, concedo: Solum per accidens, aut materialiter, nego antecedens, & conſequentiam; quia licèt ſit idem bonum, quod reſpicitur à deſiderio, ſpe, & gaudio, licèt in diverſo ſtatu, diverſitas illa ſtatus reſpicitur formaliter, & obiectivè per ſe ab iſtis actibus, & ex illa diverſimodè ſpecificatur: Quando autem diverſitas ſtatus eſt obiectiva, & formalis ſufficiens ad diverſam ſpecificationem, non ſequitur, quod illud obiectum, ſeù bonum in illis diverſis ſtatibus debeat reſpici ab eodem habitu, vel virtute, ſed potius oppoſitum; nam idem verum eſt, quod vt non viſum reſpicit fides, vt viſum autem lumen gloriæ, quin proptereà lumen gloriæ ſit idem habitus, vel virtus cum fide.

13. Ad primam confirmationem, diſtinguo maiorem: Ad actus ſubordinatos in ordine ad idem obiectum formale, & motivum ſufficit vnus habitus, concedo: In ordine ad idem obiectum, purè materialiter idem, nego maiorem, & minorem, in eodem ſenſu; quia licèt detur inter illos actus ordo aſsignatus in argumento reſpectu boni divini, tamen bonum divinum non eſt idem motivè, & formaliter reſpectu illorum actuum; quia ſolum, vt bonum, movet amorem ſtrictum, vt abſens deſiderium, vt arduum, & futurum, ſpem, vt præſens, gaudium; vndè non eſt vnicum, ſed multiplex obiectum motivum, & ideò ad illos actus non ſufficit vna virtus, quę debet tendere ſub vnico obiecto formali, & motivo. Ad ſecundam confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam; quia charitas ex ſe ſolum reſpicit Deum ſub ratione boni infiniti in ſe, & propter ſe, vndè quod ſit abſens, vel præſens, viſum, vel non viſum, per accidens eſt reſpectu illius; ideoque vno, eodemque habitu charitatis diligimus Deum, non viſum, & Deum viſum, aut poſſeſſum. Attamen ſpes per ſe reſpicit bonum, vt arduum, & futurum; & ideò deficiente arduitate, & futuritione in obiecto, deficit obiectum formale motivum illius, & non poteſt tunc ſpes tendere in illud bonum.

14. Obijcies tertiò: Non eſt alia virtus, à qua eliciatur deſiderium efficax ſalutis, niſi ſpes: Ergò ab illa elicitur. Probatur antecedens: Quia illud deſiderium eſt actus theologicus: Ergò elici debet ab aliqua virtute theologica: Sed non à fide, nec à charitate, quia datur in non habentibus charitatem: Ergò non eſt alia virtus, à qua elicіatur, niſi ſpes. Confirmatur: Gaudium de Deo, vt bono nobis, debet elici ab aliqua virtute theologica, cum ſit actus theologicus: Sed non à fide, vt per ſe patet, nec à charitate, quę ſolum reſpicit Deum, vt bonum in ſe, & propter ſe: Ergò ab ſpe.

15. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Non eſt alia virtus conſumata, & perfecta, à qua eliciatur tale deſiderium, concedo; non eſt alia virtus inchoata, & initiativè talis, nego antecedens. Ad cuius probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, quod deſiderium efficax ſalutis ęternę eſt actus theologicus inchoativè, non perfectè, & ideò ſatis eſt ad illud eliciendum habitus, qui inchoativè ſit virtus theologica; talis autem eſt habitus piæ affectionis, qui datur ad concupiſcenda bona repromiſſa, vt vidimus *Tractat. de Fide, Diſput. 5. quæſt. 11. à num. 7.* & ab hoc habitu elici poteſt deſiderium, ſivè efficax, ſivè inefficax ſalutis æternę, quo inchoatur fides, & ſpes in anima.

16. Sed rogabis: An idem habitus piæ affectionis ad piam affectionem inchoantem fidem ſufficiat, & ad piam affectionem, ſeù deſiderium ſalutis inchoans ſpem? Reſpondeo vnicum ſufficere: Quia per vtrumque affectum concupiſcitur Deus, vt bonum nobis promiſſum abſque diverſitate formali ex parte obiecti concupiti, aut deſiderati: Ergò ad vtrumque ſufficit idem habitus piæ affectionis, qui ſit inchoativus ſpei, & fidei ordine quodam.

17. Sed dices: Quilibet habitus deſtruitur per actus contrarios actibus à ſe elicitis: Sed habitus piæ affectionis, non deſtruitur per deſiderium contrarium deſiderio beatitudinis, v. g. per deſiderium damnationis, aut carentiæ beatitudinis: Ergò deſiderium beatitudinis, aut ſalutis non eſt actus elicitus ab habitu ſpei. Probatur minor: Quia deſtructo habitu piæ affectionis, deſtruitur fides, & ſpes, quæ à tali habitu pendent: Sed nequit dici, quod per deſiderium damnationis deſtruatur fides: Ergò nec habitus piæ affectionis. Reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Ad probationem, diſtinguo maiorem: Deſtructo habitu pię affectionis, deſtruitur habitus fidei, & ſpei indirectè, & cauſaliter, concedo: Directè, & formaliter, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo; quia nullum eſt inconveniens, ſi dicatur, quod ex deſiderio damnationis, ſeù nolitione ſalutis ęternæ, quę expellat contrariè piam affectionem ad bona repromiſſa, ipſo facto deſtruatur in

ſub-

Digitized by Google

ſubiecto habitus fidei cauſaliter, & indirectè, quatenus excluditur habitualis affectio ad bona repromiſſa, à qua dependet fides habitualis, licèt non excludatur directè, & formaliter; quia hoc pacto, ſolum excluditur per infidelitatem directè contrariam fidei.

18. Ad confirmationem reſpondeo, quod vel procedit de gaudio, quod poteſt haberi in via, vel in Patria. Si de gaudio in via, dico tale gaudium non eſſe perfectum, ſed imperfectum, & ideò elici poſſe ab eodem habitu piæ affectionis; quia ſicut ipſius eſt concupiſcere bona repromiſſa, ſeù ſalutem æternam, vt bonam ſibi, ita ad illum pertinet gaudere imperfectè de illa, quatenus vt futura cum aliquali ſecuritate conſideratur.

19. Sed dices: D. Thom. 3. *Sent. diſtinct.* 26. *quæſt.* 1. *artic.* 1. *ad* 3. ſic ait: *Et ideò ſpes delectationem facit, & hæc delectatio non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili; quælibet enim potentia appetit ſibi conveniens, & in eo delectatur*: Ergò iuxta D. Thom. delectatio eſt elicita ab ipſa ſpe, & in ipſa parte iraſcibili reſidens. Reſpondent aliqui ex noſtris Div. Thom. in eo loco ſenſiſſe gaudium elici ab habitu ſpei, ſed id retractaſſe in ſumma loco ſuprà à nobis adducto ex 1. 2. Sed contra eſt: Quia loco citato in 1. 2. ſolum negat Div. Thom. gaudium eſſe in iraſcibili, non verò id negat de delectatione, prout à gaudio diſtincta, vt legenti conſtabit: Sed *in* 3. *Sentent. diſtinct.* 26. loco citato, non affirmat gaudium elici ab ſpe, aut eſſe in parte iraſcibili, ſed ſolum id affirmat de delectatione, vt à gaudio diſtincta: Ergò nulla eſt contradictio, & conſequenter opus non eſt dicere, quod Angelicus D. retractavit ſententiam.

20. Secundò alij reſpondent, quod, cum in 3. *Sentent.* aſſerit, *ſpem delectationem facere, quæ eſt in iraſcibili*, loqui de delectatione innata, non verò elicita, & loquendo de delectatione innata, verum eſſe, quod in omni potentia reperitur, & conſequenter etiam in iraſcibili, & hoc ſenſu poſſe fieri ab ſpe intra ſphæram iraſcibilis, non verò loquendo de delectatione elicita. In cuius confirmationem afferunt verba Div. Thom. in 3. *Sentent. diſtinct.* 25. *artic.* 2. *ad* 3. ſic aientis: *Quamvis delectatio, & dolor ſint aliquomodo in omnibus potentijs animæ; tamen gaudium, & triſtitia ſunt tantum in concupiſcibili, vel in voluntate.* Veruntamen ex his ijſdem verbis melius cenſeo explicari D. Thom. & facilius, dicendo, quod Div. Thom. contra diſtinguit gaudium à delectatione, & inquit, quod gaudium non poteſt eſſe in iraſcibili, ſed ſolum in concupiſcibili, ac proindè elici non poſſe à virtute ſpei, quæ pertinet ad partem iraſcibilem, delectatio verò aliquomodo poteſt eſſe in ipſa parte iraſcibili, imò comitari poteſt actum cuiuslibet potentiæ, quando elicitur ab habitu; quia habitus, vt inquit Philoſoph. facit faciliter, & delectabiliter operari, quo ſenſu, delectatio non eſt paſsio, nec actus ſpecialis, ſed modus quidam generalis agendi cum ſuavitate, & delectatione; & hoc pacto eſt in qualibet potentia, & in iraſcibili, & in ipſa ſpe, quando quis ex virtute promptè, faciliter, & delectabiliter ſperat: Vndè non ſequitur, quod gaudium, aut delectatio ſpecialiter ſumpta, prout convenit cum gaudio, vel prout eſt actus ſpecialis, elici poſsit ab ipſa ſpe, licèt ab ea cauſetur, dicente D. Thom. *Spes præcedit gaudium, vndè & cauſat illud, iuxta illud Apoſt. ſpe gaudentes.* An autem delectatio illa comitans omnem actum faciliter, & delectabiliter elicitum, vocanda ſit in actibus voluntatis delectatio innata, an elicita? Quæſtio erit de nomine, parum habens de re, & non neceſſaria.

21. Loquendo verò de gaudio perfecto, quale eſt gaudium in Patria de Deo poſſeſſo, dico illud in Patria elici à charitate, quæ nunquam excidit, & cuius actus ſecundarius poteſt eſſe gaudium de bono divino poſſeſſo. Sed dices: Charitas ſolum eſt amor benevolentiæ: Sed gaudium de Deo, vt bono mihi, ſeù vt bono proprio, eſt actus concupiſcentiæ: Ergò non poteſt elici à charitate. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Charitas ſolum eſt amor benevolentiæ primariò, concedo: Secundariò, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam; quia charitas, licèt primariò ſolum amet Deum, vt bonum in ſe, & propter ſe, benè tamen poteſt ſecundariò velle Deum, vt bonum proximo, vel ſibi, & ſic, ſicut ex charitate poteſt quis gaudere de bono proximi, ita ex charitate poteſt quis gaudere de bono ſibi bono, vt patet ex ſuprà dictis, *quæſt.* 3. *num.* 27. & amplius conſtabit Tract. ſequenti.

QUÆSTIO X.

Vtrum actus ſpei liceat iuſtis, & congruat perfectis.

1\. FUIT error Hæreticorum, quod operari ſpę mercedis ęternę, & propter illam, eſt illicitum, & peccatum. Poſtquam autem Eccleſia hunc damnavit errorem, non defecere ſpirituales aliqui Magiſtri, qui licèt talem modum operandi, & motivum retributionis æternæ non dicerent illicitum, aſſeruerunt tamen, perfectos in ſpirituali via pervenire ad ſtatum quendam vnionis cum Deo, in quo nullatenus iam opus eis eſſet moveri ad operandum ſpe præmij, aut mercedis ęternæ, imò id eis eſſe incongruum, vel impoſsibile; quia debent eſſe omnino alieni à motivo proprij intereſſe. Idem dicunt de his animabus in ſupremis deſolationibus, & vltimis probationibus, quod ſcilicèt, ita eis adimitur ſalutis futuræ practica cognitio, quod ex involuntaria impreſsione invincibiliter exiſtimant, ſe iuſtè à Deo reprobatas in æternum. Et in hoc ſtatu, dicunt congruere animabus ſic probatis, acquieſcere abſolutè ſuę iuſtæ reprobationi, & damnationi, ac ſe ipſas abſoluto ſacrificio tradere divinę voluntati, vt ab ea abſolutè in æternum, ac iuſtè damnandas; nec pro eo tunc illius impreſsionis involuntariæ, aliud poſſe exercitium internum conſequi, & hoc eſſe congruentiſsimum ad perfectam ſpiritus purgationem. Veruntamen.

2\. Dico primò: *Licèt operari ſpe, & intuitu mercedis ęternę non ſit æquè perfectum, ac operari ex puro motivo divinæ bonitatis ad eì complacendum, tamen licitum, honeſtum, & virtuoſum eſt, non autem illicitum, nec peccatum.* Probatur primò: Quia modus operandi, ad quem Deus nos excitat in Sacris Scripturis, non eſt illicitus, ſed honeſtus, & virtuoſus; Deus enim exortare nequit ad illicitum modum operandi, ſed ſolum ad licitum, honeſtum, & virtuoſum: Sed Deus in Sacris Scripturis ſæpè nos excitat ad operandum intuitu mercedis ęternę: Ergò talis modus operandi licitus eſt, honeſtus, & virtuoſus, & minimè peccatum. Probatur minor; nam *Deuteron.* 12. dicitur: *Obſerva, & audi omnia, quæ ego præcipio tibi, vt benè ſit tibi, & filijs tuis poſt te in ſempiternum.* Item *Matth.* 4. exortat nos ad pœnitentiam, dicens. *Pœnitentiam agite, appropinquabit enim Regnum Cælorum.* Et *Apocalypſ. cap. vlt.* eodem motivo nos excitat dicens: *Ecce venio citò, & merces mea mecum eſt, reddere vnicuique, iuxta opera ſua.* Et *ad Coloſſenſ.* 3. Apoſt. excitat ad Dei obſequium dicens: *Quæcumque facitis, ex animo operamini, ſicut Domino, & non hominibus, ſcientes, quia à Domino accipietis retributionem hereditatis.* Et alibi ſæpiſsimè ex eodem motivo mercedis, & retributionis ęternę excitat nos Sacer Textus ad rectè operandum: Ergò ſic operari licitum eſt, & honeſtum. Confirmatur: Quia modus operandi, quem Sacra Scriptura attribuit viris Sanctiſsimis, vt Moyſi, & Davidi, non eſt illicitus, ſed honeſtus, & virtuoſus: Sed talis eſt modus operandi intuitu, & ſpe mercedis æternæ; nam *Pſalm.* 115. inquit David: *Inclinavi cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas in ęternum, propter retributionem.* Et *ad Hebræ.* 11. inquit Apoſt. quod Moyſes negavit ſe eſſe filium filiæ Pharaonis, eligens affligi cum Populo Dei: *Aſpiciebat enim in remunerationem:* Ergò.

3\. Secundò probatur ex *Trident. Seſſ. 6. Can.* 31. vbi ſic Hæreticorum dogma proſcribit: *Si quis dixerit, iuſtificatum peccare, dum intuitu mercedis æternæ operatur, Anathema ſit.* Et *ibid. cap.* 11. definit, *Orthodoxæ religionis doctrinæ adverſari, eos, qui ſtatuunt in omnibus operibus iuſtos peccare, ſi in illis ſuam ipſorum ſocordiam excitando, & ſeſe ad currendum in ſtadio cohortando, cum hoc, vt inprimis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam: Cum ſcriptum ſit, inclinavi cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas in ęternum propter retributionem: Et de Moſe dicat Apoſt. quod reſpiciebat in remunerationem.* Quod etiam intulit Trid. ex illis Apoſt. verbis 1. *ad Corinth. cap.* 9. *Neſcitis, quod hi, qui in ſtadio currunt, omnes quidem currunt, ſed vnus accipit bravium? Sic currite, vt comprehendatis.* Et ibid. *Ego igitur ſic curro, non quaſi aerē verberans, ſed caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne cum alijs prædicaverim, ipſe reprobus efficiar.* Et ex illo Petri, *Epiſt.* 2. *cap.* 1. *Satagite, vt per bona opera, certam veſtram vocationem, & electionem faciatis.* Ex quibus apertè ſequitur, licitum, & ſanctum eſſe bonis operibus in ſtadio currere, animo, & intentione comprehendendi bravium, quod aliud non eſt, quam æterna merces, & præmium. Item, quod licitum, & ſanctum eſt, caſtigare corpus, & in ſervitutem illud redigere, timore incorrendi pœnam æternam, ſeù reprobationem, & ſpe, & intentione illam vitandi. Et demum, per bona opera procurare, & conari ad certam noſtram electionem faciendam, hoc eſt, ad conſequendum finem noſtrę vocationis, qui eſt æterna merces. Ergò.

4\. Sed

4. Sed obijcies: Qui operatur ex intuitu, aut ſpe mercedis æternæ, operatur ex amore concupiſcentię propriæ: Sed amor proprię concupiſcentiæ, turpis, & illicitus eſt: Ergò & modus operandi ex tali motivo mercedis æternæ. Maior patet: Nam ſpes, ad diſtinctionem charitatis, eſt amor concupiſcentię, quo quis amat bonum ſibi. Minor verò probatur, primo: Quia in Scriptura Sacra amor concupiſcentię reprobatur, vt malus, vt patet innumeris illius locis. Secundò; Quia amor concupiſcentiæ reſpicit ipſum amantem pro vltimo fine: Sed amor, quo amans reſpicit ſe ipſum pro vltimo fine, eſt amor turpis, & illicitus, quia turpe, & illicitum eſt ponere in creatura vltimum finem: Ergò amor propriæ concupiſcentię turpis, & illicitus eſt. Confirmatur primò: Quia ille, qui operatur intuitu mercedis æternę, & ſpe illam conſequendi, amat, & quærit Deum, vt bonum ſibi, & quia ſibi bonus: Sed hoc eſt illicitum: Ergò & illud. Probo minorem; Nam amare Deum, quia ſibi bonus, eſt illum amare ex amore ſui ipſius; Sed illicitum eſt, quod quis amet Deum ex amore ſui: Ergò, Probo minorem: Quia amans Deum ex amore ſui, amat Deum propter ſe primò dilectum, & gratia ſui ipſius, vt primo amati, & conſequenter reſpicit ſe ipſum, vt vltimum finem, Deum autem ordinat ad ſe, tanquam ad vltimum finem: Sed hoc eſt turpiſsimum; Ergò.

5. Confirmatur ſecundò: Qui amat Deum, vt bonum ſibi, ex vi huius actus præcisè amat Deum, quia ſibi bonuus: Sed amare Deum præcisè, quia ſibi bonus, eſt quid illicitum: Ergò. Probatur minor: Nam amare Deum, præcisè quia ſibi bonus, eſt illum amare tali modo tendendi, quod illum non amaret, niſi ſibi bonus eſſet, ſicut qui præcisè amat ipſum, quia Deus eſt, taliter illũ amat, quod illum nõ amaret, ſi Deus non eſſet; & ſic de alijs: Sed amare Deum taliter, quia ſibi bonus, quod illum quis non amaret, ſi ſibi bonus non eſſet, eſt turpis modus amandi; quia eſt plus amare ſe, quam Deum: Ergò, Vrgetur: Quia conſtat ex revelatis, quod Chriſtus venit in mundum, vt nos redimeret à peccatis, inferunt Thomiſtę, quod Chriſtus taliter venit, quod ſi non eſſet peccatum redimendum, non veniret: Ergò qui operatur, & ſervat mandata ex motivo conſequendi à Deo mercedem æternam, taliter operatur, & ſervat mandata, quod ſi non eſſet merces æterna, non operaretur, nec mandata ſervaret: Sed hic modus operandi, & ſervandi mandata turpis eſt, & illicitus: Ergò.

6. Reſpondeo ad argumentum, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: Amor concupiſcentię propriæ erga obiectum honeſtum, qui ſit vltimus finis, vel cum ordine ad vltimum finem, nego minorem: Quando eſt erga obiectum deordinatum ab vltimo fine, concedo minorem. Ad primam illius probationem, dico, quod licèt ſæpiſsimè in Sacro Textu nomen *concupiſcentia* accipiatur in malam partem, nõn tamen ſemper; nam ſæpè etiam nominat amorem honeſtum, vt *Sap. 6.* vbi de Sapientia ipſa dicitur: *Initium illius veriſsima eſt diſciplinæ concupiſcentia*: Et item: *Concupiſcentia itaque Sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Et *Eccleſ. 3.* dicitur: *Auris bona audiet cum omni concupiſcentia Sapientiam.* Imò *Apoſt. ad Coloſenſ. 3.* docet nos mortificare membra, *fornicationem, libidinem, & concupiſcentiam malam*, vbi non diceret: *Concupiſcentiam malam*, ſi non eſſet concupiſcentia bona: Non ergò amor concupiſcentiæ, ex ipſis terminis concupiſcentiæ propriæ, malus eſt, ſed ſi ſit de bono honeſto, & cum ordine ad vltimum finem, vel de ipſo vltimo fine, vt tali, erit honeſtus, & laudabilis. Vndè David *Pſalm.* 83. aiebat: *Concupiſcit, & deficit anima mea in atria Domini*, Et *Sapient. 6. Concupiſcite ergò ſermones.* Et item: *Sapientia præoccupat, qui ſe concupiſcunt*; Sic ergò amare Deum, gloriam, & beatitudinem æternam, amore concupiſcentiæ, laudabile, & honeſtum eſt, & ad virtutem theologicam ſpectans.

7. Ad ſecundam probationem, vel nego abſolutè, vel diſtinguo maiorem: Reſpicit ſe ipſum pro vltimo fine *cui*, concedo. Pro vltimo fine *cuius gratia*, & ſimpliciter tali, nego maiorem. Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia ille, qui amat Deum amore concupiſcentiæ, licèt amet Deum, quia bonus ſibi, ſeù quia eſt ſua beatitudo, & fœlicitas, ad quam tendit, non ideò hoc amore amat ſe ipſum, vt vltimum finem, ſed potius amat Deum, vt ſuum vltimum finem, vt in ipſo quieſcat, & aſſequatur ſuam vltimam fœlicitatem, quæ alibi non invenitur, niſi in vltimo fine, ſe autem ſolum amat, vt finem *cui*, quia videlicet illo amore concupiſcentiæ non amat Deum, vt bonum in ſe, & propter ſe præciſivè ab eo, quod ſit ſui beatitudo, aut fœlicitas, ſed vt ſua fœlicitas eſt, & beatitudo, & bonus ſibi: In hoc autem modo amandi Deum nulla eſt turpitudo, nec inordinatio, ſed honeſtas, & virtus.

8. Ad primam confirmationem, nego minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem: Quia amare Deum ex amore ſui ip-

ipſius ſignificat duos amores, vnum ſui, & alium Dei, & quod amor Dei moveatur ex amore ſui; quod quidem fatemur illicitum eſſe, ſed hoc non requiritur vt quis amet Deum amore concupiſcentiæ, vt ſibi bonum; quia licèt talis amor concupiſcentiæ de Deo, vt ſibi bono, debeat ſupponere amorem naturalem benevolentiæ erga ſe, non tamen debet moveri ex illo, ſed vnicè ex Deo ipſo, vt bono ſibi.

9. Ad ſecundam confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Amare Deum præcisè quia ſibi bonus, eſt illum amare tali modo tendendi, quod illum non amaret abſolutè, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo; quia ex vi amoris concupiſcentiæ Dei præcisè quis amat Deum quia ſibi bonus, præcisè inquam, hoc eſt præſcindendo ex vi illius actus ab alio motivo, ſed non excludendo ex vi illius actus, quod amans habeat aliud motivum amoris benevolentiæ, nempè quia Deus eſt in ſe ſummum bonum: Vndè ex tali modo tendendi, & amandi ad ſummum ſequitur amantem taliter amare Deum, quod ex vi illius amoris non amaret Deum, niſi ſibi bonus eſſet, non tamen taliter, quod illum abſolutè non amaret per alium nempè amorem, niſi ſibi bonus eſſet; quia licèt amor concupiſcentiæ præſcindat ab amore benevolentię, & motivo ipſius, non tamen illud excludit: Et hic modus amandi, licèt ſit imperfectus comparativè ad modum amandi Deum per charitatem, & benevolentiam, non tamen eſt turpis, nec malus, ſed bonus, & honeſtus; quia bonum, & honeſtum eſt velle, & amare Deum, vt ſibi bonum, & quia ſua beatitudo, & fœlicitas eſt.

10. Ex quo ad tertiam confirmationem patet, diſtinguendo antecedens: Inferunt Thomiſtæ, quod Chriſtus taliter venit, quod non veniret in vi præſentis decreti, ſi non eſſet peccatum, concedo: Taliter, quod non veniret abſolutè, nego antecedens, & conſequentiam in eodem ſenſu; nam Thomiſtę ex motivo præſentis decreti, quod conſtat ex revelatis, nempè redemptio generis humani, inferunt quidem, quod ex vi præſentis decreti non veniret deficiente peccato, non autem inferunt, quod non veniret abſolutè ex vi alterius decreti, ſed hoc dicunt eſſe quid occultum, & ſolum divinando affirmabile, vel negabile; quia nemo, niſi divinando, poteſt affirmare, nec negare, Deum habere decretum veniendi ex alio motivo inconnexo cum peccato; ſiquidem hoc decretum, aut motivum, nec conſtat ex revelatis, nec ex revelatis conſtat illud poſitivè non dari. Sic ergò ex vi amoris concupiſcentiæ tantum quis amat Deum, quia ſibi bonus eſt; vndè ex vi illius amoris, non amaret Deum, niſi ſibi bonus eſſet, per hoc tamen non excluditur, quod abſolutè, & per alium amorem benevolentię illum amaret, quamvis ſibi bonus non eſſet, ſed ab hoc præſcinditur ex vi amoris concupiſcentiæ.

11. Vndè valdè eſt advertendum, quod vt inquit noſter S. Saleſius *in Practica Amoris Dei, lib. 2. cap. 17.* eſt magna differentia inter has duas propoſitiones: *Amo Deum propter bonum, quod ab eo expecto*: *Non amo Deum, niſi propter bonum, quod ab eo expecto*; nam in prima exprimitur amor concupiſcentiæ præſcindendo, ſed non excludendo amorem benevolentiæ: In ſecunda verò excluditur poſitivè amor benevolentię, & ideò affectus expreſſus in prima eſt amor concupiſcentiæ, honeſtus; affectus verò expreſſus in ſecunda eſſet inhoneſtus: Sicut differunt etiam iſte propoſitiones: *Amo Deum mihi*: *Amo Deum propter amorem mei*; nam in prima ſubiectum amans ſolum exprimitur vt ſubiectum, *cui* Deus amatur; & hoc licitum, & honeſtum eſt: In ſecunda verò exprimitur, vt finis præviè amatus, *cuius gratia*, ſeù cuius amore Deus amatur, & hoc eſt illicitum; quia eſt ordinare Deum ad ſe, tanquam ad finem. Igitur amor concupiſcentię, importatus, vel præſuppoſitus ad actum ſpei, talis eſt, quod per illum non trahimus Deum ad noſtram vtilitatem, ſed tendimus ad ipſum, tanquam ad noſtram vltimam fœlicitatem; comitatur quidem amor noſtri amorem ipſius Dei, ſed non præferendo, nec ęquando nos Deo ipſi, ſed ſubordinando nos metipſos ipſi, vt fini noſtro; vterque quidem amor ſimùl concurrit, ſed noſter ſubeſt, amor verò Dei præeſt, & elevat amorem noſtri ad vltimum finem noſtrum; & hoc pacto amamus Deum, vt finem, & perfectionem noſtram, ſed non nos, vt finem, aut perfectionem Dei: Amamus Deum, nõ vt aliquid ad nos pertinens, ſed vt ad quem nos pertinemus; non vt à nobis dependentem, ſed vt à quo nos dependemus; amamus Deum, non vt ipſe à nobis accipiat, ſed vt nos ex abundantia ſuæ bonitatis noſtræ indigentiæ ſuccurrat. Ita N. Saleſius, cui conſonat *M. Ioann. à S. Thom. in præſent. Diſput.* 10. *art.* 2. *num.* 4. dicens, quod quando Deus à nobis concupiſcitur, bonum concupitum non ordinatur ad eum, cui concupiſcitur, vt ad finem *cuius gratia*, ſed tanquam ad ſubiectum, & finem, *cui*: Sic autem non eſt perverſus ordo,

quod

Digitized by Google

quod Deum amemus nobis, nam Deus ipſe *ſic dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum illi daret*, & tamen mundus non fuit finis vltimus ipſius Dei, ſed ſubiectum, & finis *cui*.

12. Sed dices: Qui amat ſervos, equos, aut aurum, vt bona ſibi, ea amat in ordine ad ſe, tanquam ad finem *cuius gratia*: Sed hoc non alia ratione, niſi quia præcisè ea amat vt bona ſibi: Ergò qui præcisè amat Deum, vt bonum ſibi, illum amat in ordine ad ſe, vt ad finem *cuius gratia*. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: Quia non eo præcisè titulo ordinamus illa bona ad nos, vt ad finem *cuius gratia*, ſed quia amamus illa, vt bona vtilia nobis; Deum autem non amamus, vt bonum vtile nobis; hoc enim eſſet Deum ipſum amare vt medium, & non vt finem; ſed vt bonum honeſtum nobis commodum, tanquam noſtra vltima fœlicitas, & beatitudo. Ad cuius intelligentiam facit quam maximè doctrina N. Saleſij *loc. citat.* Eſt, inquit, quoddam genus bonorum præcisè vtilium, quibus tantum vtimur ad noſtrum ſervitium, & obſequium, vt ſervi, famuli, equi, veſtes, &c. & amor horum eſt amor puræ vtilitatis noſtræ; quia non ea amamus, niſi quia nobis deſerviunt, & vtilia ſunt. Aliud genus bonorum, quibus mutuo, & ad invicem fruimur, vt ſunt amici; quia quamvis in quantum quis amicum amat, vt ſibi delectabilem, & placentem, amor iſte ſit amor concupiſcentiæ, & intereſſatus, vt ſic dicam, ſed hæc convenientia, & intereſſe eſt bonum, non purè vtile, ſed honeſtum, qua propter ipſe amicus eſt amanti commodus, & delectabilis, ſicut ipſe amico cum mutua communicatione, & æquali. Tertium genus eſt bonorum, quibus vtimur ad noſtrum commodum cum reverentia, participatione, & ſubiectione, & tale eſt regimen Patrum, Paſtorum, & Principum, eorum præſentia, & favor; nam horum amor, verè eſt amor intereſſatus, in quantum eos amamus, vt Principes, Paſtores, & Patres noſtros, quia tales ſunt ad noſtram protectionem, convenientiam, & commodũ: Veruntamen hic amor, eſt amor ſubiectionis, reverentiæ, & honoris; amamus enim Patres noſtros, exempli gratia, non quia ipſi ſunt noſtri, ſed quia nos ſumus ipſorum: Hoc igitur pacto Deum amamus amore concupiſcentiæ, ſeù ſpei, non vt ipſe ſit bonum noſtrum, noſtræ vtilitati ſubordinatum, ſed quia eſt bonum noſtrum noſtri perfectivum, non vt ipſe ſit noſtri, ſed vt ſimus ſit, non quaſi ipſe ipſius propter nos, ſed quia nos ſumus propter ipſũ.

Demum dices: D. Thom. 1. 2. *quæſt. 66. artic. 6. ad 2.* inquit: *Spes præſupponit amorem eius, quod quis adipiſci ſperat, qui eſt amor concupiſcentiæ, quo quidem amore magis ſe amat, qui concupiſcit bonum, quam aliquid aliud*: Sed amare ſe ipſum magis quam Deum, eſt illicitum: Ergò & amare Deum amore concupiſcentiæ. Reſpondeo, dictum D. Thom. verum tenere in bonis, quæ quis amat vt media vtilia ſibi: In bono autem quod quis ſibi concupiſcit vt finem vltimum in quo quieſcat, explicandus eſt hac diſtinctione: Magis ſe amat, qui concupiſcit bonum, quam aliquid aliud vt finem *cui*, concedo: Magis vt finem *cuius gratia*, nego; nam hoc ſufficit ad diſtinguendum amorem concupiſcentiæ ab amore amicitiæ, quod ibi intendebat D. Thom. ſiquidem per amorem amicitiæ magis amat quis alterum quam ſe vt finem *cui*, ſiquidem vult bona ſua amico; ad diſtinctionem amoris concupiſcentiæ, quo quis magis, vel vnicè amat ſe vt finem *cui*, quam alterum, licèt amet alterum nempè Deum magis ſimpliciter, id eſt, vt finem *cuius gratia*. Nec aliter intelligi poteſt D. Thom. cum loquatur de amore in quo fundatur ſpes, qui eſt planè amor honeſtus. De quo videatur Caietanus *in 2.2. quæſt. 17. artic. 5.* contra Durandum, vbi præſentem difficultatem affatim explicat, & reſpondet argumentis Durandi.

13. Ex quo iam colliges, quam meritò Pius V. ſua Bulla expedita *Kalend. Octob. Anno 1567.* contra 76. propoſitiones, quæ Michaeli Baio tribuebantur, damnavit iſtam, ordine 35. *Omne, quod agit peccator, vel ſervus peccati, peccatum eſt.* Et iſtam, ordine 37. *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitioſa eſt cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, quæ, per Spiritum Sanctum in corda diffuſa, Deus amatur.* Et iſtam, ordine 40. *In omnibus ſuis actibus peccator ſervit dominanti cupiditati.* Nam ſanè, ſi omne quod agit peccator peccatum eſt: Ergò quando ſperat beatitudinem, & mercedem æternam, & intuitu illius operatur, ſic operari peccatum erit. Item, ſi omnis amor creaturæ rationalis, aut eſt vitioſa cupiditas, aut charitas: Ergò amor concupiſcentiæ erga Deum, vt nobis bonum, qui non eſt charitas, erit vitioſa cupiditas, & ſimiliter ſpes, quæ talem amorem, vel importat, vel ſupponit. Item, ſi in omnibus ſuis actibus, peccator ſervit dominanti cupiditati: Ergò etiam in actu ſpei, & in actibus, quibus intuitu beatitudinis aſſequendæ operatur: Hoc autem eſſe hæreticum, iam conſtat ſatis.

14. Sed

14. Sed pro dictis propoſitionibus oppones aliqua D. Auguſt. loca, & teſtimonia; nam *ſuper Pſalm.* 9. ait: *Pes animæ amor eſt, qui ſi pravus, eſt dicitur cupiditas, vel libido; ſi rectus, dicitur charitas*: Ergò non datur amor rectus medius inter vitioſam cupiditatem, & charitatem. Secundò: Nam in *Enchiridion. cap.* 117. ſic ait: *Regnat enim carnalis cupiditas, vbi non eſt charitas*: Ergò non eſt amor medius inter carnalem cupiditatem, & charitatem. Tertiò: Nam *D. Fulgent. lib. de Incarn. & Grat. Chriſti, cap.* 19. ſic ait: *Quandiù quis eſt peccati ſervus, non niſi ad ſerviendum peccato reperitur idoneus*: Ergò quandiù homo eſt peccator, nullum actum elicit, niſi ſervientem peccato, & conſequenter peccaminoſum: Ergò amor concupiſcentiæ in ipſo peccatum eſt.

15. Veruntamen pro intelligentia D. Auguſtini, & aliorum PP. valdè notandum eſt, ipſum agentem contra Pelagium, ſæpiſsimè vſurpare *charitatis* nomen, non strictè pro amore benevolentiæ, quo Deus purè propter ſe, & gratis amatur, ſed generaliter pro amore Dei, aut pro bona voluntate, quam non niſi Deus nobis donat; contraponit enim charitatem amori ſæculi, vel mundi, quem Ioannes prohibet, *Epiſt.* 1. *cap.* 1. dicens: *Nolite diligere mundum, neque ea, quę in mundo ſunt.* Vide in Pſalm. 3. inquit: *Amor Dei, amor proximi charitas dicitur; amor mundi, amor ſæculi cupiditas.* Item *lib.* 9. *de Trinit. cap.* 8. *Amor mundi cupiditas: Amor Dei charitas.* Et *lib.* 11. *de Geneſ. ad litteram, cap.* 15. inquit: *Hi duo amores, quorum alter ſanctus eſt, alter immundus: Alter ſocialis, alter privatus: Alter tranquillus, alter turbulentus: Alter pacificus, alter ſeditioſus: Alter amicabilis, alter invidus: Alter ſubditus, alter æmulus Deo, diſtinxerunt conditas in genere humano civitates duas, alteram iuſtorum, alteram iniquorum.* En vbi D. Auguſt. amorem bonum, ſeù charitatem contraponit amori ſæculi, & mundi, amori privato proprio, ęmulo Dei, accipiens profectò charitatem pro amore Dei ſubdito Deo, ſeù pro bona voluntate. Vndè *lib.* 50. *Homiliar. Homil.* 8. inquit: *Bona enim voluntas, ipſa eſt charitas.* Quod etiam repetit de gratia Chriſti, *cap.* 21. *de Grat. & Liber. Arb. cap.* 17. Et contra duas Epiſt. Pelagianor. *lib.* 2. *cap.* 9. Et *de Civit. Dei, lib.* 14. *cap.* 7. Ex quibus locis, magis infrà conſtabit, charitatem à D. Auguſt. ſæpè accipi largè, & generaliter pro amore Dei, ſivè pro bona voluntate. Et in hac generalitate accipiendo charitatem pro bona voluntate, vel Dei amore, rectè inquit Auguſt. quod regnat carnalis cupiditas, vbi non eſt charitas, hoc eſt, vbi nullus eſt Dei amor, nec bona voluntas. Et ſimiliter, quod pes animę, nempè amor, ſi eſt pravus, cupiditas eſt, ſi rectus, dicitur charitas, id eſt, bona voluntas, largè accipiendo charitatem. Verba autem Fulgentij ſanum ſenſum habent, ſi intelligantur in ſenſu formali, & reduplicativo, hoc eſt, quod peccati ſervus, reduplicativè vt talis, non niſi ad ſerviendum peccato reperitur idoneus; ſpecificativè autem intellecta, ſenſum hæreticum habent, nempè, quod peccator, dum eſt in peccato, nullum bonum opus poſt elicere; vndè iniquum eſſet Fulgentium in hoc, & non in illo ſenſu exponere, cum illum admittat. Nam ſicut Ioann. *Epiſt.* 1. *cap.* 3. ait: *Omnis, qui in eo manet, non peccat.* Et item: *Omnis, qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit*, quod ſi intelligatur in ſenſu reduplicativo, benè intelligitur, & ſanum ſenſum facit; quia nemo, vt reduplicativè natus ex Deo, & vt manens in ipſo peccat; malè autem intelligeretur, ſi loquendo ſpecificativè, & generaliter de peccato, intelligeretur, quod qui natus ex Deo eſt, & in ipſo manet, hoc eſt in gratia, non peccat; quia vt ipſe, *cap.* 5. ait: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus, & veritas in nobis non eſt.* Ita ſimiliter è contrario poſſunt, & debent intelligi verba Fulgentij.

16. Vndè facultas ipſa theologica Lovanienſis in ſui ſenſus expoſitione circa prędictos articulos damnatos à Pio V. tradita Apoſtolico Nuntio ſic ait: Nec verò ſentiendum eſt, omne id, quod agit peccator, aut peccati ſervus, peccatum eſſe; nec ſic peccatum, quamvis dominetur, ac regnet, vitę ſibi totius obnoxias habet actiones, vt inquinet, aut polluat vniverſas; nam fœda, licèt omnia ſint, quę à dominante cupiditate proficiſcuntur, atque imperantur, non tamen in omnibus actibus ſuis peccator dominanti ſervit cupiditati, ſed quædam naturalis amor, atque affectus, quem peccati, quamvis magna tyrannis, non prorſus obruit, ſibi vendicat; quędam in his, qui Chriſtiani ſunt, fides operatur; quę tametſi per charitatem operari dicatur, neque hæc in peccati ſervo in eſſe poſsit; tamē, & per affectus quoſdam bonos, quos etiam in peccatoribus Dei ſpiritus excitat, ſe ſe exerit, profertque in opus: Quemadmodum enim charitas in homine iuſto non ſic regnum obtinet, quin aliquos ſibi motus, atque actus carnis concupiſcentia ſuffuretur; propter quos ſi dixerimus, quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus, & veritas in nobis non eſt; ita etiam nec in peccati mancipijs ſic regnat cupi-

ditas,

ditas, vt omnes affectus animæ bonos, ſivè de natura, ſivè de gratia venientes, exterminet, neque ex his quidquam boni operis exiſtere patiatur, quemadmodum, vt iuſtus, non omnia iuſtè, nec fidelis omnia fideliter, ita neque peccator omnia vitiosè, neque infidelis omnia infideliter operatur.

17. Ex dictis etiam infertur, quam meritò etiam Innocent. XI. damnaverit in Michaeli Molinos 7. propoſitionem, qua aiebat: *Non debet anima cogitare, nec de præmio, nec de ſupplicio, nec de gloria, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.* Et ſimiliter 16. in qua inquiebat: *Amorem intereſſatum, non eſſe Deo gratum, nec meritorium*, & ideò prohibebat, *ſollicitare indulgentias in ſatisfactionem pœnæ debitæ pro peccatis; quia hoc procedit ex amore intereſſato, & ex velle fugere Crucem.* Meritò etiam Alexander VIII. damnavit inter alias hanc propoſitionem 10. *Intentio, quo quis deteſtatur malum, & proſequitur bonum, merè vt cœleſtem obtineat gloriam, non eſt recta, nec Deo placens.* Et iſtam ordine 13. *Quiſquis æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, charitate ſi caruerit, vitio non caret, quoties intuitu, licèt beatitudinis, operatur.* Omnes enim iſtæ propoſitiones coincidunt cum doctrina Calvini, & Lutheri damnata in Concil. Trident. vbi ſupr. Et contra eas militant fundamenta noſtræ concluſionis.

SECVNDA CONCLVSIO.

18. DICO ſecundo: *Operari intuitu mercedis æternæ, ſeù beatitudinis, non ſolum licèt, ſed congruit ſæpè viris perfectis, & in ſtatu perfectorum, ſeù vnionis cum Deo conſtitutis.* Probatur primò: Nam David, & Moyſes abſdubio erant in ſtatu perfectorum, cum tam miris donis, & favoribus eſſent à Deo cumulati: Et tamen dicebat David: *Inclinavi cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas in æternum propter retributionem*; & Moyſes *aſpiciebat in remunerationem*, vt ſuprà diximus ex Apoſt. Ergò congruit viris in ſtatu perfecto, & vnionis cum Deo conſtitutis operari propter retributionem, & intuitu mercedis æternæ. Confirmatur: Quia minus perfectum eſt ex ſe operari metu pœnæ æternæ, aut reprobationis, quam intuitu mercedis æternæ: Et tamen D. Paulus, qui abſdubio erat in ſtatu viri perfecti, & vnionis myſticæ cum Deo, operabatur metu, ſeù timore reprobationis æternæ, cum dicebat: *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne cum alijs prædicavero, ipſe reprobus efficiar:* Ergò. Confirmatur ſecundò ex Trident. *Seſſ. 6. cap. 11.* vbi, vt ſuprà vidimus, inquit, adverſari S. Scripturæ, illos, qui prohibent, ne iuſti poſſint ſuam ſocordiam ad currendum excitare, & ſe ſe cohortare, cum hoc, vt in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuendo æternam; quod quidem non ſolum debet intelligi de iuſtis imperfectis, ſeù myſticam cum Deo vnionem nondom aſſequutis, ſed etiam de perfectis; nam etiam perfecti, qui ad vnionem dictam cum Deo pervenerunt, indigent interdum ſuam ſocordiam excitare, & ſe ipſos hortare ad currendum in ſtadio, & abſdubio poſſunt ſe ipſos ſic exortare, ſibi proponendo æternam mercedem, licèt in primis, & ſuper omnia id ipſum faciendo, vt glorificetur Deus; vndè Concilium ponit exemplum in Davide, & Paulo: Ergò etiam viris perfectis interdum congruit talis modus operandi.

19. Secundò probatur: Nam amor Dei, vt eſt merces æterna, ſeù noſtra beatitudo, quem dicimus amorem concupiſcentiæ, minimè impedit amorem charitatis perfectum, & vnionem myſticam cum Deo, nec eam vllo modo minuit, aut ei per ſe obeſt: Ergò nulla eſt ratio, cur talis amor removeatur à viris, & animabus perfectis in tali ſtatu vnionis, & conſequenter nec modus operandi ex tali amore Dei, vt eſt merces æterna, & æterna noſtra beatitudo. Probatur antecedens: Quia talis amor concupiſcentiæ dupliciter poteſt conſiderari, nempè vt via, & diſpoſitio ad amorem charitatis perfectum, vel vt effectus, aut actus imperatus ab amore perfecto charitatis: Sed licèt primo modo ſumptos non compatiatur cum amore perfecto, & perfecta vnione myſtica cum Deo, ſicut ſtatus imperfectus non compatitur cum perfecto, nec via, & motus cum termino ſimùl, tamen ſecundo modo rectè compatitur; quia ex ipſo perfecto amore Dei propter ipſum, & ex amore ipſum glorificandi, poteſt quis ſe ipſum excitare proponendo ſibi præmium, & mercedem æternam, & illam deſiderando, & concupiſcendo, vt ſic vincere poſſit ipſe concupiſcentias alias, quæ retardare ſolent opera, quæ ad gloriam Dei maximè conducere poſſunt: Ergò. Explicatur: Nam anima, quantumvis perfecta, & in ſtatu vnionis cum Deo, pati poteſt tentationes, & rebellionem appetitus, & poteſt, imò debet ex ipſo amore perfecto Dei vnitivo conari ad vincendam tentationem, & rebellionem: Poteſt ergò, & debet vti motivis proportionatis ad talem tentationem vincendam, & rebellionem comprimendam: Sed merces æterna, vt ſibi propoſita allicitivè, &

amor illius eſt motivum proximum, & proportionatum ad eam vincendam, quin & pœna æterna comminatoriè propoſita, & timor illius: Ergò ex ipſo amore perfecto Dei, & glorificandi Deum poteſt, & debet ſibi proponere ęternam mercedem, & illam amare, & ſimiliter ęternam pœnam, & illam timere, vt his motivis reprimatur concupiſcentia mala, & vincatur tentatio, imò quanto magis perfectus ſit amor vnitivus Dei, & ipſum glorificandi, tantum magis movebit ad vſum amoris concupiſcentię erga beatitudinem æternam, & timoris æternæ pœnæ, pro tentationibus vincendis.

20. Pro cuius intelligentia valdè notandum eſt, quod ad reprimendam malam, & inordinatam concupiſcentiam, non eſt ita proportionatum, & proximum motivum Deus, vt eſt in ſe ſummum bonum, & amabile purè propter ſe, ac Deus, vt eſt merces, & beatitudo noſtra, amabilis amore concupiſcentiæ à nobis. Ratio eſt: Nam vis concupitiva animæ, vt talis, non movetur proximè à Deo, vt bono in ſe, & propter ſe, ſed à Deo, vt bono ſibi; vt ergò concupiſcibilis, vel vis concupitiva voluntatis arceatur à malo concupito, debet ei proponi bonum ſummum, vt concupiſcibile; quia hoc proximius, & proportionabilius illam movet, quam bonum, vt benevolè amabile propter ſe: Eſt ergò medium proximius, & proportionabilius, ad vincendam malam concupiſcentiam; concupiſcentia bona, & ad removendum malum concupitum, bonum concupiſcibile: Ergò dum voluntas tentatur à mala concupiſcentia, vel à malo concupiſcibili, debet vir perfectus ex ipſo amore perfecto, & vnitivo, & glorificandi Deum, ſibi proponere bonum concupiſcibile, nempè æternam beatitudinem, & mercedem, vt ſic non moveatur voluntas à malo concupiſcibili, & exercere concupiſcentiam bonam, nempè beatitudinis ęternæ, vt per illam vincat concupiſcentiam malam.

21. Ex quo tertiò probatur concluſio: Nam ideò removeri deberet ab anima in ſtatu perfecto, ſeù vnionis myſticæ, motivum amoris concupiſcentiæ, ſeù motivum mercedis æternæ, quia eſt motivum imperfectum operandi, & in illo ſtatu non debet anima operari ex motivo imperfecto, ſed vnicè ex motivo perfectiſsimo Dei, vt ſummè dilecti in ſe, & propter ſe, aut ex motivo ipſum glorificandi, & ei complacendi: Sed hæc doctrina prorſus eſt pernitioſa, & plures errores implicat ab Eccleſia proſcriptos: Ergò. Probo minorem: Nam iuxta eam doctrinam, removentur à viris, & animabus perfectis exercitia virtutum moralium; nam virtutes morales exerceri non poſſunt, niſi ex motivo proprio, & ſpecificativo earum, quod ſanè eſt motivum inferius, & imperfectum reſpectu motivi Dei, vt ſummè dilecti propter ſe: Sed hic eſt error damnatus ab Eccleſia in Beguinis, & Begardis; & in Michaeli Molinos, *propoſit.* 33. in qua dicebat: *Quod animabus viæ internæ non convenit elicere operationes, quantumvis virtuoſas, ex propria electione, & activitate*: Ergò. Secundò, iuxta eam doctrinã anima in ſtatu vnionis vnicè debebit inhærere motivo illo ſummo, & in illo ita quieſcere, quod quamvis tentationibus agitetur, nullum actum particularem virtutis exerceat: Hic autem eſt ſimiliter error damnatus in Molinoſo *propoſit.* 37. in qua aiebat: *In occaſione tentationum, etiam furioſarum, non debet anima elicere actus explicites virtutum oppoſitarum, ſed debet perſiſtere in pure amore, & reſignatione.* Tertio, debebit anima in eo ſtatu, ſi vi tentationis impellatur ad blaſfemandum, ad luxuriſandum, & ad alios motus immundos, & pravos, id in ſe permittere, minimèque impedire per oppoſitos actus virtutũ particularium: In hoc autem implicantur cæteri errores immundiſsimi Molinoſi: Eſt ergò pernitioſa doctrina illa, quæ prohibet animabus in ſtatu vnionis myſticæ moveri ex motivo illo imperfecto, & inferiori ad motivum amoris, & charitatis perfectæ.

22. Vndè Innocent. XII. damnavit, ac proſcripſit librum Epiſcopi Cameracenſis, cuius titulus: *Maximæ SS. expoſitæ*, eo, quod contineret plures propoſitiones huiuſmodi doctrinam implicantes, in quas quidem ſolent incidere aliqui ex his, qui practicè tradunt myſticam Theologiam, & orationis, ac contemplationis viam, non ſemper ex malitia, aut ex affectu ad turpitudinem, & vitia, quę indè ſolent excuſari ab alijs animi depravati; ſed forſan, quia plus ducuntur ex ſimplici experientia eorum, qui vitam contemplativam agunt; qui tamen ex defectu ſcientiæ neſciunt diſtinguere inter actus internos, & eorum motiva propria, & dum ex amore Dei, & eius gloriæ agunt, & vivunt, putant nullam aliam virtutem ibi eſſe, niſi Dei amorem, & charitatem, nec aliud motivum, niſi motivum vnicum Deo placendi, & ipſum amãdi, nec alium actum, & huic vnico motivo, & actui nimis inſiſtunt, cogitantque quemlibet alium actum, aut motivum impedimento eſſe contemplationi, & amori puro Dei, adeò, vt aliqui fuerint, qui in eo ſtatu amoris vnitivi,

nec

nec actum intellectus, aut cognitionem vllam admittant, ſed tunc dicunt voluntatem præciſè affectivè vniri cum ſummo bono, ipſumque ſummè amare modo quodam non cognoſcitivo, intellectu nempè nihil omnino cognoſcente, aut intelligente, quem quidem ſtatum vocant paſsivum, in quo intelligunt voluntatem, & animam purè pati divina, & agi amore, & nihil aliud ibi eſſet, nec eſſe locum alteri virtuti, aut actui particulari; quia eſſet impedimento myſticę vnioni: Quod quidem, licèt forſan aliqui ita dixerint, ex ignorantia, & inſcitia, potiùs quam ex malitia; indè tamen facilè inciditur in plures errores, qui vix ſine malitia admitti poſſunt. Vndè valdè cavendum eſt, præſertim Magiſtris, & directoribus ab illa inſcitia, & cautè ſemper explicandum, qualiter amor Dei, quantumvis perfectiſsimus, & perfectiſsimè vnitivus cum Deo, minimè impedit, ſed potiùs promovet actus particularium virtutum, & ſimiliter motivum illius amoris minimè excludit, nec excluditur per motiva particularia virtutum inferiorum; imò quanto maior eſt Dei amor, & magis vnitivus, tanto efficatior eſt, & minus otioſus, & quantò efficatior eſt, tanto magis movet ad virtutes inferiores exercendas, & tentationes, ac vitia ſuperanda ex particularibus motivis, quibus vtitur, vt ſervis, & ſibi ſubordinatis, quando, vbi, & quomodo oportet, iuxta prudentiæ regulas.

23. Nec huiuſmodi motiva particularia impedimento ſunt motivo ſimplici vniverſali, & ſuperiori charitatis, & amoris perfecti, ſed rectè cohærent, quando accipiuntur, & movent cum ſubordinatione ad illud, & ex imperio illius; quia licèt anima non poſsit ſimùl ab æquè, & diſparatè moventibus moveri, niſi amittendo vnitatem, & ſimplicitatem amoris, in qua potiſsimè ipſius perfectio, & vnio cum Deo ſita eſt; poteſt tamen tali vnitate, & ſimplicitate non amiſſa, moveri cum ſubordinatione à ſubordinatè moventibus, nempè à Deo, vt ſummo bono primariò movente, & à motivis alijs ſecundariò, & cum ſubordinatione ad Deum moventibus; quæ quidem motiva, & actus, licèt à ſimplicibus, in quibus potiſsimè regnat charitas, & amor, non facilè, nec reflexè diſcernantur, tamen in actu exercito ad exercitia virtutum omnia ea motiva, & actus diſtincti concurrunt, quorum diſtinctio, & ſubordinatio à peritis debet cognoſci, & licèt in ſimplicibus parum noxia ſit, imò aliquando proficua hæc ignorantia reflexa, tamen in directoribus, & Magiſtris eſt periculoſiſsima, & poteſt in pernitioſos errores inducere. Hæc obiter dixerim de re iſta, quæ tamen nollim haberi pro explicatione poſitiva huius difficillimę materiæ, vtpotè quæ arduiſsima, & obſtruſa nimis, vix explicari poteſt, vel volumine integro.

24. Veruntamen obijcies contra noſtram concluſionem; Operari intuitu mercedis æternę eſt proprium ſpiritus mercenarij: Sed animabus perfectis, & ad ſtatum myſticæ vnionis pervenientibus, non congruit habere ſpiritum mercenarium, nec eo ſpiritu operari: Ergò nec operari intuitu mercedis æternæ. Confirmatur: Animabus perfectis non congruit operari, niſi ex motivo perfecto: Sed motivum mercedis æternę eſt motivum mercenarium, & conſequenter imperfectum: Ergò non congruit illis operari ex tali motivo.

25. Reſpondeo facilè diſtinguendo maiorem: Operari intuitu mercedis, tanquam ex motivo primario, & vnico, eſt proprium ſpiritus mercenarij, concedo: Tanquam ex motivo ſecundariò movente primariò motivo perfecto charitatis, nego maiorem, & conſequentiam: Quia dupliciter poteſt aliquis operari intuitu mercedis æternæ; primò ita vt motivum mercedis ęternæ ſit vnicum, & primarium quod movet animam, ita vt in anima illud ſolum prædominetur, & regnet; & hoc eſt proprium ſpiritus mercenarij, & ideò non congruit ita operari animabus perfectis, & in ſtatu vnionis myſticę viventibus. Secundò ita, vt motivum primariò movens animam, & in ea regnans, & prædominans, ſit motivum amoris filialis, & charitatis perfectæ, ex eo tamen ipſa anima, vbi opus eſt, aut oportet ad exercitia virtutum, & victoriam tentationum, ſibi proponat motivum mercedis æternæ, & eo vtatur ad ſuam ſocordiam excitandam, & ad currendum in ſtadio, vt inquit Trident. Et hoc pacto motivum mercedis æternæ non eſt primarium reſpectu animæ, nec prædominans, & regnans, ſed eſt ſecundarium, & ad imperium charitatis adhibitum, & propoſitum, & fini charitatis, eiuſque motivo deſerviens, & ſubordinatum; & hoc pacto operari intuitu mercedis æternæ non eſt proprium ſpiritus mercenarij, in quo intereſſe proprium regnat, & dominatur, ſed ſpiritus filialis, in quo nempè intereſſe proprium non regnat, deſervire tamen poteſt, & movere cum ſubordinatione ad finem primarium glorię Dei. Ex quo ad confirmationem, conceſſa maiori, & minori, diſtinguò conſequens: Ergò non congruit illis ope-

rari ex tali motivo primario, aut vnicè, concedo: Secundariò, & ex imperio charitatis moventis, nego conſequentiam; quæ diſtinctio iam patet ex dictis.

TERTIA CONCLUSIO.

26. DICO tertio: *Animabus, adhùc in ſtatu ſupremæ deſolationis, & probationis exiſtentibus, non licèt abſoluto ſacrificio acquieſcere ſuæ æternæ, ac iuſtæ damnationi, nec impreſsioni involuntariæ de ſua abſoluta damnatione, nec abſolutè abdicare, & renunciare mercedem æternam, & æternam ſuam beatitudinem, imò tunc potiſsimum debent cum Iob, dicere: Etiamſi me occiderit, in eum ſperabo.* Hæc concluſio ſatis patet ex decreto Innocet. XII. in quo damnavit aliquas propoſitiones ex lib. Epiſcop. Cameracenſ. quæ contrariam doctrinam continebant. Et ratione etiam conſtat primò: Quia non poteſt voluntas abſoluto ſacrificio acquieſcere impreſsioni voluntariæ de ſua æterna damnatione, niſi acquieſcendo tentationi graviſsimæ contra ſpem theologicam: Sed hoc nunquam licèt: Ergò. Probatur maior: Quia ipſa impreſsio involuntaria ſuaſiva æternæ damnationis non poteſt eſſe niſi dæmonis ſuggeſtio, & tentatiò graviſsima, qui cum ſciat ſpem eſſe anchoram, quę reddit animam conſtantem, & immobilem inter aliarum tentationum fluctus, vltimam ſuam vim eo dirigit, vt ſpei motivum ab anima auferat, ſpemque illi prorſus adimat, vndè toto niſu repræſentare conatur animæ Deum, vt iuſtiſſimum iudicem, eam abſoluto decreto, ac iuſtiſsimo iudicio damnantem, & ab æterna beatitudine repellentem, inſtatque quanta vi perſuaſiva poteſt, vt anima id abſolutè credat; quod ſi aſſequatur, aſſequitur intentum; nam ſemèl, quod id abſoluto iudicio credat, iam prorſus in anima abruitur motivum ſperandi, & conſequenter ſpes iam amplius in Deo collocare non poteſt, quò pacto anima deſtituta ſpei anchora, facilè iactatur huc, illucque à Dæmone, & facile trahitur ad conſenſum in alijs turpiſsimis tentationibus, vt in pluribus experientia ipſa docuit.

27. Nec enim dici poteſt, quod illa impreſsio involuntaria ſit à Deo immediatè, ſeù inſpiratio, & non tentatio: Nam Deus minimè ſuadere poteſt animabus, præſertim ſibi dilectis, eas iam abſoluto decreto, aut iuſtiſsimo Dei iudicio damnatas eſſe in æternum, & ab ęterna beatitudine in ęternum abſolutè repulſas; id enim eſſet manifeſtè contra fidem, & veritatem ipſam Deum animabus immediatè loqui, aut inſpirare, imò & contrà S. Scriptur. quę vbique clamat Deum velle omnes homines ſalvos fieri, neminem, durante vita mortali, à ſuo regno excludere, omnes vocare, &c. Eſt igitur illa involuntaria impreſsio tentatio diabolica, & non inſpiratio divina: Ergò acquieſcere illi eſſet acquieſcere tentationi diabolicæ contra virtutem theologicam ſpei.

28. Secundò: Quia nemo poteſt abſoluto ſacrificio ſuę ęternæ, ac iuſtę damnationi acquieſcere, niſi ſimiliter acquieſcendo ſuæ impœnitentiæ finali, vi cuius iuſtificatur æterna damnatio: Sed nemo poteſt licitè acquieſcere abſolutè ſuæ impœnitentiæ finali: Ergò nec iuſtę ſuę damnationi. Tertiò: Quia nemo poteſt licitè acquieſcere non remiſsioni ſuorum peccatorum, aut ſuæ non reconciliationi cum Deo; hoc enim eſt voluntariè perſeverare in ſtatu inimici Dei. Quod quis licitum dicat? Sed acquieſcere abſoluto ſacrificio ſuę iuſtæ condemnationi eſſe non poteſt, niſi acquieſcendo ſuæ non reconciliationi cum Deo in æternum: Ergò id nunquam licèt. Sequitur ergò, quod in illis extremis deſolationibus, & probationibus, potiſsimè debet anima Deo inhærere toto ſuo per gratiam conatu, modo, quo poſsit; inhærere inquam per fidem, ſpem, & charitatem; per fidem quidem Deo vt ſummæ veritati; per ſpem Deo, vt ſummè miſericordi, & potenti; per charitatem Deo, vt ſummę bonitati; nec debet vllo pacto acquieſcere contrarijs impreſsionibus; nam ſicut in illis extremis probationibus ſolet dæmon immittere vehementiſsimas impreſsiones, quibus Deum animæ proponit, vt hoſtem odio proſequibilem, & ad Dei odium inſtigando, quin proindè vllus dicat, poſſe tunc animam licitè illis impreſsionibus acquieſcere, & ſimiliter, quamvis poſsit dæmon omnia fidei myſteria, & eorum divinas revelationes vehementiſsimis ſuggeſtionibus contra fidem, vt ſomnia, & fabulas repræſentare, quin tamen quiſquam dicere audeat, licitum eſſe tunc animę acquieſcere illis impreſsionibus, ita ſimiliter, quamvis dæmon vehementiſsimis impreſsionibus ſuadere nitatur animę ſalutis portam in ęternum clauſam, ſeque iuſtiſsimè in æternum reprobatam eſſe, minimè dici poterit ei tunc licitum fore abſoluto ſacrificio acquieſcere, ſed ſicut alijs tentationibus debet reſiſtere per fidem ipſam, & charitatem, iſta huic per ſpem firmam in Deo, dicendo cum probatiſsimo Iob: *Etiamſi me occiderit, in eum ſperabo.*

29. Di-

29. Dices forſan: Exercitium, & actus perfectiſsimus eſt, reſignare ſe ipſum, & omnia ſua abſolutè in divina voluntate, & beneplacito, & abſolutè ſe conformare cum illa: Ergò, ſuppoſita impreſsione involuntaria, vi cuius anima ſit perſuaſa Deum eam æterno ſuæ voluntatis decreto iuſtiſsimè reprobatam habere, poterit licitè, imò & actu perfectiſsimo ſe conformare, & reſignare abſolutè, ac proindè acquieſcere. Reſpondeò, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia ex antecedenti ſolum infertur poſſe animam licitè ſe conformare, & reſignari abſolutè in generali, ſeù vniverſali in divina voluntate vniverſaliter accepta, & etiam in particulari conditionatè, ſub conditione, ſcilicèt, quod illud particulare ſit à Deo volitum; vel abſolutè, quando conſtat à poſteriori, vel per fidem, & revelationem aliquod particulare eſſe à Deo abſolutè volitum; cæterum iuxta præſentem providentiam, nulli viatori Deus abſolutè revelat ſuam damnationem, aut decretum abſolutum reprobativum, vndè ad hoc credendum ſolum poteſt anima ſuaderi ex diabolica ſuggeſtione, & tentatione contra ſpem, & fidem; nam Deus, quantum eſt ex ſe omnes invitat ad ſalutem, & vult omnes homines ſalvos fieri, & multo magis animas ſibi dilectas, quales ſunt, quę extremis deſolationibus ab eo probantur; vndè ſicut tunc caſus eſſet peccatum acquieſcere tentationi contra fidem, ita eſſet peccatum acquieſcere impreſſioni de reprobatione ęterna contra ſpem; quia hoc non eſſet ſe conformare cum voluntate divina, quæ minimè tunc eſſet de reprobatione ęterna, ſed eſſet ſe conformare tentationi diabolicæ, & illi ſe reſignare. Mitto plura, quæ de conformitate, & reſignatione in divina voluntate dici poſſent; quia ſecuriùs prætermittuntur, quam diminutè tractantur. Interim videatur D. Thom.

QUÆSTIO XI.

Vtrum dari poſſit ſpes acquiſita circa obiectum ſupernaturale?

1. HANC quæſtionem excitat in præſenti Ioann. à S. Thom. præmittitque eam non procedere de ſpe acquiſita circa bonum naturalis ordinis, quę poteſt appellari ſpes communiter dicta, quia hæc certè dari poteſt, quandoquidem quiſque ſperare poteſt à Deo beneficia naturalis ordinis, vt conſequenda auxilio Dei, vt proviſoris naturalis, vel ſpecialis, vel generalis; quia hic modus ſperandi minimè excedit vires naturę. Item, nec procedit quæſtio de ſpe circa obiectum ſupernaturale vitioſo modo elicita, ſicut eſt præſumptio; nam præſumptuosè poteſt quis ſperare bona ſuperioris ordinis, nempè proprijs viribus innitendo, & de illis præſumendo; ſed hæc propriè non eſt ſpes, ſed præſumptio: Solum ergò procedit quæſtio de ſpe propriè ſumpta, & honeſta, an ſcilicèt erga bona ſupernaturalia, poſſit quis habere ſpem honeſtam ex motivo naturali, vel etiam ex ſupernaturali.

2. Torres, apud Ioann. à S. Thom. affirmat dari actum ſpei, qui ſit bonus, & honeſtus porè naturaliter, & hunc poſtulare habitum, qui ſit virtus acquiſita, imò, & theologica. Addit tamen, quod licèt ille habitus ſit re ipſa virtus theologica, non cővenit eam annumerare cum alijs tribus virtutibus theologicis, nominando quatuor virtutes theologicas, ſed cum multis loquendum eſſe, præſertim, ſi coram imperitis ſit ſermo. Veruntamen contra hanc ſententiam,

3. Dico primò: *Non datur virtus theologica ſpei acquiſita, & naturalis.* Probatur primò ex *Apoſt. 1. ad Corinth. 13.* vbi inquit: *Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas, tria hæc, &c.* quę verba communi, & concordi Theologorum, & fidelium ſenſu intelliguntur de virtutibus theologicis, quas numero ternario comprehendi communiter exiſtimant, & eas Apoſt. tres nominaſſe privativè, id eſt, nec plures, nec pauciores, communiter ſentiunt, Ergò non licèt aliam quartam virtutem theologicam adſtruere. Vndè inquit Ioann. à S. Thom. quod, quantum ad hoc, videtur ſententia M. Torres: *Plusquam falſa, & cenſura digna, cum contradicat concordi Theologorum ſcholæ, imò, & communi fidelium iudicio ſolum agnoſcentium tres virtutes theologicas.* Et confirmari poteſt: Nam ſi ſemèl admittitur virtus theologica ſpei acquiſita, & naturalis, pari ratione adſtruenda erit virtus theologica fidei acquiſita, & naturalis, & virtus theologica charitatis, etiam acquiſita, & naturalis. Ex quo virtutes theologicæ, iam non tres, ſed ſex numerandæ erunt: Hoc autem planè eſt contra communem ſenſum fidelium: Ergò.

4. Dico ſecundò: *Non poteſt dari actus ſpei acquiſitę erga bonum ſupernaturale.* Probatur: Quia nequit dari talis actus ex motivo purè naturali: Aliàs nec ex motivo ſupernaturali: Ergò nullo modo. Probo mino-

norem: Quia ex motivo naturali, nemo, niſi pravè, & præſumptuosè, poteſt ſperare aliquid ſupernaturale: Sed loquimur de actu ſpei, licito, & honeſto: Ergò dari nequit ex motivo naturali erga obiectum ſupernaturale. Probo maiorem: Quia motivum naturale ſpei eſſet auxilium purè ordinis naturalis; motivum enim formale ſpei eſt auxilium alicuius poteſtatis, vt ſatis conſtat ex dictis, *quæſt.* 4. & conſequenter motivum purè naturale eſſet auxilium purè naturale, ſeù ſolius ordinis naturalis: Sed in vi auxilij ſolius ordinis naturalis, nemo, niſi præſumptuosè, poteſt ſperare bonum ſupernaturale: Ergò. Probo minorem: Quia auxilium purè ordinis naturalis eſt auxilium naturę debitum, & ab ea naturaliter exactum: Sed in vi ſolius auxilij naturę debiti, & exacti, nemo, niſi præſumptuosè, poteſt ſperare obiectum, aut bonum ſupernaturale, quod naturę exigentiam ſuperat, & illi eſt indebitum: Ergò. Explicatur: Nam quod quis ſperat conſequi in vi ſolius auxilij ordinis naturalis, ſperat illud conſequi viribus ſolius naturę, & independenter ab auxilio gratię per Chriſtum: Sed nemo, niſi inordinatè, & præſumptuosè, poteſt ſperare bonum ſupernaturale, vt conſequendum viribus ſolius naturę, & independenter ab auxilio gratię per Chriſtum; quia planè eſſet nimis præſumere de viribus naturæ: Ergò.

5. Deindè probatur minor primi ſyllogiſmi; quia actus ſpei erga bonum ſupernaturale, ex motivo ſupernaturali, eſſentialiter eſt actus ſupernaturalis, & ſpei infuſę: Ergò repugnat quod quis per actum purè naturalem, ſeù ſpei acquiſitę ſperet bonum ſupernaturale ex motivo ſupernali. Probo antecedens, primo: Quia actus ſpecificantur ex obiecto motivo, & terminativo: Sed actus ſpei erga bonum ſupernaturale, vel ex motivo ſupernaturali, haberet obiectum motivum, & terminativum, vtrumque ſupernaturale: Ergò eſſet actus ſupernaturalis, & conſequenter ſpei infuſę, & non purè acquiſitę. Secundo: Quia actus ſolum naturalis procedit à natura ſolis viribus naturę operante: Sed implicat, quod quis poſsit ſolis viribus naturę ſperare bonum ſupernaturale, & ex ſupernaturali motivo: Ergò implicat actus ſpei purè naturalis erga bonum ſupernaturale, & ex ſupernaturali motivo. Confirmatur: Quia actus ſpei eſt conatus efficax in bonum ſperatum: Sed implicat quod quis ſolis viribus naturę conetur efficaciter ad bonum ſupernaturale aſſequendum, ex motivo ſupernaturali: Ergò, & quod eliciat actum merè naturalem ſpei erga bonum ſupernaturale ex motivo ſupernaturali. Confirmatur amplius; quia vt vidimus *Tract. de Fide Diſp.* 5. *quæſt.* 5. *per tot.* repugnat actus fidei naturalis, & acquiſitę erga miſteria ſupernaturalia ex motivo ſupernaturali, ſeù ex eodem motivo fidei infuſę: Sed eadem, vel maior difficultas eſt in actu ſpei naturalis circa bonum ſupernaturale ex motivo ſupernaturali, ſeù ex eodem motivo ſpei infuſę: Ergò. Videantur quę ibi ex PP. & CC. diximus, & rationes probativę, quę proindè idem in præſenti efficaciter probant.

6. Sed obijcies: Poteſt quis fide acquiſita, & naturali credere ſibi affuturum auxilium ſupernaturale ad aliquod bonum ſupernaturale aſſequendum: Sed tunc poterit ſperare ex motivo illius auxilij ſupernaturalis bonum illud ſupernaturale ſpe naturali, & acquiſita; ſiquidem talis eſt cognitio, vi cuius proponitur auxilium, vt affuturum: Ergò. Confirmatur; quia hæretici habent ſpem de beatitudine ſupernaturali aſſequenda in vi divini auxilij, quod ſibi credunt affuturum: Sed non habent ſpem infuſam, & ſupernaturalem, quia hæc pendet à fide infuſa, quam non habent: Ergò dabilis eſt ſpes acquiſita erga bonum ſupernaturale, & ex motivo ſupernaturali.

7. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: Poteſt quis credere fide acquiſita affuturum ſibi auxilium ſupernaturale, id, inquam, ex motivo infallibili, & ſupernaturali, nego maiorem: Ex motivo fallibili, inconnexo, & purè naturali, tranſeat maior, nam fides ex hoc motivo ſolum erit intrinſecè fallibilis, dubia, & nulla intrinſeca certitudine gaudens; vndè dato, quod quis tali fide credat ſibi affuturum auxilium, non poteſt in ea fundare ſpem, quæ ex natura ſua affectus efficax, & firmus erga bonum aſſequendum, qui quidem affectus fundari nequit in auxilio credito, vt affuturo fide dubia, incerta, & fallibili. Vndè ſi quis, innitendo auxilio ſic credito, vellit ſperare, & efficaciter, & firmiter tendere ad bonum ſupernaturale aſſequendum, ille actus non erit propriè ſpes honeſta, ſed temeraria præſumptio; ſicut qui credit firmiter aliquod myſterium ſupernaturale, propter revelationem divinam, vt ſolum fallibiliter, & modo incerto cognitam, non crederet per veram fidem, ſed per opinionem præſumptuoſam, & pertinacem. Ex quo patet ad confirmationem, negando, vel diſtinguendo maiorem: Hæretici habent ſpem veram, & virtuoſam, nego: Spem falſam, & præſumptuoſam, con-

concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam; quia ſicut hæretici non habent veram fidem, adhùc acquiſitam, quę verè innitatur divino teſtimonio, ſed ſolum opinionem pertinacem, & præſumptuoſam, quę innititur motivis proprij diſcurſus, ita nec habent veram ſpem, quę verè, & immediatè innitatur divino auxilio, ſed præſumptionem temerariam, quę magis innititur ſuo diſcurſui, quam divino auxilio, licèt illi reflexè aliter exiſtiment.

8. Obiciès ſecundò: Poteſt dari fides acquiſita myſteriorum ſupernaturalium, ſaltèm ex motivo naturali, vt ex teſtimonio humano; & charitas acquiſita ex motivo divinę bonitatis, vt Deus eſt author ſupernaturalis: Ergò & ſpes acquiſita boni ſupernaturalis, ſaltèm ex motivo naturali. Reſpondeo in primis, non dari fidem acquiſitam naturalem ex motivo naturali, nempè ex teſtimonio purè humano, quę licita ſit erga myſteria ſupernaturalia; quia cum myſteria ſupernaturalia ſuperent omnem naturalem, & humanam ſcientiam, eredere illi, aut de illis iudicare, in vi humani, & naturalis teſtificationis, eſt quid temerarium; ſiquidem eſt credere hominibus, vt hominibus, in eo, de quo homines, vt homines, nihil ſcire poſſunt. vndè in vi humanì teſtimonij, ſolum credi poſſunt motiva credibilitatis, ſecundum quod importaut viſibile, & ſenſibile, & naturaliter agnoſcibile, quod vt tale non eſt quid ſupernaturale. Vide *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 5.* Deindè quod attinet ad charitatem, dico quod poteſt dari charitas naturalis, quę reſpiciat, vt obiectum terminativum Deum, vt Authorem naturalem, non verò ipſum Authorem ſopernaturalem, ſeù prout eſt obiectum charitatis infuſę, ſic enim Deus amari nequit viribus naturę, nec ex motivo naturali, vt per ſe patet, nec ex motivo ſupernaturali, & conſequenter, nec per actum merè naturalem, & charitatis acquiſitę.

9. Ex quo infertur primò, nec dari poſſe amorem honeſtum concupiſcentię erga Deum Authorem ſupernaturalem, qui ſit naturalis. Patet: Quia nemo ita Deum amare poteſt viribus ſoliùs naturę, nec ex motivo ſupernaturali; quia iam actus ex ſuo motivo, & terminativo eſſet ſupernaturalis; nec ex motivo naturali; quia perverſus ordo eſſet amare Deum, vt Authorem ſupernaturalem propter motivum naturale, v. g. propter motivum proprię bonitatis, aut aliud; quia hoc eſſet finis *cuius gratia* amaretur Deus, vt Author ſupernaturalis, quod ſanè eſſet perverſus, & pravus ordo, nempè ordinarè Deum, vt Authorem ſupernaturalem, ad aliquid ordinis naturalis, tanquam ad finem, *cuius gratia*: Ergò.

10. Infertur ſecundò: Nec dari poſſe actum ſpei infuſę imperatum ex motivo pravo, aut purè naturali, & conſequenter illum non poſſe eſſe pravum ex fine, aut imperio. Ratio eſt: Quia cum ſit actus intrinſicè, & ex eſſentia ſua ſupernaturalis, repugnat illum imperari ex motivo purè naturali, & multo magis ex motivo pravo, quod non alia probatione eget, niſi eis, quibus id probavimus de actu fidei infuſę *loc. cit. quæſt.* 12.

11. Infertur tertio ſolutio difficultatis, quam in præſenti excitat Div. Thom. vtrum, nempè, quis poſsit licitè ſperare in homine? Reſpondeo, enim quod, vel ſermo eſt de aliquo bono naturali, & humano, hominis auxilio conſequibile, vel de bono ſupernaturali, aut ſpirituali, prout ad ſalutem ęternam conducenti, aut de ipſa ſalute ęterna. Si de primo, nulli dubium eſt, quod quiſque poteſt ſpe humana licitè ſperare in homine, & ab homine aliquod bonum politicum, vel naturale, auxilio ipſius obtinendum, vt à Rege honores promeritos; à divite liberali, inopię, & egeſtatis ſublevationem; à Medico ſanitatem, &c. Licèt ſpes iſta, vtpotè humana, purè fragilis ſit, & incerta, ac formidoloſa, qualem meretur motivum auxilij purè humani. Loquendo verò de ſalute ſpirituali, & de bonis ad illam per ſe conducentibus, diſtinguendum eſt; nam vel loquimur de auxilio, in quo quis primario ſperat, & principaliter, vel de auxilio, in quo ſecundariò, & inſtrumentaliter ſperat. Et hac diſtinctione ſuppoſita, reſpondet D. Thom. *Quod non licet ſperare in aliquo, vel de aliquo homine, vel de aliqua creatura, ſicut de prima cauſa movente in beatitudinem, licet autem ſperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, ſicut de agente ſecundario, & inſtrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quæcumque bona conſequenda in beatitudinem ordinata, & hoc modo ad Sanctos convertimur, & ab hominibus aliqua petimus.* Quod probat D. Thom. quia ſpes reſpicit duo, nempè, & bonum, quod obtinere intendimus, & auxilium per quod illud obtinere conamur. Sicut ergò, quantum ad primum aliquid ſperamus primariò, & principaliter, & alia ſecundario, tanquam ordinata ad primarium, ita quantum ad ſecundum ſpes reſpicit primariò pro motivo, cui innititur, auxilium divinum, ſecundario vero, & inſtrumentaliter auxilia SS. & aliorum, qui nos iuvare poſſint ad ob-

obtinendum auxilium divinum. Vndè dum dicitur in Sacr. Textu : *Maledictus homo, qui confidit in homine.* Et : *Nolite confidere in Principibus, &c.* Solum prohibetur ſperare in homine, tanquam in motivo principali, & primario, non verò in ipſo, vt in motivo inſtrumentali, & ſecundariò, quod propriè non eſt motivum, ſed medium obtinendi divinum auxilium, quod ſolum habet rationem motivi formalis.

QVÆSTIO XII.

Qualem ordinem habeat ſpes cum fide, & charitate.

1. TRIPLICITER ordinari poteſt ſpes cum alijs duabus virtutibus theologicis; primò ordine durationis; ſecundo ordine generationis; tertiò ordine perfectionis. Quantum ad primum inquiri poteſt. An ſpes ſit prior duratione, aut poſterior fide, aut charitate? Quantum ad ſecundum. An ſit prior, vel poſterior generatione? Quantum ad tertium. An ſit perfectior, vel imperfectior? Propterea triplici concluſione reſpondeam quæſito.

2. Dico primò : *Spes, per ſe loquendo, & iuxta ſui exigentiam, non eſt prior, nec poſterior duratione ad fidem, aut charitatem, per accidens autem poteſt ſubſequi ad fidem, & præcedere charitatem, non tamen è contra.* Primum patet: Quia virtutes theologicę per ſe loquendo, exigunt ſimùl infundi in anima, & ſimùl in ea eſſe. Vndè *Concil. Trident. Seſſ. 6. de iuſtificat. cap. 7.* inquit : *Quod in ipſa iuſtificatione, cum remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimùl infuſa accipit homo*, fidem, nempè, ſpem, & charitatem, &c. Non ergò vna præcedit aliam duratione, per ſe loquendo. Per accidens autem poteſt ſpes, & fides præcedere charitatem, vt cum aliquis baptizaretur ſine diſpoſitione ad recipiendam gratiam, & charitatem, tunc enim prius duratione exiſteret fides, & ſpes, quàm charitas; poteſt etiam per accidens fides eſſe ſine ſpe, & ſpes poſteriori duratione advenire, vt ſi quis amitteret ſpem per deſperationem, ſervata fide, tunc enim exiſteret fides ſine ſpe, & poſſet ſpes advenire poſteà. Cæterum charitas eſſe non poteſt ſine ſpe, & fide, nec ſpes ſine fide; quia per illam neceſſariò regulatur : Ergò poteſt ſpes per accidens præcedere duratione charitatem, & ſubſequi ad fidem, non tamen è contra.

3. Dico ſecundò ; *Fides per ſe, & abſolutè præcedit ordine naturę, & generationis ſpem, ſpes verè charitatem.* Ita D. Thom. *in præſenti, artic. 7. & 4.* Et probat primum ſic: *Quia ad hoc, vt aliquis ſperet, requiritur quod obiectum ſpei proponatur ei, vt poſſibile : Obiectum autem ſpei eſt vno modo beatitudo æterna, alio autem modo divinum auxilium, & vtrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innoteſcit, quod ad vitam æternam poſſumus pervenire, & quod ad hoc paratum eſt nobis divinum auxilium, ſecundum illud ad Hebræos 11. accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator eſt, vndè manifeſtum eſt, quod fides præcedit ſpem, ordine nempè naturę, & generationis*: Ergò.

4. Secundum probat *artic. 4.* ſic: *Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum, per hoc, quod timens ab ipſo puniri, ceſſat à peccato, vt Auguſtinus dicit ſuper 1. Canonicam Ioann. Ita etiam ſpes introducit ad charitatem, in quantum aliquis ſperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum Deum, & ſervando præcepta eius*: Ergò ordine generationis præcedit ſpes charitatem. Et vtrumque confirmari poteſt ex ordine, quo Apoſt. numerat has virtutes *1. ad Chorinth. 13.* dicens : *Nunc autem manent tria, hæc fides, ſpes, & charitas*, hoc enim ordine explicavit ſatis ordine naturę, & generationis priorem eſſe fidem, ſecundam ſpem, poſteriorem charitatem,

5. Dico tertio: Spes eſt minus perfecta charitate, ſimpliciter loquendo, & etiam fide. Primum eſt expreſſum in D. Thom. *in præſent. artic. 8. & quæſt. 23. artic. 6.* vbi ſic illud probat : *Oportet, vt inter theologicas virtutes, illa ſit potior, quę magis Deum attingit. Semper autem id, quod eſt per ſe, maius eſt eo, quod eſt per aliud ; fides autem, & ſpes attingunt Deum*, ſecundum quod ex ipſo provenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni, ſed charitas attingit ipſum Deum, vt in ipſo ſiſtat, non vt ex eo aliquid nobis proveniat ; & ideò charitas eſt excellentior fide, & ſpes, & per conſequens alijs virtutibus. Sicut etiam prudentia, quę attingit rationem ſecundum ſe, eſt excellentior, quam alię virtutes, quę attingunt rationem, ſecundum quod ex ea medium conſtituitur in operationibus, *vel paſſionibus animæ*. Ex quibus verbis hæc formatur ratio: Inter virtutes theologicas illa eſt perfectior, quę magis Deum attingit, id eſt, quę perfectius illum reſpicit : Sed charitas magis, & perfectius Deum attingit, quam fides, & ſpes: Ergò eſt perfectior fide, & ſpe, & conſequenter ſpes eſt minus perfecta, quam charitas. Minor probatur: Quia charitas attingit Deum

in

Digitized by Google

in ſe, & propter ſe abſque connotatione ad aliquid aliud, ſpes autem attingit Deum in quantum ex ipſo provenit nobis adeptio boni, ſicut fides attingit Deum in quantum ex ipſo provenit nobis cognitio veri: Sed primus modus attingendi Deum eſt perfectior, & potior: Ergò magis, & perfectiùs attingit Deum charitas, quam fides, & ſpes. Probatur minor: Quia perfectius eſt attingere Deum per ſe, & propter ſe, quam per aliud, aut propter aliud; nam id, quod eſt per ſe, maius eſt eo, quod eſt per aliud: Ergò modus attingendi Deum in ſe, & propter ſe ſine reſpectu ad aliud eſt perfectius, quam modus attingendi ipſum, in quantum ex ipſo nobis provenit aliud, ſiquidem hoc eſt attingere illum propter aliud, ſaltèm, tanquam propter finem *cui*, vel finem effectus.

6. Secundum autem, nempè, quod ſpes ſit minus perfecta, quam fides; eſt magis controverſum, vndè vt probetur, ſupponendum eſt, quod fides, & ſpes in aliquibus æquantur, & conveniunt, in alijs differunt. Æquantur, & conveniunt in eo, quod ſicut fides eſt de Deo non viſo, ita ſpes de Deo non poſſeſſo. Et ſicut fides innititur Dei teſtimonio ad ipſum Deum credendum, ita ſpes innititur Dei auxilio ad ipſum Deum ſperandum, & aſſequendum. Cæterum differunt in eo, quod fides attingit Deum ſub ratione veri, ſpes autem ſub ratione boni, fides regulat per ſe ſpem, ſpes autem per ſe non regulat fidem. Quo ſuppoſito, ſic probatur aſſumptum: Nam licèt fides non videatur excedere ſpem, in eis, in quibus ſpes aſſimilatur, tamen illam excedit in eis, in quibus ab ea differt: Ergò abſolutè eſt perfectior illa. Probo antecedens: Quia in primis differt in eo, quod fides reſpicit Deum ſub ratione veri, ſpes autem ſub ratione boni: Sed cæteris paribus perfectius eſt attingere Deum ſub ratione veri, quam ſub ratione boni: Ergò. Probo hanc minorem: Quia in eſſe obiecti perfectior eſt ratio veri, quam ratio boni: Ergò perfectius eſt attingere Deum ſub ratione veri, quam ſub ratione boni. Probatur antecedens: Quia ratio veri eſt abſtractior, & vniverſalior, quam ratio boni; ſiquidem ratio boni concernit exiſtentiam, & alia, quę ad bonum requiruntur; ratio autem veri abſtrahit ab exiſtentia, & convenit enti ex eo, quod eſt, vel non eſt, independenter ab alia connotatione; ex qua ratione probant Thomiſtæ, quod intellectus eſt potentia nobilior voluntate: Ergò ratio veri eſt in eſſe obiecti ſpecificativi perfectior, quam ratio boni, cæteris paribus.

7. Secundo probatur ex D.Thom. 1. *part. quæſt.* 8. *artic.* 3. *ad* 3. vbi ſic ait: *Illud, quod eſt priùs ſimpliciter, & ſecundum naturæ ordinem, eſt perfectius, ſic enim actus eſt prior potentia, & hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Ex quibus verbis, ſic arguo: Id, quod comparatur cum altero, vt motivum cum mobili, & activũ cum paſſivo, comparatur, vt perfectius ſimpliciter: Sed fides reſpectu ſpei ita comparatur: Ergò eſt perfectior illa. Probo minorem: Quia ſpes movetur à bono intellecto per fidem, fideſque credendo bonum à Deo promiſſum, movet, & regulat voluntatem: Ergò fides, in quantum credit, & proponit voluntati bonum à Deo promiſſum, comparatur ad ſpem, vt motivum mobili, & vt activum paſſivo. Explicatur: Perfectior ſimpliciter eſt facultas, quę cæteris paribus, aliam regulat, quam alia regulata: Sed fides regulat ſpem, & in cæteris eſt paritas: Ergò perfectior ſimpliciter eſt fides, quam ſpes. Confirmatur: Nam ſicut intellectus regulat, dirigit, & movet voluntatem, ita fides ſpem: Sed ex eo, quod intellectus dirigit, movet, & regulat voluntatem probat D. Thom. intellectum eſſe perfectiorem, quam voluntas: Ergò ex eodem capite ſequitur, quod fides ſit perfectior, quam ſpes. Explicatur: Quia prudentia eſt perfectior alijs virtutibus moralibus, non alia ratione, niſi quia eas regulat, menſurat, & taxat obiecta earum: Sed fides ſimiliter regulat ſpem, eius obiectum menſurando, & taxando; quià ſpes ſperare nequit, niſi quod per fidem ſibi proponitur, vt à Deo promiſſum, & quantum eſt ex parte Dei futurum: Ergò eſt perfectior ſpe.

8. Denique confirmatur ex eodem D. Thom. in præſenti, vbi cum dubitaſſet; *An ſpes præcedat fidem?* Reſpondet: *Dicendum, quod fides abſolutè præcedit ſpem.* Et in artic. ſequenti, cum dubitaſſet. An charitas ſit prior ſpe, diſtinguit ordinem perfectionis, & generationis, & concedit, quod charitas eſt prior ſpe ordine perfectionis, ſed poſterior ordine generationis: Ergò cum in præſenti articulo affirmat, quod fides eſt abſolutè prior, ſeù abſolutè præcedit ſpem, non diſtinguendo ordinem perfectionis, & generationis, exiſtimat abſolutè vtroque modo præcedere fidem ad ſpem, aliàs etiam diſtinxiſſet ordinem perfectionis, & generationis.

9. Sed obijcies ex D.Thom. *quæſt. vnic. de virtutib. card. artic.* 3. *in corp.* vbi ſic ait: *Cum virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimum,*

vt dicitur in 3. Ethic. illa virtus perfectior, & maior eſt, quę ad maius bonum ordinatur, & ſecundum hoc virtutes theologicæ, quarum obiectum eſt Deus, ſunt alijs potiores, inter quas tamen charitas eſt maior; quia propinquiùs Deo coniungit, & ſpes maior, quam fides; quia ſcilicèt ſpes aliqualiter movet affectum in Deum: Fides autem facit Deum in homine eſſe per modum cognitionis: Ergò iuxta D. Thom. ſpes perfectior eſt fide. Confirmatur ex ipſo, qui *quæſt. vnic. de charitate, artic. 3. ad 15.* ſic ait: *Fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ordine generationis, ſicut imperfectum præcedit perfectum.* Quod idem aſſerit 1. 2. *quæſt. 62. artic.* 4. Ergò fides eſt imperfecta, ſeù minus perfecta reſpectu ſpei. Confirmatur ſecundò: Nam in 3. *diſt.* 23. *quæſt.* 2. *artic.* 5. *ad* 4. ſic ait: Sicut finis eſt prior in intentione, & poſterior in eſſe, ita quanto aliquid eſt propinquius fini, eſt priùs in propoſito, quamvis ſit poſterius in eſſe, vel tempore; & ſpes, ſecundum quod magis appropinquat ad conſecutionem finis, quam fides, præcedit fidem in propoſito, ſed non in eſſe: Sed quod præcedit in propoſito, & ordine intentionis eſt perfectius: Ergò ſpes eſt perfectior fide.

10. Reſpondeo tamen: Omiſsis alijs ſolutionibus, diſtinguendo in virtutibus duplicem conceptum, nempè & conceptum qualitatis, & entis; & conceptum virtutis reddentis hominem bonum moraliter, aut theologicè: Igitur componi poteſt, quod aliquis habitus in eſſe qualitatis, & entis ſit perfectior alio, & tamen in eſſe virtutis reddentis hominem bonum ſit minus perfectus; hoc enim pacto virtutes intellectuales, vt lumen principiorum, Sapientia, & ſcientia ſunt perfectiores virtutibus moralibus, quamvis virtutes morales reddant hominem magis bonum moraliter, & in eſſe virtutis, quam virtutes intellectuales. Vndè homo non denominatur probus, & bonus à Sapientia, ſcientia, aut lumine principiorum, ſed à virtutibus moralibus. Hoc ergò ſuppoſito ad primum teſtimonium Div. Thom. dico ex illo ſolum probari, quod ſpes in eſſe virtutis reddentis hominem moraliter, aut theologicè bonum ſit potior, & maior, quam fides, non verò in eſſe qualitatis, & entis ſimpliciter; ſicut voluntas eſt quę præſertim reddit hominem bonum, potius, quam intellectus, quin tamen propterea voluntas in eſſe qualitatis, & entis ſit potentia nobilior, ſed potius intellectus.

11. Ad confirmationem ſimiliter dico, ibi D. Thom. accepiſſe ſpem in eſſe virtutis affectivè, quo pacto, non negamus eſſe perfectiorem; quia magis affectivè coniungit hominem cum Deo, & reddit illum magis bonum, ſed cum hoc componitur, quod ſit ſimpliciter, & entitativè, ſeù eſſentialiter perfectior, vt conſtat exemplis relatis. Similiter ad ſecundam confirmationem eodem modo reſpondeo, quod ſpes eſt priùs in propoſito, & in intentione, & ſic perfectior, conſiderata in eſſe virtutis affectivę; ſed hoc non tollit quod abſolutè in eſſe entis, & qualitatis, & quoad ſuam eſſentiam ſit perfectior fides, quam ſpes, & prius in intentione naturę, hoc eſt ex natura rei priùs intenta, & magis per ſe.

12. Sed dices: Adhùc in eſſe qualitatis, & entis eſt prior generationis ordine, quam ſpes: Sed quod eſt prius ordine generationis eſt imperfectius; quia iuxta D. Thom. ordine generationis præcedit imperfectum ad perfectum: Ergò. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Quod eſt priùs ordine generationis ſemper, & in omni caſu, eſt imperfectius, nego: Regulariter, concedo minorem, & nego conſequentiam: Quia licèt regulariter natura ordine generationis incipiat ab imperfectioribus, vt perveniat ad perfectum, non tamen id ſemper attingit; nam ſanè ordine generationis prior eſt intellectus in anima, quam voluntas, & tamen iuxta D. Thom. intellectus non eſt potentia imperfectior, quam voluntas, ſed è contra, & lumen primorum principiorum eſt in intellectu prius ordine generationis, quam ſcientia, & tamen eſt perfectius, quam ſcientia, & ſic in alijs; vndè ſimiliter fides poteſt eſſe prior ordine generationis, quam ſpes, & tamen eſſe perfectior, quam illa.

13. Obijcies ſecundò: Nam ſi rationes pro noſtra concluſione aliquid probant, probant fidem eſſe perfectiorem charitate: Hoc eſt falſum, & ſapere videtur errores Hæreticorum, qui fidem extollunt prę charitate, dicentes nos per fidem iuſtificari, illaque eſſet totum continens noſtrę iuſtificationis: Ergò probatur ſequela: Quia indè probavimus fidem eſſe perfectiorem ſpe, quia fidei obiectum eſt ratio veri, & ſpei ratio boni, & illa eſt vniverſalior, & abſtractior, & quia fides regulat, & movet ſpem, ſed non è contra: Sed pariter obiectum charitatis eſt Deus ſub ratione boni, & fides regulat charitatem, ſed non è contra: Ergò. Reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem dico, nos indè probaſſe fidem eſſe perfectiorem ſpe, quia cæteris paribus, in his, quibus differt ab ſpe, illam excedit, nempè in eo, quod reſpicit pro obiecto formali verum, & quia ſpem regulat, qua

ra,

rationes tenent, vbi cætera paria ſupponuntur. Attamen reſpectu charitatis non ſupponitur paritas in cæteris; quia charitas habet modum attingendi Deum valdè perfectiorem præ fide, & ſpe, nempè Deum in ſe ipſo immediatè, & propter ſe abſolutè, & ſine connotatione ad aliud, quo quidem modo, licèt attingat Deum ſub ratione boni, & fides ſub ratione veri, excedit tamen valdè illa ratio boni ad iſtam rationem veri; quia illa eſt ratio ſummi boni in ſe, & propter ſe, iſta eſt ratio veri non in ſe immediatè viſa, ſed obſcurè in vi reuelationis credita.

14. Pro cuius differentię intelligentia, notandum eſt, quod intellectus, & voluntas humana, habent duplicem modum attingendi Deum, vnum inchoatiuum, vialem, & imperfectum; alium conſummatum, permanentem, & perfectum: Primum exercet intellectus per fidem, voluntas per ſpem; quia tàm per fidem, quàm per ſpem reſpicitur Deus, vt poſitivè abſens, non vt eſt in ſe, & propter ſe, ſed vt obſcurè ſe manifeſtat per reuelationes, & per auxilia gratię, tendendo ad attingentiam illius, vt eſt in ſe, & propter ſe, & in hoc modo imperfecto attingendi Deum, conueniunt fides, & ſpes. Secundum, id eſt, modum perfectum attingendi Deum, exercet intellectus per viſionem claram Dei, qua cognoſcit Deum immediatè, vt eſt in ſe, & per charitatem, qua ſimiliter amat Deum, vt eſt in ſe, & propter ſe immediatè; vndè ſpes, & fides mutuò ſe correſpondent in modo attingendi Deum imperfectè, & lumen glorię, ſeu viſio beata, & charitas mutuò ſibi etiam proportionantur in modo perfecto attingendi Deum, vt eſt in ſe.

15. Ex quo iam oritur alia differentia inter ſpem, & charitatem; nam ſpes ita regulatur à fide, quod fides per ſe, & connaturaliter eſt regulatiua ipſius, vt regula propria, & adæquata ſpei, qua aliam perfectionem non exigit: Attamen charitas ex natura ſua exigit regulari per viſionem beatam; ſiquidem amat Deum immediatè, & prout eſt in ſe, & ſic exigit regulari per cognitionem illius vt eſt in ſe; vndè non regulatur connaturaliter per fidem, ſed quodam modo præternaturaliter, & in ſupplementum viſionis beatę, quam connaturaliter exigit pro regula ſui, & quæ ſolum eſt illi regula proportionata, & ideò, quamvis fides in ſupplementum viſionis beatæ reguler charitatem, non ſequitur quod ſit perfectior illa, ſed poteſt eſſe imperfectior, vndè, vt *Tractat. ſequent.* explicabimus, fides non ita regulat charitatem, quod illam menſuret, aut taxet in modo attingendi Deum iuxta modum fidei; quia charitas multò perfectius amat Deum, quam illum cognoſcit intellectus per fidem, & ſic poteſt fidem excedere in perfectione; at ſpes non poteſt attingere Deum perfectiori modo, quam fides; quia fides eſt eius regula connaturalis, cui neceſſario ſubordinatur per ſe ſpes, & non poteſt excedere perfectionem eius; ſicut quia lumen gloriæ eſt regula connaturalis charitatis, non poteſt charitas excedere modum luminis glorię.

16. Sed replicabis: Nam etiam ſpes attingit Deum, vt eſt in ſe: Ergò hac ex parte ſuperat fidem, ſicut charitas. Probatur antecedens: Quia ſpes eſt virtus voluntatis. Sed proprium eſt voluntatis ferri ad res, vt ſunt in ſe, ad diſtinctionem intellectus, qui res attingit, prout ſunt in ipſo cognoſcente: Ergò. Reſpondeo, negando antecedens. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Proprium eſt voluntatis ferri ad res, vt ſunt in ſe abſolutè, nego: Vt ſunt in ſe abſolutè, vel connotativè cum aliqua limitatione, concedo minorem, & nego conſequentiam, vel diſtinguo conſequens, diſtinctione data; quia licèt ſit de generali ratione voluntatis ferri ad res, vt ſunt in ſe, hoc tamen intelligi poteſt dupliciter, nempè, vel abſolutè, & adæquatè attingendo rem, prout eſt in ſe, vel cum aliqua connotatione, & limitatione reſpectiva; primo modo amat voluntas Deum per charitatem, quia amat ipſum, vt eſt in ſe, & propter ſe abſolutè, ſine vlla conditione, aut connotatione limitante, aut reſtringente; ſecundo modo attingit illum voluntas per ſpem, quia per ſpem non amat illum, vt eſt in ſe abſolutè, & ſiſtendo in illo propter illum, ſed vt eſt in ſe bonum nobis, & noſtri perfectivum, & quia potens nos adiuvare ad ipſum conſequendum, vndè per ſpem non inhæret voluntas ſummo bono præcisè, & abſolutè, quia ſummum bonum in ſe eſt, ſed quia in ſe eſt bonum noſtri perfectivum, & quia auxiliativum noſtri ad id aſſequendum, ſeu quia in re eſt noſtra fœlicitas, & noſtrum auxilium, quę quidem ratio eſt valdè inferior, & limitata in eſſe obiecti reſpectivè ad rationem ſummi boni in ſe abſolutè ſumptam, & ſiſtendo in ea; & ideò non eſt eadem ratio de ſpe, & charitate, vt iſta, ſicut illa ſit perfectior fide.

Y 2 QUES-

QUÆSTIO XIII.

An in Animabus Purgatorij detur ſpes theologica.

1\. EXPLICATIS, quæ de obiecto, cognitione regulante, & qualitate ſpei dubitari ſolent, ſequitur iam agere de ſubiecto ſpei; in quibus, nempè, ſubiectis ſpes reperiatur, aut reperiri poſſit. Circa quam difficultatem in primis ſupponendum eſt tanquam certum, ſpem reperiri in omnibus viatoribus fidelibus, niſi per deſperationem illam amiſerint, aut à ſe excluſerint; id enim ita certum exiſtimant plures, vt ſit de fide, vel fidei proximum, & contrarium erroneum, vel ſaltem temerarium. Ratio autem probativa theologica fundari poteſt, in eo quod fides nõ infunditur à Deo homini per Baptiſmum ſine ſpe, ſed ſemper cum illa ſimùl: Ergò niſi illam per deſperationem amiſerit, ſemper in fideli manet cum fide. Probatur antecedens ex *Concil. Trident. Seſſ. 6. de Iuſtificat. cap. 7.* vbi definit, hominem in ipſa iuſtificatione accipere per Ieſum-Chriſtum fidem, ſpem, & charitatem, & hæc tria ſimùl infuſa; quod ſi aliquando per Baptiſmum non iuſtificatur, nec recipit charitatem, ideò eſt, quia ponit charitati obicem, nempè peccatum, vi cuius impeditur infuſio charitatis; ex quo infertur, quod niſi ponat obicem ſpei, non poteſt recipere fidem ſine ſpe: Sed repugnat, quod in receptione Baptiſmi ponat obicem ſpei, recipiendo fidem: Ergò repugnat, quod recipiat fidem ſine ſpe. Probo minorem: Quia non eſt alius obex, quo excludatur ſpes, niſi deſperatio: Sed repugnat, ſaltèm iuxta ordinariam providentiam, quod accedens ad Baptiſmum, & recipiens fidem infuſam, accedat cum deſperatione: Tùm, quia ſi deſperaret de ſalute conſequenda, non accederet: Tùm, quia nequit recipere fidem, niſi ſit piè affectus erga bona repromiſſa; qua pia affectione ſuppoſita, & fide promiſſionum, repugnat quod actu deſperando accedat, & credat: Ergò. PrætERquam quod ſi deſperans accederet, & crederet ſine ſpe, hoc non eſt contra doctrinam ſuppoſitam, in qua ſolum ſupponimus, quod ſecluſa deſperatione poſitiva, nõ poteſt dari fides ſine ſpe, ſeù, quod ſpes reperitur in omni fideli.

2\. Dices: Quamvis accedat ſine deſperatione, poteſt illi, qui baptizatur, infundi fides, & non ſpes: Ergò ſecluſa deſperatione, poteſt in fideli non dari ſpes. Probatur antecedens: Quia ad hoc, vt infundatur ſpes requiritur aliqua diſpoſitio ex parte accipientis: Sed poteſt accedere ad Baptiſmum cum ſufficiente diſpoſitione ad fidem, & non ad ſpem: Ergò. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem: Quia ſi aliqua diſpoſitio requiritur ad infuſionem ſpei, hæc eſt eadem, quæ requiritur ad fidem, nempè potius affectus erga bona repromiſſa, vndè repugnat, quod quis accedat ad Baptiſmum cum ſufficienti diſpoſitione, vt ei infundatur fides, & ſine ſufficienti diſpoſitione ad infuſionem ſpei; niſi forſan accederet cum actuali deſperatione, quo caſu non negamus, quod ſalva fide, excluderetur ſpes.

3\. Suppono ſecundò, quod proprium, & formale ſubiectum ſpei eſt voluntas, & non intellectus. Ita D. Thom. *in præſent. quæſt.* 18. *artic.* 1. & probat; quia habitus cognoſcuntur per actus: Sed actus ſpei eſt in voluntate: Ergò & habitus, ſeù virtus ſpei. Probat minorem: Quia actus ſpei eſt quidam motus appetitivæ partis, cum eius obiectum ſit bonum: Eſt autem in homine duplex appetitus, vnus ſenſitivus, qui dividitur per iraſcibilem, & concupiſcibilem, alius intellectivus, qui dicitur voluntas: Sed actus virtutis ſpei non poteſt pertinere ad appetitum ſenſitivum; quia huius obiectum ſolum eſt bonum ſenſibile, obiectum autem ſpei eſt bonum divinum: Ergò actus ſpei pertinet ad appetitum intellectivum: Ergò virtus ſpei eſt in appetitu ſuperiori, ſeù intellectivo, qui dicitur voluntas.

4\. Nec obſunt rationes dubitandi, quas in contra ſibi obijcit Angelic. Præcept. Obijcit enim primò: Quod obiectum ſpei eſt bonum arduum: Sed arduum non eſt obiectum voluntatis, ſed iraſcibilis: Ergò ſpes non eſt in voluntate. Reſpondet, diſtinguendo maiorem: Obiectum ſpei eſt bonum arduum ſenſibile, negat: Arduum intelligibile, concedit. Et diſtinguit minorem eodem modo: Quia obiectum proprium iraſcibilis, quę eſt pars appetitus ſenſitivi, eſt bonum arduum ſenſibile: Obiectum autem virtutis ſpei eſt bonum arduum intelligibile, & hoc pertinet ad appetitum intellectivum, qui eſt voluntas, & ideò virtus ſpei eſt in voluntate ſecundum rationem iraſcibilis; quia etiam voluntas habet rationem iraſcibilis, licèt modo ſpirituali, & non modo ſenſitivo.

5\. Obijcit ſecundo: Quia voluntas ſufficienter perficitur per virtutem charitatis,

tis, quę eſt omnium perfectiſsima: Ergò ſuperfluè in voluntate ponitur habitus ſpei. Reſpondet: Quod charitas ſufficiēter perficit voluntatem, quantum ad vnum actum, qui eſt diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendam ipſam ſecundum alium actum eius, qui eſt ſperare.

6. Obijcit tertiò: Vna potentia non poteſt ſimùl incumbere duobus actibus; vndè intellectus non poteſt ſimùl multa intelligere, vt multa: Sed actus ſpei poteſt ſimùl eſſe cum actu charitatis: Ergò cum actu charitatis manifeſtè pertineat ad voluntatem, actus ſpei non pertinet ad ipſam. Reſpondet: Quod actus ſpei, & charitatis habent ordinem ad invicem, vndè nihil prohibet vtrumque ſimùl eſſe actum vnius potentię, ſicut intellectus poteſt ſimùl multa intelligere ad invicem ordinata.

7. Supponendum eſt tertiò: Quod in damnatis non datur ſpes. Videtur expreſsè de fide ex illo Proverb. 11. *Mortuo homine impio, non erit vltrà ſpes.* Vnde ita tenet Div. Thom. *in præſent. artic.* 3. Et probat hac ratione: Damnati non poſſunt apprehendere practicè beatitudinem, vt bonum poſsibile ſibi: Ergò nec illam ſperare. Probatur antecedens: Quia damnati cognoſcunt, & ſciunt ſe non poſſe damnationem evadere, nec ad beatitudinem pervenire: Ergò non poſſunt beatitudinem practicè apprehendere vt ſibi poſsibilem. Probatur antecedens ex illo Iob 15. vbi de damnato dicitur: *Non credit, quod reverti poſsit de tenebris ad lucem*: Ergò id cognoſcit vt impoſsibile, & ſe non poſſe damnationem evadere. Confirmatur: Quia damnati cognoſcunt ſuam damnationem eſſe perpetuam: Sed cum hac cognitione non poſſunt apprehendere practicè vt poſsibilem beatitudinem: Ergò. Probat maiorem Div. Thom. Quia beati cognoſcunt ſuam beatitudinem eſſe perpetuam, & in ęternum duraturam: Ergò damnati cognoſcunt ſuam damnationem fore perpetuam, & ſimiliter in ęternum duraturam. Probatur conſequentia: Quia ideò beati debent cognoſcere ſuam beatitudinem, vt perpetuam; quia perpetuitas beatitudinis habet rationem præmij, & quietantis appetitum, & non haberet eſſet præmium, nec quietaret appetitum, ſi non cognoſceretur: Sed pariter perpetuitas damnationis habet rationem pœnę affligentis appetitum, & non eſſet pœna, nec affligeret appetitum, ſi non cognoſceretur à damnato: Ergò debet ab eo cognoſci.

8. Sed in contra ſibi obijcit Div. Thom. primo ex illo Iob 40. vbi de Diabolo dicitur: *Spes eius fruſtrabitur*: Ergò Diabolus habet ſpem: Ergò & damnati. Secundò: In Dæmonibus eſt fides, licèt informis; ſiquidem *credunt, & contremiſcunt*: Ergò in illis eſt ſpes, licèt informis. Tertiò: Quia per mortem non variatur meritum, aut demeritum, in quo quiſque decedit, ſed in quo ſtatu quis moritur, in eo perſeverat, iuxta illud Eccleſiaſt. 11. *Si ceciderit lignum ad Auſtrum, vel ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit*: Sed multi, qui damnantur, habuerunt in hac vita ſpem: Ergò in alia, dum damnati ſunt, habent ſpem.

9. Reſpondet ad primum, quod illud Iob, iuxta M. Gregorium *in Moralib. lib.* 33. *cap.* 24. dicitur de Diabolo ſecundum membra eius, quorum ſpes annullabitur, vel ſi intelligatur de ipſo, poteſt referri ad ſpem, qua ſperat de Sanctis victoriam obtinere, iuxta illud: *Habet fiduciam, quod Iordanis influat in os eius*: Hæc autem non eſt ſpes theologica, de qua loquimur. Ad ſecundum poteſt dici: Quod in Dæmonibus non datur fides theologica, & ſic nec theologica ſpes. Vel ſecundo: Quod eſt diſparitas clara; quia fides eſt bonarum, & malarum rerum præteritarum, præſentium, & futurarum, & ideò poteſt dari in damnatis; quia non exigit, quod obiectum illius ſit reſpectu illorum *bonum practicè futurum, & poſsibile*; at ſpes hoc requirit ex parte obiecti, & ideò dari non poteſt in illis; quia reſpectu illorum bonum non poteſt eſſe practicè futurum, & poſsibile. Ad tertium reſpondet: Quod ſpes, vel carentia ſpei per ſe non variat meritum, nec demeritum, quod quis habuit in via, vndè beati, licèt non habeant ſpem, non ideò amittunt meritum vię, & ſimiliter damnati, licèt careant ſpe; vndè manent in eodem merito, vel demerito in quo decedunt, dum beatificantur, vel damnantur, licèt careant ſpe.

10. Secundò contra rationem probativam concluſionis arguis: Nam falſum eſt, quod damnati ſciant ſuam damnationem eſſe perpetuam: Ergò. Probatur antecedens primò: Quia illi, qui deceſſerunt cum errore Origenis, qui hoc negabat, in inferno manent cum illo errore, nec enim infernus curat ſuos hoſpites ab eorum erroribus: Ergò manent in illo errore, & conſequenter non cognoſcunt ſuam damnationem fore perpetuam. Secundò: Nam ex illis, qui à mortuis ſuſcitati ſunt, vel in morte Chriſti, vel per Chriſtum, vel per Apoſtolos, vel per alios Sanctos, aliqui deceſſerunt in peccato mortali, & erant dam-

na-

nati in inferno: Et tamen non cognoſcebant ſuam damnationem eſſe perpetuam: Quia de facto perpetua non fuit: Ergò. Tertio. Quia eam perpetuitatem non cognoſcunt per lumen naturale; quia talis perpetuitas eſt ſuprà lumen naturale: Deindè nec per fidem, quia fidem non habent: Ergò. Confirmatur: Quia quamvis illam cognoſcerent per fidem, poſſunt talem fidem negare, & ſic apprehendere damnationem, vt finiendam: Ergò & ſperare beatitudinem aſſequendam.

11. Reſpondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, nego quod damnati perſiſtant in illo errore, nam ab illo, & illis erroribus, quæ poſſunt eſſe illis in ſolatium, curantur hoſpites in inferno; ſicut qui in hac vita negabant immortalitatem animæ, & ipſum infernum: Curantur inquam in maiorem illorum pœnam. Ad ſecundam dico, quod ſi aliquis ex reſuſcitatis à mortuis fuerunt mortui in peccato, vel non ſunt executivè damnati, vel ſi in infernum ſunt detruſi, cũ illis diſpenſatum fuit ea mora temporis, vt in inferno exiſtentes, non cognoſcerent ſuam damnationẽ fuiſſe ęternam, vel ſi id cognoverunt, fuit per errorem; & tunc dicendum, quod ſicut cæteri erant in deſperatione, & non poterant ſperare, & nihilominus per ſpecialem diſpenſationem ab illo ſtatu liberati ſunt. De cæteris autem damnatis, non poteſt dici, quod cum illis ſit diſpenſatum, vt non cognoſcant ſuam ęternam damnationem, vt ęternam; quia alias non eſſent in inferno formali, ſed materiali tantum, ſicut dici debet de alijs, ſi ſuam damnationem non exiſtimarunt ęternam. Ad tertium dico, quod eam perpetuitatem cognoſcunt per fidem coactam ex vi ſignorum, quę ita eſt coacta, vt illam negare non poſsint. Ad confirmationem, nego antecedens: Quia ex vi ſignorum, ita coguntur Dœmones, & damnati, vt contrarium cogitare practicè non poſsint, idque eſt opus divinę iuſtitię ad eorum damnationem, & pœnam.

12. Denique obijcies: Quia licèt damnati non poſsint ſperare ſuam beatitudinem, poſſunt tamen illam ſperare alijs; nam vt conſtat ex illo Luc. 16. Epulo ille petebat ab Abraham, quod mitteret Lazarum in domum ſuam, dicens: *Habeo enim quinque fratres, vt teſtetur illis, ne & ipſi veniant in hunc locum tormentorum.* Et infra: *Sed ſi quis ex mortuis reſurrexerit, credent*: Ergò ſperabat illos credituros, & liberandos à pœnis inferni. Reſpondeo in primis, quod ſi hoc argumentum aliquid probaret, ad ſummum probaret ſpem communiter dictam, & naturalem in damnatis, non ſpem theologicam, & infuſam, quia ad hanc non ſufficit ſperare quodlibet, ſed requiritur, quod poſsint ſperare beatitudinem propriam, quę eſt obiectum primarium illius, quo ſublato, & reddito impoſsibili practicè, repugnat ſpes theologica. Deindè dico, quod nec ſpem communiter dictam habere poſſunt; Quia hæc importat motum efficacem, & abſolutum ad bonum practicè poſsibile; damnati autem nullum bonum practicè poſsibile reſpicere poſſunt, vndè Epulo ille ex timore potiùs, quam ſpe, dicebat: *Ne & ipſi veniant in hunc locum*, quia timebat ne augerentur eius pœnę ex conſortio fratrum damnatorum, non autem ſperabat eis bonum; quia hoc eſſe non poſſet, niſi ex charitate erga ipſos, quę procul exulat à damnatis: Et cum dicebat: *Si quis ex mortuis ſurrexerit, credent*, non explicabat ſpem, nec abſolutum affectum erga eorum ſalutem, aut fidem, ſed ſolum iudicium erroneum de eo, quod crederent, ſi eis mortuus reddivivus prædicaret, & affectum inefficacem, ne illuc venirent. Vndè in damnatis minimè datur vera ſpes veri boni poſsibilis ipſis, ſed ad ſummum poteſt dari mala, & falſa ſpes obtinendi vindictam, vel victoriam de bonis, quæ non eſt de vero bono, ſed de malo, quod accipiunt vt bonum ex invidia, & malitia contra bonos.

13. Reſtat ergò iam liquida principalis difficultas. An nempè in Animabus Purgatorij ſit ſpes theologica, quod etiam inquiri poteſt de Animabus PP. dum erant in Lymbo, ante Chriſti reſurrectionem: Pro cuius deciſione ſit,

CONCLVSIO.

14. DICO igitur: *In Animabus Purgatorij datur ſpes theologica, ſicut etiam in eis, qui erant in Lymbo PP.* Eſt communior ſententia Theologorum, præſertim quoad Animas Purgatorij; & probatur primo ex D. Thom. *qui in Addicionibus, queſt. 69. artic. 6.* ſic ait: *Dicendum, quod Lymbus PP. & Lymbus puerorum abſque dubio differunt, ſecundum qualitatem præmij, vel pęnę: Pueris autem non adeſt ſpes vitæ, quæ PP. in Lymbo aderat*: Ergò iuxta D. Thom. Animę PP. in Lymbo habent ſpem vitę ęternę: Sed hæc eſt ſpes theologica ergò.

15. Dices forſan, hoc verum eſſe, ſed ex indè non probari de Animabus Purgatorij. Sed contra: Quia ſi ex aliquo capite removeretur ſpes ab Animabus Purgatorij, vel

eſſet

eſſet propter certitudinē de beatitudinis aſſecutione, vel quia non eſſet ardua ipſis: Sed minus ardua erat Animabus PP. beatitudinis aſſequutio; ſiquidem non egebant pœnas ſuſtinere, cum in eo Lymbo iam ſupponerētur purgatæ, & æquè ipſis certa erat: Ergò ſi in illis, hoc non obſtante, ponit ſpē theologicam D.Thom. potiori ratione poni debet in Animabus Purgatorij. Vndè ipſe D.Thom. *in præf. q.* 18. *art.* 3. ait: Vndè in viatoribus, ſivè ſint in via iſta, ſivè in Purgatorio, poteſt eſſe ſpes; quia vtrobique apprehendunt beatitudinem, vt bonum poſsibile.

16. Confirmari poteſt ab exemplis SS. qui confirmati fuerunt in gratia; nam Beata Virgo, & Apoſtoli abſdubio habuerunt revelationem abſolutam, & certitudinem infallibilem de ſua beatitudine aſſequenda: Sed ex indè non licèt aſſerere, quod B. Virg. & Apoſtoli amiſſerint ſpem theologicam beatitudinis conſequendæ: Ergò per certitudinem abſolutam, & infallibilem de beatitudine aſſequenda, non amittitur neceſſariò ſpes: Ergò nec ex hoc capite neganda aſt ſpes Animabus Purgatorij.

17. Deindè probatur ratione: Nam Animę Purgatorij, dum deceſſerunt è præſenti vita, habebant ſpem: Sed illam in deceſſu non amiſſerunt: Ergò illam retinent in Purgatorio. Probatur minor: Quia ſpes theologica, vtpotè virtus infuſa, non amittitur, niſi ex vi alicuius impedimenti, aut formę incompoſsibilis: Sed dum deceſſerunt ex hac vita, nullum contraxerunt impedimentum, aut formam incompoſsibilem cum ſpe theologica: Ergò in deceſſu illam non amiſſerunt. Probatur minor: Quia nullum eſt aſsignabile impedimentum, vel aſsignetur à contrarijs.

18. Dices: Quod in deceſſu acceperunt certitudinem omnimodam de conſecutione ſalutis; per hanc autem tolli arduitatem beatitudinis, & conſequenter ſpem. Sed contra: Quia in primis falſum eſt quod Animę Purgatorij habeant certitudinem omnimodam de beatitudine aſſequenda, non enim habent certitudinem evidentem, ſed ad ſummum certitudinem fidei, & obſcuram: Sed certitudo obſcura non tollit arduitatem requiſitam ad obiectum ſpei: Ergò nec ſpem. Probo minorem: Quia certitudo obſcura relinquit locu difficultati, & labori in beatitudinis aſſecutione, ſiquidem relinquit locum, vt anima egeat purgatione per pœnas, & ignem: Sed hoc reddit beatitudinem verè arduam: Nam quid magis arduum, quam quod conſequi nequit, niſi traſeundo per ignem, & aquam tribulationis magnæ, & ingentium pœnarum: Ergò. Contra ſecundo: Quia adhùc non eſt ita certum, quod Animæ Purgatorij habeant certitudinem abſolutam fidei de ſua beatitudine, vt futura, quod id dubitari non poſsit; nam licèt re ipſa non ſint in ſtatu damnationis, & ex hoc legitimè inferatur beatitudo ipſis futura abſolutè; tamen non videtur impoſsibile, quod illis Animabus Deus neget lucem reflexam, & certam, qua id certo cognoſcant, qua negata, ad ſummum poterunt ex coiecturis habere certitudinem moralem de eo, quod non ſunt in ſtatu damnationis, aut de ſua beatitudine futura; imò ſi aliquibus revelationibus credamus, non ſemèl Deus ſolet eas Animas purgare per quandam neſcientiam, aut hæſitationem negativam, qua expreſsè determinare non poſſunt an ſint, vel non in ſtatu damnationis, ex qua quidem ingentiſsimum patiuntur tormentum.

19. Nec refert, quod ex hac ipſa hæſitatione reflexa poſſent diſcurſu theologico cognoſcere ſe non eſſe in ſtatu damnationis; quia in eo non datur hæſitatio, ſed certitudo de ęternitate pœnę; nam Deus ad Animæ tormentum poteſt ei auferre hunc diſcurſum, & alios, qui poſsint pœnam adimere, vel minuere, ſuſpendendo, vel negando concurſum ad illos, & ſic tenendo eam in illa hæſitatione, vel ſuſpenſione, vt ita magis torquetur, & purgetur citiùs. Hoc dixerim, vt aliquę revelationes, quę inter piè credibiles leguntur, de modo, quo aliquę Animę Purgatorium habent, intelligi poſsint, & eas, vt falſas, non ſtatim expaveat Theologus; nam & Animas in hac vita, licèt in ſtatu gratiæ, credentes, ſperantes, & diligentes Deum in actu exercito perfectiſsimè, ſolet Deus ita purgare, & probare, vt omnem cognitionem reflexam, & ſignatam eis neget de his virtutibus à ſe exercitis, & vix aliud cogitare poſsint, niſi eſſe iam deſperatas, & damnatas in æternum. De quo legatur vita S. Angelæ de Fulgino.

20. Contra tertiò: Quia licèt Anima Purgatorij habeant omnem certitudinē de ſua beatitudine, vt futura, poteſt manere beatitudo ardua: Ergò & obiectum ſpei. Probatur anteceedens: Quia certitudo de beatitudine vt futura, duplex poteſt excogitari, vna reflexa, alia directa; reflexa eſt, quæ eſt de beatitudine vt futura dependenter a ſpe, & conatu ſperantis eam, & hæc certitudo eſt obiectivè conſequens ad ſpem, & conatum ſperantis, & ideò nequit ſe tenere ex parte actus primi ad ſperandum, nec conſtituere ſignum po-

poteſtatis, ſed omninò eſt extra tale ſignum, & comitanter, ſeù conſequenter ſe habet ad illud. Directa eſt, quę eſt de beatitudine, vt futura infallibiliter independenter à ſpe, & conatu ſperantis, ſeù pro priori ad talem ſpem, & conatum; & hæc eſt obiectivè antecedens ad ſpem, & in ſigno actus primi ad illam: Sed licèt hoc ſecundo modo non poſsit compati omnimoda, ſeù infallibilis certitudo de beatitudine futura cum ſpe libera ipſius; quia fruſtra quis conaretur per ſpem ad id, quod prævidet infallibiliter futurum independenter à tali conatu, tamen benè compatitur ſpes cum certitudine reflexa de beatitudine, vt infallibiliter futura primo modo, id eſt, dependenter à conatu, & ſpe ipſius ſperantis: Ergò in Anima Purgatorij benè poteſt compati ſpes cum certitudine omnimoda, ſeù infallibili de beatitudine futura. Probatur minor pluribus exemplis, primo in Deo, in quo compatitur ſcientia infallibilis finis futuri dependenter ab intentione, & decreto efficaci ipſius finis cum tali decreto, & intentione efficaci, licèt cum illo nō compatiatur ſcientia infallibilis de fine futuro independenter à tali decreto, & intentione, ſeù pro priori ad illam. Secundo & principaliter in Chriſto, in quo communiter admittitur ſpes communiter dicta de gloria corporis: Et tamen habebat ſcientiam infallibilem de illa, vt infallibiliter futura dependenter à ſuis meritis, & conatu: Et ſimiliter in Animabus beatorum talis ſpes admittitur de gloria corporis, & abſdubiò habent ſcientiam infallibilem de illa, vt futura; quia videlicet talis ſcientia eſt de gloria, vt futura dependenter à ſua ſpe, & conatu erga illam, & conſequenter obiectivè conſequens ad ſpem. Tertio in Sanctis confirmatis in gratia, qui ſæpè habuerunt revelationem de ſua beatitudine, licèt futura dependenter à meritis, & conatu proprio, quod præſertim vrget in B. Virg. cum qua tamen revelatione, & certitudine habuerunt ſpem beatitudinis conſequendæ: Ergò pariter in Animabus Purgatorij, licèt repugnaret ſpei certitudo infallibilis de gloria vt futura independenter, & pro priori ad ſpem; non tamen repugnat, ſi ſit de gloria, ſeù beatitudine, vt futura dependenter, & conſequenter ad ſpem.

*** *** ***
*** ***
***

SOLVVNTVR OBIECTA.

21. Obijcies primò: Animę Purgatorij non ſunt in ſtatu vię: Ergò nec in ſtatu ſperandi. Probo antecedens: Quia non ſunt in ſtatu merendi: Sed ſtatus vię eſt ſtatus merendi: Ergò nec ſunt in ſtatu vię. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Status vię eſt ſtatus merendi ſemper, & in omni ſubiecto, nego minorem: Status viæ in corpore paſsibili, concedo minorem, & nego conſequentiam: Quia licèt ſtatus vię requiratur ad merendum, non tamen ſufficit ſemper, ſed requiritur quod ſit ſtatus viæ in hac vita mortali, & in corpore paſsibili; nam finita hac vita morali, finitur, & terminatur tempus merendi; non tamen finitur ſtatus vię, niſi perveniatur ad Patriam; cum autem Animæ Purgatorij non pervenerint ad Patriam, licèt finierint hanc vitam mortalem, inde eſt quod non ſunt in ſtatu merendi, aut demerendi, benè verò in ſtatu viæ ſufficiente ad ſperandum, licèt non ad merendum. Ratio autem cur, finita hac vita morali, finiatur tempus merendi, non eſt huius occaſionis illam aſsignare, ſufficiat pro ratione divina providentia, quę tempus merendi ad hanc vitam mortalem limitavit.

22. Obijcies ſecundò: Animę Purgatorij habent certitudinem infallibilem de ſua beatitudine, vt futura: Sed eo ipſo illam non poſſunt ſperare: Ergò. Probatur minor: Nam ille, qui certitudine infallibili ſcit ſe conſecuturum beatitudinem, illam non reputat ſibi arduam: Sed ſpes reſpicit eſſentialiter beatitudinem, vt arduam: Ergò, ſi Animæ Purgatorij habent certitudinem infallibilem de ſua beatitudine vt futura, nequeunt illam ſperare. Probatur maior, primo ex D. Thom. 1.2. *quæſt.* 40. *artic.* 3. *ad* 1. vbi ait: *Quod ſecuritas diminuit exiſtimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio ſpei, illa enim, in quibus homo nullum impedimentum timet, quaſi iam non reputantur ardua*: Sed qui certitudine infallibili ſcit ſe conſecuturum beatitudinem, habet ſecuritatem de illa conſequenda, & nullum impedimentum timet: Ergò illam non reputat arduam. Secundò: Quia certitudo de malo vitando opponitur timori, eo quod minuit rationem ardui, quod requiritur ad timorem; vndè *ibid.* ait D. Thom. *Securitas magis videtur opponi timori, quam ad ſpem pertinere*: Sed ſimiliter ſe habet ſpes ad bonum con-

Digitized by Google

conſequendum, ſicut timor ad malum vitandum: Ergò etiam ſecuritas de bono conſequendo opponitur ſpei: Ergò qui habet certitudinem, ſeù ſecuritatem de bono, ſeù beatitudine conſequenda, non poteſt illam ſperare defectu arduitatis.

23. Tertiò: Nam qui habet certitudinem de malo futuro, non tàm habet timorem, quàm triſtitiam, vndè inquit Philoſoph. *in 2. Rethor.* quod illi, qui decapitantur non timent videntes mortem certam, ſed magis triſtantur: Ergò pariter qui videt bonum certo futurum non ſperat, ſed potiùs gaudet de illo. Patet conſequentia: Quia ſicut ſe habet timor ad malum, ita ſpes ad bonum. Quartò: Quia arduitas boni conſiſtit in aliqua dubietate, vel hæſitatione, de illo conſequendo, vel amittendo, nam tali dubietate, vel hæſitatione ſecluſa, nulla videtur arduitas, aut difficultas in bono conſequendo, ſed omnimoda facilitas, & ſecuritas: Sed hanc hæſitationem, & dubietatem, habere nequit, qui infallibiliter certus eſt de bono futuro, & conſequendo: Ergò nec poteſt illud reputare arduum. Quintò: Quia ſpes non tendit, niſi in bonum indifferenter, & libere conſequibile, vel non conſequibile, bonum enim de neceſſitate conſequendum, vel futurum ad ſummum poteſt terminare ſimpliciter expectationem, non verò ſpem propriam; quia ſpes propriè, & ſtrictè ſumpta eſt conatus liber, & efficax ad bonum conſequendum, hic autem conatus non terminatur ad bonum de neceſſitate venturum; quia ſi de neceſſitate venturum eſt, fruſtra eſſet conari ad illud efficaciter: Sed qui infallibiliter ſcit beatitudinem ſibi futuram, iam videt illam de neceſſitate venturam, ita vt non poſſit non evenire: Ergò illam non poteſt reputare arduam, nec etiam ſperare.

24. Reſpondeo omittendo maiorem: Quia licèt forſan vera non ſit vniverſaliter reſpectu omnium Animarum Purgatorij, regulariter tamen debet vera exiſtimari in illis; quia regulariter eam certitudinem habent, quod ſaltèm de Animabus PP. in Lymbo negari non poteſt. Sed nego minorem, vel illam diſtinguo: Qui talem certitudinem habet de beatitudine, vt futura independenter à proprio conatu illam non reputat ſibi arduam, concedo minorem: Si talis certitudo ſit de beatitudine, vt futura dependenter à proprio conatu, & conſequenter ad illum, ſubdiſtinguo, illam non reputat vt ſibi arduam ex vi talis certitudinis, omitto minorem: Ex vi cognitionis directè regulantis, nego minorem. Ad cuius primam probationem, explico D.Thom. Securitas directa, & regulans motum voluntatis, ſeù quę ſit ſecuritas de bono conſequendo independenter à conatu proprio libero, minuit rationem ardui, concedo. Securitas reflexa de bono conſequendo dependenter à conatu libero proprio, & conſequenter ad illum, quę minimè regulet talem conatum, nec ſe teneat ex parte actus primi, nego maiorem; quia D. Thom. intelligendus de certitudine, & ſecuritate præcedente in ſigno actus primi, & regulāte motum voluntatis erga bonum; hæc enim quanto maior eſt, tanto minuit rationem ardui, & ſi omnimoda ſecuritas ſit de bono conſequendo infallibiliter independenter à proprio conatu, omninò tollit rationem ardui; ſecùs autem ſi ſolum ſit ſecuritas reflexa de bono conſequendo independenter à proprio conatu, quo quis certo ſciat ſe victurum arduitatem obiecti; quia hæc non tollit, ſed ſupponit obiectivè arduitatem boni conſequendi, propoſitam per cognitionem directam regulantem ex parte actus primi; vndè hæc certitudo reflexa eſt omninò extra ſignum actus primi, & purè concomitanter, ſeù conſequenter ſe habet ad illud, & ad cognitionem in illo proponentem obiectum, vt arduum. Ex quo.

25. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Securitas de malo vitando in cognitione regulante opponitur timori, concedo maiorem: Securitas de malo vitando in cognitione reflexa ſpeculativa, & non regulante, nego maiorem, & ita intelligendus eſt D. Thom. Nam D. Paulus timebat, ne cum alijs prædicaſſet, ipſe reprobus efficeretur, & tamen ſciebat per infallibilem revelationem ſe non damnandum, ſed æterna donandum beatitudine; quia videlicet illa ſcientia, aut certitudo erat reflexa, & ſpeculativa de reprobatione vitanda, & beatitudine aſſequenda proprijs meritis, aut conatu, & non regulabat ſpem, aut conatum illius. Vel ſecundo reſponderi poteſt, omiſſa maiori, negando minorem: Quia datur diſparitas inter timorem reſpectu mali, & ſpem reſpectu boni, quam ſuprà aſsignavimus *quæſt.* 8. *num.* 133. nempè, quod obiectum timoris eſt malum, vt aliq; qualiter futurum, qualiter proponi nequit ſimùl cum certitudine de illo non futuro; quia ſibi contradicunt certitudo de malo non futuro, & practica propoſitio illius, vt futuri; obiectum autem ſpei eſt bonum propoſitum practicè, vt futurum, cui non contradicit certitudo infallibilis de illo, vt futuro. Iuxta hanc ſolutionem neganda eſt D. Paulo certi-

tudo infallibilis actualis de reprobatione vitanda pro eo tunc, quando timebat, ne reprobus effieeretur. Ex his duabus ſolutionibus primam iudico probabiliorem.

26. Ad tertiam, diſtinguo antecedens: Qui habet certitudinem de malo futuro, illud reputando futurum, habet triſtitiam, & non timorem, nego antecedens: Quando illud, ob ſui propinquitatem, reputat iam præſens potiùs, quam futurum, concedo antecedens, & nego conſequentiam; quia illi, qui decapitantur, propterea iuxta Philoſoph. potiùs triſtantur, quam timent; quia mors, & decapitatio nun iam futura, quàm præſens ab ipſis reputatur; hoc autem non contingit in Animabus Purgatorij, quę beatitudinem, vt re ipſa abſentem, & futuram inſpiciunt. Ad quartam, nego maiorem: Quia adhùc ſecluſa tali hæſitatione, vel dubietate, manere poteſt beatitudo, vt quid eminens conſequibile per magnos labores, & afflictiones difficiles, in quo ſatis ſalvatur arduitas illius, & quidem abſque vlla hæſitatione, ſi nimitum anima ſit conſtanter, & inflexibiliter determinata abſque vlla animi vacillatione ad tollēdas afflictiones illas difficiles pro beatitudine conſequenda, & ita contingit Animabus Purgatorij.

27. Ad quintam, conceſſa maiori, quę benè ibi probatur, diſtinguo minorem: Qui infallibiliter ſcit beatitudinem ſibi futuram independenter à ſuo conatu, vel actu libero, videt illam de neceſsitate ſibi venturam, concedo: Qui ſcit illam ſibi futuram dependenter à ſuo conatu libero, & conſequenter ad illum ſubdiſtinguo, videt illam de neceſsitate antecedenti ſibi venturam, nego: De neceſſitate conſequenti, concedo minorem, & nego conſequentiam: Quia vt ſpes tendat in bonum, ſeù beatitudinem indifferenter, & liberè conſequibilem, ſufficit, quod cognitio directa proponens beatitudinem in ſigno actus primi ad ſpem, illam proponat cum tali indifferentia negativa; quia eo ipſo proponitur vt antecedenter conſequibilis, vel non conſequibilis cum indifferentia obiectiva antecedenti, vt conſequatur, vel non conſequatur, quod ſufficit ad libertatem. Cum hoc autem compatitur, quod cognitione reflexa nun regulante ſpem, nec conſtituente actum primum ad ſperandum, ſed purè ſpeculativa, & concomitanter, ſeù conſequenter ſe habente, cognoſcat anima infallibiliter ſe conſecuturam liberè ſuam beatitudinem, & talem conſecutionem neceſsitate conſequenti infallibiliter venturam, licèt cum indifferentia antecedenti, vt iam explicavimus.

28. Sed replicabis: Per nos ſaltèm requiritur, quod per cognitionem regulantem, & conſtituentem poteſtatem ſperandi proponatur beatitudo, vt indifferenter conſequibilis, vel non: Sed hoc eſt proponi cum aliqua hæſitatione, vel dubietate: Ergò requiritur, quod proponatur cum tali hæſitatione, vel dubietate: Sed hoc repugnat cum certitudine, & ſecuritate infallibili: Ergò. Secundò: Quia ſi compatitur indifferentia cum ſecuritate, eo, quod indifferentia ſit in ſigno antecedenti, & ſecuritas committans, ſeù conſequens, illa in cognitione directa, & practies, iſta in cognitione reflexa, & ſpeculativa, illa in cognitioue regulaute; iſta in cognitione non regulante: Ergò pariter poterit componi, quód ſimùl eidem proponatur beatitudo, vt futura, & cognoſcatur infallibiliter, vt non futura abſolutè ex vi revelationis, ſi nempè primo modo proponatur in ſigno actus primi, & antecedenti per cognitionem directam regulantem, & practicam, & ſecundo modo cognoſcatur conſequenter, vel concomitanter per cognitionem reflexam ſpeculativam, & non regulautem: Sed hoc dici non poteſt in noſtra ſententia, in qua dicimus componi non poſſe ſpem in eo, qui habet certitudinem ſuæ damnationis, adhùc pro diverſis ſignis: Ergò. Vrgetur: Quia pari modo poſſet componi ſpes beatitudinis cum poſſeſſione ipſius, nempè pro diverſis ſignis, & per diverſas cognitiones: Sed hoc repugnabimus quæſtione ſequenti: Ergò.

29. Reſpondeo, concedendo, vel claritatis gratia, diſtinguendo maiorem: Requiritur, quod per cognitionem regulantem proponatur beatitudo, vt indifferenter conſequibilis, Indifferentia negativa, concedo; Indifferentia poſitiva ad non conſecutionem, nego maiorem; & diſtinguo ſimiliter minorem: Hoc eſt proponi cum aliqua hæſitatione, aut dubietate negativa, tranſeat minor; poſitiva, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu; nam dubietas, & hæſitatio negativa propriè non eſt dubium, nec hæſitatio, ſed ſolum eſt propoſitio beatitudinis cum carentia certitudinis determinatæ de illius conſecutione, in ipſa cognitione proponente, & regulante; hoc autem pacto ſumpta dubietas, aut hæſitatio purè negativa, nempè pro carentia certitudinis in ipſa cognitione proponente, & regulante, benè cohæret cum certitudine reflexa, & ſpeculativa conſequenti de ipſa beatitudine conſequenda, per aliam cognitionem habita.

30. Ad ſecundam, nego conſequen-

quentiam: Quia indifferentia obiectiva negativa, quam ſolum requirimus in cognitione regulante, ſolum importat, quod per eam cognitionem proponatur beatitudo, vt futura, ſine certitudine, aut infallibilitate illius conſequendæ pro illo ſigno, ſeu cum præciſione certitudinis, & infallibilitatis, cum quo non opponitur, quod in alio ſigno, & per aliam cognitionem detur talis certitudo, & infallibilitas; quia rectè cohæret in eodem inſtanti pro vno ſigno, & ex vi vnius cognitionis præciſio, & indifferentia negativa reſpectu alicuius, cum eo, quod illud idem detur in eodem inſtanti pro alio ſigno, vt omnes fatentur. Attamen cognitio practicè proponens beatitudinem, vt futuram, non purè præſcindit ab abſoluta illius non futuritione, ſed contrariè illam excludit; ſiquidem poſitiva futuritio contrariè repugnat abſolutè non futuritioni; vndè adhùc pro diverſis ſignis non poſſunt cohærere cognitio practicè proponens beatitudinem, vt futuram, prout requiritur ad poteſtatem ſperandi, & alia cognitio certò affirmans beatitudinem abſolutè non futuram; quia iſtę cognitiones non ſe habent vt præſcindens negativè vna ab alia, ſed vt contrariè repugnans vna alteri. Ex quo ad vrgentiam, nego maiorem: Quia poſſeſſio beatitudinis contrariè repugnat cum cognitione poſitivè proponente vt futuram beatitudinem; & hæc cum illa, vt quæſt. ſequenti videbimus; at verò cognitio practicè proponens beatitudinem, vt futuram ſine certitudine infallibili, & præciſivè ab illa minimè contrariatur, nec repugnat alteri cognitioni de beatitudine etiam futura cum certitudine infallibili, vt per ſe patet.

31. Obijcies tertio: Nam licèt Animabus Purgatorij ſit ardua beatitudo, eo quod eſt ab illis conſequibilis per pœnas, & afflictiones, tamen PP. dum in Lymbo detinebantur ardua eſſe non poterat; ſiquidem nullis pœnis egebant ad illam beatitudinem obtinendam, ibi enim non erat locus pœnę, aliàs eſſet Purgatorium: Ergò ibi non erat locus ſpei beatitudinis. Reſpondeo, quod licèt in Lymbo PP. non eſſet pœna vlla ſenſus, aut quæ purgandæ animæ eſſet neceſſaria, erat tamen pœna damni temporalis, vi cuius in pœnam peccati originalis erat illis clauſum Cœlum, vſque ad Chriſti adventum, & redemptionem, quę pœna dilatione ſua non parum affligebat ipſas SS. PP. Animas, licèt ſpe certiſsima ſimùl gauderent ſperantes certiſsimè adventum Chriſti, & finem illius exilij, illa igitur pœna damni ſufficienter reddebat arduam conſecutionem beatitudinis, vtpotè non conſequibilem ſine magna tollerantia, & ſuſtinentia.

32. Obijcies quartò: Anima beata non habet ſpem glorię corporis, nec continuationis beatitudinis, nec hæc eſt illis ardua: Sed hoc non alia ratione, niſi quia ſciunt certiſsimè, & ſecurę ſunt de gloria corporis, & de continuatione beatitudinis: Ergò ſi Animæ Purgatorij ſciunt certiſsimè ſe obtenturas beatitudinem, & de hoc ſecurę ſunt, beatitudo non eſt illis ardua, nec eam ſperare poſſunt. Reſpondeo, omiſſa maiori, negando minorem; Quia ratio cur D. Thom. & Thomiſtę communiter negant Animabus beatis ſpem ſtrictam gloriæ corporis, & idem de continuatione beatitudinis non eſt præcisè quia certæ ſunt de illa conſequenda, ſed quia habent cauſam intrinſecam inevitabiliter illam exigentem; nam gloria Animę inevitabiliter, ſeu connaturaliter exigit, tum ſui perpetuam continuationem, tum etiam gloriam corporis, & ideò Anima poſsidens gloriam eſſentialem quaſi iu iure iam poſsidet gloriam corporis, hoc autem non contingit in Animabus Purgatorij, reſpectu beatitudinis, vndè eſt diverſa ratio.

33. Ex dictis colliges, quod quamvis certitudo de beatitudine futura eſſet certitudo evidens, hoc eſt, vel per evidentiam in atteſtante, vel per ſcientiam infuſam, dummodo non eſſet per viſionem ipſam, quę iam tolleret futuritionem poſſet ſalvari ſpes beatitudinis cum tali certitudine; quia certitudo reflexa, & ſpeculativa, quantumvis evidens de beatitudine conſequenda, dependenter à proprio conatu, non tollit quod ſpes practicè, & directè proponatur vt ardua, & cum difficultate conſequibilis, & conſequenter quod ſit obiectum ſpei.

34. Sed dices; Spes debet regulari per fidem proponentem beatitudinem, vt futuram: Sed cum evidentia de beatitudine, vt futura, non poteſt compati fides de illa, vt futura: Ergò nec ſpes. Reſpondeo, negando maiorem: Quia licèt connaturaliter, & in præſenti ſtatu, & curſu rerum ſpes petat regulari per fidem, non tamen id exigit eſſentialiter, ſed ſalva eſſentia ſpei, poſſet regulari per lumen aliud infuſum, & evidens. Vndè hoc argumentum, ſi quid probat, ſolum probat, quod ex natura rei non poſsit compati ſpes cum evidentia de beatitudine conſequenda, non verò attenta potentia Dei abſoluta. Vel ſecundo reſpondeo, diſtinguendo maiorem; Spes debet regulari per fidem cum aſſenſu, ſeu indicativè affirmantem beatitudinem, vt in re

ſuturam, nego maiorem: Per fidem ſine aſſenſu, & practicè illam proponentem, vt futuram, concedo maiorem, & eodem modo diſtincta minori, nego conſequentiam: Quia licèt non poſsit componi ſimùl aſſenſus fidei de beatitudine, vt futura, & aſſenſus evidens de illa etiam futura, tamen rectè componi poteſt propoſitio practica fidei, qua fides quaſi apprehenſivè proponat beatitudinem, vt futuram cum evidentia conſequenti, & reflexa, de eo, quod ipſa beatitudo futura eſt; quia apprehenſio obſcura non repugnat cum iudicio evidenti de eodem obiecto, licèt repugnent ſimùl iudicium evidens, & obſcurum de eodem obiecto.

QUÆSTIO XIV.

An in Beatis detur ſpes theologica, aut communiter dicta?

1. QUÆSTIO iſta procedere poteſt, vel de ſpe habituali, ſumpta pro habitu infuſo, quo in via ſperamus beatitudinem aſſequi, an ſcilicèt, duret in Patria, vel pro actu ſtricto ſpei theologicæ, ſeù ſpe actuali beatitudinis aſſequendæ. Rurſus de iſto actu poteſt quæſtio eſſe de facto, vel de poſsibili; an ſcilicèt de facto detur; vel an, ſaltèm divinitus, poſsit cohærere ſimùl actus ſperandi beatitudinem cum ipſa beatitudine poſſeſſa. Demum poteſt eſſe de ſpe circa beatitudinem alterius, vel circa gloriam corporis, vel circa continuationem beatitudinis. De omnibus his ſermo erit. Igitur.

PRIMA CONCLUSIO.

2. DICO primo: *In Beatis non datur de facto virtus theologica fidei.* Ita D.Thom. & communiter Thomiſtæ, contra Suarez, & alios ipſum ſequentes. Et probatur: Quia dum deficit obiectum primarium ſpecificativum habitus reſpectu alicuius ſubiecti, non poteſt in illo ſubiecto manere talis habitus, aliàs maneret ſine obiecto ſpecificativo, quod apertè repugnat: Sed reſpectu cuiuſvis Beati deficit obiectum primariũ ſpecificativum ſpei habitualis, ſeù habitus ſpei: Ergò non manet in Beatis ſpei habitus. Probo minorem: Quia obiectum primarium ſpecificativum ſpei, ſivè actualis, ſivè habitualis eſt ſummum bonum, vt futurum arduum, & poſsibile conſequi: Sed hoc deficit reſpectu cuiuſvis Beati, vt per ſe patet; quia reſpectu Beati ſummum bonum non eſt futurum, nec arduum, nec poſſibile conſequi, ſed iam poſſeſſum, & præſens, & iucundum: Ergò.

3. Reſpondet Suarez: Habitum ſpei non eſſe reſtrictum ad actum ſperandi, ſed extendi ad actum ſperandi bonum, quando bonum concupitum eſt abſens, & ad actum fruendi bono, quando bonum concupitum eſt præſens, vndè licèt in quantum elicitivus eſt actus ſperandi reſpiciat pro obiecto primario ſpecificativo talis actus bonum divinum, vt futurum, & arduum, non tamen ipſe habitus ſecundum ſe; quia ipſe ſecundum ſe ſolum reſpicit bonum divinum, vt bonum nobis, & ab hoc ipſe habitus ſpecificatur, cum indifferentia ad illud ſperandum, quando fuerit abſens, vel illo fruendum, quando fuerit præſens: Quod pariſicat in natura, quę eſt indifferenter principium motus, & quietis, id eſt, principium motus in terminum, quando non pervenit ad ipſum, & quietis in ipſo, quando pervenerit ad ipſum.

4. Sed contra eſt: Quia iam ſuprà *quæſt. 9.* oſtendimus habitum, & virtutem theologicam ſpei determinatam eſſe ad actum ſperandi, & ad bonum, vt futurum, & arduum: Ergò vbi deficit hoc, manere nequit talis habitus, aut virtus ad alios actus. Confirmatur: Quia licèt verum ſit quod natura ſit indifferenter principium motus, & quietis, ex hoc tamen paritas fieri nequit ad virtutem, aut habitum: Ergò. Probatur aſſumptum: Quia propterea natura eſt principium motus & quietis; quia eſt principium radicale vniverſale ſubiecti ad omnes paſsiones, & operationes: Sed habitui, aut virtuti repugnat hæc vniverſalitas; quia eſt principium proximum, aut virtus proxima determinans non ſolum naturam, ſed potentiam, in qua eſt ad ſpeciem determinatam operationis: Ergò ineptè fit argumentum de natura ad habitum. Explicatur: Nam eadem natura intellectualis eſt principium intelligendi, & cognoſcendi bonum, & illud volendi: Et tamen non indè licèt facere paritatem ad eundem habitum, vt poſsit ſimùl eſſe principium intelligendi, & volendi, imò nec ad eandem potentiam: Ergò pariter, licèt natura eadem poſsit eſſe principium motus, & quietis, non probatur idem de habitu eodem.

5. Confirmatur ſecundo: Nam ſi idem habitus ſpei poſſet eſſe principium deſiderandi, & ſperandi bonum, quando abſens, & illo fruendi, quando præſens, pariter poſſet dici, quod idem habitus fidei poſſet eſſe prin-

principium credendi ſummam veritatem, quandiù illa eſſet abſens, & principium illam intuendi quandiù illa fieret præſens: Sed hoc dici nequit, cum omnes Theologi diſtinguant habitum fidei ab habitu luminis gloriæ, & è contra: Ergò pariter, nec dici poteſt primum.

6. Sed objicies pro ſententia Suarez: Licèt pars iraſcibilis, & concupiſcibilis diſtinguantur in anima ſenſitiva, tanquam potentiæ diſtinctæ; tamen in anima rationali identificantur in vnica potentia, nempè in voluntate, quæ ſimùl eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis: Ergò pariter identificari poſſunt in vno, & eodem habitu virtutis ſpei, & conſequenter poterit idem habitus elicere actum ſpei, & gaudij, licèt ille pertineat ad iraſcibilem, & iſte ad concupiſcibilem. Confirmatur primò: Licèt practicum, & ſpeculativum ſint differentiæ per ſe oppoſitæ, poſſunt coincidere in eodem habitu theologico, nempè in fide, & theologia; ſiquidem fides eſt ſimùl ſpeculativa, & practica ſicut theologia: Ergò pariter, licèt ratio iraſcibilis, & concupiſcibilis ſint differentiæ oppoſitæ, poſſunt reperiri in eodem habitu theologico ſpei. Confirmatur ſecundò: Quia ideò practicum, & ſpeculativum poſſunt convenire in eodem habitu, quia poſſunt ſubordinari inter ſe actus practicos, & actus ſpeculativos, & reſpicere idem ordine quodam: Sed etiam actus ſpei, & gaudij poſſunt reſpici cum ordine ab eodem habitu; quia poteſt habitus ſperare bonum, vt de illius poſſeſſione gaudeat: Ergò.

7. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia cum voluntas ſit potentia ſuperioris ordinis ad potentias animæ ſenſitivæ benè poteſt identificare in ſe rationem iraſcibilis, & concupiſcibilis, quæ in inferioribus potentijs cum reali diſtinctione ſunt ſparſæ, quia *quæ in inferioribus ſunt ſparſa* (ait commune proloquium) *in ſuperioribus ſunt vnita.* Attamen ex indè non ſequitur, quod poſſint identificari in eodem habitu: Quia potentia ſemper eſt vniverſalior habitibus, & habitus limitantur ad rationes magis particulares; & ideò, licèt potentia voluntatis, propter ſui vniverſalitatem, adunet in ſe conceptum Iraſcibilis, & concupiſcibilis, non idem dicendum eſt de habitu.

8. Ad primam confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia differentia practici, & ſpeculativi propriè, & per ſe non eſt differentia potentiarum, ſed ſolum habituum inferiorum; & ideò poſſunt in habitu ſuperiori eminenter adunari, præſertim cum ordine primarij, & ſecundarij. Attamen differentia iraſcibilis, & concupiſcibilis, eſt propriè differentia potentiarum: Nam in anima ſenſitiva diſtinguunt potentias realiter, & in intellectiva virtualiter; ſiquidem voluntas, vt concupitiva, virtualiter differt à ſe ipſa, vt Iraſcibili; & ideò nequeunt in vnico habitu adunari, aliàs idem habitus adunaret differentias potentiarum, & æquaret vniverſalitatem potentiæ ſuperioris, quod eſt contra rationem habitus, adhùc ſuperioris.

9. Ad ſecundam confirmationem, omiſſa maiori, nego minorem: Nam propterea ſpeculativum, & practicum poſſunt adunari cum ordine primarij, & ſecundarij; quia ratio ſpeculationis non importat imperfectionem ſtatus contrariam practicis actibus, ſed potiùs ſpeculatio ipſa iuvare poteſt, & regulare actus practicos, & ſimùl compati cum illis, vt patet in fide, & Theologia. Attamen actus ſpei importat differentiam, ſeù imperfectionem ſtatus incompatibilem cum actu gaudij de obiecto ſperato; ſiquidem gaudium de ſummo bono importat ſtatum perfectum beatitudinis, & ſpes illius importat eſſentialiter ex parte ſubiecti ſtatum imperfectum viatoris, qui ſtatus ſunt inter ſe incompatibiles, & oppoſiti, & ſic actus illi, minimè poſſunt ordinari inter ſe per modum primarij, & ſecundarij, ſicut nec actus credendi, & videndi Deum, propter eandem rationem.

10. Objicies ſecundò: Idem habitus pœnitentiæ poteſt in via elicere actum doloris de proprio peccato, & in Patria actum gaudij de dolore habito in via: Idem habitus fortitudinis poteſt vincere paſſiones in via, & in Patria gaudere de victoria obtenta in via: Ergò pariter idem habitus virtutis theologicæ poteſt in via conari ad beatitudinem arduam conſequendam, & in Patria gaudere de illa conſecuta, ſeù obtenta. Reſpondeo paritatem iſtam petere explicationem, quæ non ita obiter tradi poteſt, nempè de obiecto primario virtutis pœnitentiæ, & fortitudinis, quodnam ſit, & an remaneant in Patria. Quidquid tamen illud ſit, certum tamen debet eſſe, quod ſi obiectum, & actus primarius non manet poſſibile in Patria, in Patria non poterunt manere illæ virtutes; & quod ſi manent in Patria illæ virtutes, debet illis aſſignari obiectum primarium, quod maneat poſſibile in Patria. Vndè ſi quis vellet componere in Patria virtutem pœnitentiæ, reſpondere poteſt, quod actus primarius illius non eſt dolor proprius de peccato præterito, ſed deteſtatio illius ſuper om-

omnia, & amor ſatisfaciendi Deo pro poſſe ſuo; & hic actus benè poteſt dari in Patria, licèt abſque dolore, qui exulat ab illo ſtatu ſummę fœlicitatis. Similiter de fortitudine, & magnanimitate dici poterit, quod obiectum, ſeù actus primarius illius non eſt per ſe victoria propriarum paſsionum, nec quid ſubiectivè arduum, ſed victoria rerum difficilium, & reſiſtentium vt ſic; hoc autem non repugnat ſtatui Beatorum; quia licèt Beatus non poſsit habere paſsiones aſsiſtentes, quas vincere opus ſit, tamen poteſt habere reſiſtentiam externam alicuius creaturæ, vt Dœmonis, vel hominis mali, circa quam poſsit fortiter agere, & bellare, & vincere, vt de Angelis Beatis dicitur, quod bellum habent contra Dœmones, & victoriam obtinent, & fortiter dimicant, & ſic in illis poteſt eſſe actus primarius fortitudinis, & magnanimitatis. Secùs autem eſt de ſpe: Quia hæc eſſentialiter eſt de bono divino, vt ſibi arduo, & futuro, & actus primarius illius eſt ſperare, & ſic repugnat cum ſtatu Beatorum. Alia, quę in favorem Suarij obijci poſſunt ſoluta habes *ſupr. quæſt.* 9.

ALIORUM EVASIO PRÆcluditur.

11. RESpondent alij, quod vt maneat in Beatis habitus ſpei non requiritur, quod in illo ſit abſolutè poſsibilis actus primarius ſperandi, nec obiectum primarium illius, ſed ſatis eſt quod poſsit manere affectus conditionatus ſperandi beatitudinem, ſi foret abſens, & futura, & quod obiectum primarium maneat poſsibile apprehendi cum hac conditionalitate, in cuius confirmationem.

12. Arguunt primò: Quia vt quis habeat habitum miſericordię non requiritur, quod de facto poſsit ſublevare miſeriam inopis, ſed ſatis eſt, quod poſsit habere affectum conditionatum illam ſublevandi, ſi haberet facultatem: Ergò pariter ad habendum habitum ſpei. Secundò: Quia vt detur virtus virginitatis, non requiritur quod quis poſsit abſolutè retinere integritatem corporalem, ſed ſatis eſt affectus illam conſervandi, ſi illam non amiſiſſet; vndè talis virtus, iuxta Div. Thom. datur in pœnitente, qui virginitatem amiſsit, vt docet D. Thom. 2. 2. *quæſt.* 152. *artic.* 1. *ad* 2. Ergò pariter ad habitum ſpei. Tertio: Nam in Beatis datur habitus, ſeù virtus pœnitentię: Sed hoc eſſe non poteſt, niſi quia poſſunt habere affectum conditionatum dolendi de peccato, ſi poſſent: Ergò. Confirmatur: Nam B. Virg. habuit habitum pœnitentiæ: Et tamen non potuit abſolutè dolere de peccatis, quę minimè habuit, ſed ſolum affectu conditionato, nempè ſi habuiſſet: Ergò.

13. Sed contra eſt: Quia vt detur in aliquo ſubiecto virtus, ſeù habitus, non ſatis eſt, quod ſit poſsibilis affectus conditionatus circa obiectum primarium talis virtutis, ſed requiritur, quod ſit poſsibilis abſolutè actus abſolutus: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens: Quia ſi ſatis eſſet affectus poſsibilis conditionatus, daretur in Angelis virtus caſtitatis, temperantię, & aliæ ſimiles; quia circa obiecta earum poſſunt habere affectus conditionatos, & ſimiliter in Chriſto deberet dari habitus pœnitentiæ; quia poteſt habere affectum conditionatum pœnitendi, ſi peccare poſſet, vel peccaſſet: Sed hoc eſt contra omnes Theologos: Ergò non ſatis eſt ad ponendum aliquem habitum, vel virtutem in aliquo ſubiecto, quod poſsit habere affectum conditionatum circa obiectum illius ſub conditione, quod ſibi poſsibile foret.

14. Vndè ad primam obiectionem in contra, diſtinguo maiorem: Vt quis habeat habitum miſericordię non requiritur, quod poſsit de facto ſublevare miſeriam inopis, quantum eſt ex parte ſui ſtatus intrinſeci, aut ſecundum quod per ſe, & intrinſecè habet, nego: Non requiritur, quod poſsit attentis requiſitis extrinſecis, & accidentalibus ſuo ſtatui, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Quia hæc eſt differentia inter impotentiam inopis, v. g. ad ſublevandam inopiam alterius, & impotentiam Beati ad ſperandum beatitudinem, quod illa impotentia eſt ſolum accidentalis, & non intrinſecè, & per ſe illi conveniens ratione ſtatus; quia per accidens ſolum eſt, quod ille ſit inops, & quantum eſt ex ſe, & intrinſecè invariato ſtatu, non repugnat, quod ille ſit dives, & poſsit ſublevare inopiam alterius, & ideò abſolutè, & intrinſecè manet illi poſsibilis actus abſolutus miſericordię, ac per conſequens pro tali actu ſic poſsibili poteſt in illo poni virtus, & habitus miſericordiæ: Attamen impotentia Beati ad ſperandam beatitudinem eſt impotentia intrinſeca ratione ſtatus inamiſsibilis, ita vt repugnet illi, quod vnquam illi ſit poſsibilis talis actus, & cum hac impotentia non poteſt dari habitus, aut virtus ad actum ſic impoſsibilem, vndè ratio D. Thom. in præſenti eſt: *Quod tollitur obiectum ſpei in Patria, quia nunquam de cætero erit poſsibile beatitudinem eſſe fu-*

futuram; nempè propter repugnantiam intrinſecam ex parte ſtatus, natura ſua inamiſsibilis, quod non contingit in paupere, qui poteſt in poſterum eſſe dives.

15. Ad ſecundam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia integritas corporalis, in eo, qui illam amiſit, non eſt impoſsibilis per ſe ratione ſtatus, ſed per accidens: Deindè illa non eſt obiectum formale talis virtutis, ſed ſolum materia circa quam; vndè ex eo, quod illa maneat per accidens impoſsibilis, non tollitur, quod maneat virtus virginitatis; quia manet abſolutè poſsibile in poſterum obiectum formale illius, nempè integritas mentis: Attamen obiectum formale ſpei eſt ſummum bonum, arduum, futurum, & conſequibile vi auxilij divini, quod ſanè manet impoſsibile intrinſecè, & per ſe in Beatis.

16. Ad tertium, omiſſa maiori, nego minorem: Quia ſi in Beatis datur virtus pœnitentię debet in illis aſsignari poſsibilis actus primarius illius virtutis, nempè deteſtatio proprij peccati præteriti ſuper omnia; hic autem actus in illis poſsibilis eſt, licèt ſine dolore ſenſibili, cuius ſunt incapaces, & qui ſolum ratione ſtatus vitæ præſentis pertinet ad pœnitentiam, non tanquam actus primarius, & per ſe illius, ſed tanquam paſsio conſecuta ad actum primarium, qui eſt prædicta deteſtatio, ſivè diſplicentia abſoluta proprij peccati, de qua D. Thom. 3. *part. quaeſt.* 84. *artic.* 8. *in corpor.* ait: *Dolorem cauſat in eo, qui eſt ſuſceptivus doloris, qualis eſt homo in hac vita: Poſt hanc vitam autem Sancti non ſunt ſuſceptivi doloris, vndè diſplicebunt eis peccata præterita, ſed ſine omni triſtitia.*

17. Ad confirmationem, omiſſa maiori, nego minorem: Quia licèt B. Virg. non habuerit vllum peccatum, potuit tamen illud habere in via, & ſic potuit habere de quo pœniteret, & conſequenter potuit pœnitere, vndè non fuit illi per ſe, & abſolutè impoſsibilia actus primarius pœnitentię, ſed ſolum ex ſuppoſitione libera de non commiſſo vllo peccato. Si verò dicas, quod ratione ſtatus beatitudinis, iam eſt illi impoſsibile intrinſecè peccatum. Dico, quod obiectum pœnitentię non eſt peccatum præſens, vel futurum, ſed peccatum præteritum; ſufficit ergò ad virtutem pœnitentię, quod peccatum de præterito fuerit poſsibile, ſicut fuit in B. Virg. non obſtante ſtatu beatitudinis, ſicut in cæteris Beatis ſufficit, quod de præterito peccaverint, & non requiritur, quod de præſenti, vel de futuro peccare poſsint, vt habeant virtutem pœnitentiæ. Solum enim eſt differentia, quod B. Virgo ſolum habuit peccatum præteritum de poſsibili: Cæteri verò Beati de facto; ad virtutem autem pœnitentię, ſicut ad quamlibet aliam, ſufficit habere proprium obiectum poſsibiliter pro duratione, pro qua requiritur; & non requiritur illud habere de facto exiſtens.

ALIORVM EVASIO, ET ſecunda concluſio.

18. Propterea reſpondent alij, verum eſſe requiri ad virtutem ſpei in aliquo ſubiecto, quod illi ſit poſsibilis actus primarius ſpei; veruntamen in Beatis manere poſsibilem talem actum; quia non eſt incompoſsibilis actus ſpei cum ſtatu beatitudinis. Quam ſolutionem varij ſuſtinent AA. Primò, quatenus aſſerunt actum primarium ſpei eſſe poſsibilem in ſenſu compoſito beatitudinis, non ſolum metaphyſicè, & de potentia abſoluta, ſed phyſicè, & ex natura rei. Secundo, ſolum metaphyſicè, & ex natura rei. Tertiò, ita vt ſit poſsibilis pro primo inſtanti, ſecùs pro ſequentibus. Quartò, vt ſit poſsibilis actus ſperandi continuationem beatitudinis, ſed non primum eſſe beatitudinis. Quintò, ita vt ſit poſsibilis actus ſperandi alijs beatitudinem, ſed non ſibi. Sextò, ita vt ſit poſsibilis actus ſperandi gloriam corporis, licèt non animę. Veruntamen huius evaſio non aliter melius impugnatur, quam impugnando illius aſſumptum, quoad omnes partes, ideòque.

19. Dico ſecundò: *In ſenſu compoſito beatitudinis eſt impoſsibilis, etiam metaphyſicè, actus primarius ſpei, ſeù ſperandi beatitudinem.* Ita D. Thom. & cum eo omnes Thomiſtæ, & probatur primo ratione Div. Thom. *in præſent. quaeſt.* 18. *artic.* 2. primò *in argumento ſed contra* ex illo Apoſt. *ad Rom.* 8. vbi ſic ait: *Quod videt quis, quid ſperat?* Sed Beati fruuntur Dei viſione: Ergò in eis ſpes locum non habet. Secundo *in corp.* vbi ſic arguit; Subſtracto eo, quod dat ſpeciem rei, non poteſt res eadem permanere: Sed ſpes recipit ſpeciem à ſuo obiecto principali: Ergò, illo ſubſtracto, non poteſt ſpes eadem manere ſecundum ſpeciem, nempè ſpes theologica, quę eſt in via: Tùm ſic: Sed in Beatis penitus ſubtrahitur obiectum principale ſpei: Ergò ſpes evacuatur in Patria, & in Beatis locum non habet. Minor hæc ſubſumpta probatur: Quia obiectum principale ſpei eſt beatitudo ęterna, non vtcumque, ſed vt poſsibilis ha-

haberi ex vi divini auxilij; itemque, quia bonum arduum non eſt obiectum ſpei, niſi vt futurum, vt ex ſuprà dictis conſtat: Sed beatitudo in Beatis non poteſt iam manere vt futura, cum ſit præſens: Ergò in illis pœnitus ſubtrahitur obiectum principale, ſeù ſpecificativum ſpei. Totus diſcurſus ferè ad litteram eſt D.Thom.

20. Explicatur, contrahendo illum ad terminos concluſionis: Repugnat enim metaphyſicè actus primarius ſpei, vbi repugnat metaphyſicè obiectum eius ſpecificativum; quia repugnat metaphyſicè actus ſine obiecto ſpecificativo: Sed in ſenſu compoſito beatitudinis repugnat etiam metaphyſicè obiectum ſpecificativum actus primarij ſpei: Ergò & repugnat, ſeù eſt impoſsibilis, etiam metaphyſicè, actus primarius ſpei. Probo minorem: Quia obiectum ſpecificativum actus primarij ſpei eſt beatitudo, etiam vt ardua, & futura, & conſequibilis vi auxilij divini: Sed in ſenſu compoſito beatitudinis, nempè dum beatitudo iam habetur, & poſsidetur inamiſſibiliter, repugnat metaphyſicè, quod ipſamet ſit futura, ardua, & conſequibilis, vi auxilij divini, vt per ſe patet, quia eſt metaphyſicè impoſsibilis in eodem, ſeù reſpectu eiuſdem ſubiecti, & obiecti futuritio, & præſentia, ſeù futuritio cum poſſeſsione: Ergò.

21. Huic fundamento, quod ſanè ex primis terminis per ſe convincere videtur, reſpondent contrarij, quod licèt reſpectu eiuſdem ſubiecti, & obiecti ſit impoſsibilis futuritio, & præſentia pro eodem ſigno, non tamen pro diverſis ſignis; quia benè poteſt in eodem inſtanti idem ſubiectum pro priori aliquo ſigno naturæ reſpicere beatitudinem, vt futuram, & conſequibilem, & pro poſteriori eiuſdem inſtantis illam actu, & de præſenti poſsidere; quia benè poteſt pro priori eſſe abſens, & pro poſteriori præſens.

22. Sed contra eſt: Quia licèt beatitudo poſsit pro aliquo priori eſſe abſens negativè, ſeù præciſivè, & pro poſteriori præſens, ſeù poſſeſſa, tamen metaphyſicè repugnat, quod in eodem inſtanti pro priori ſit abſens poſitivè, ſeù reſpiciatur, vt poſitivè abſens, & futura, & quod pro poſteriori ſit præſens, & poſſeſſa: Sed beatitudo non eſt obiectum proprium ſpei, vt purè negativè, & præciſivè abſens, ſed vt abſens, & futura poſitivè: Ergò repugnat, quod in eodem inſtanti, etiam pro diverſis ſignis naturę, ſit obiectum proprium ſpei, & ſimùl poſſeſſa, ſeù pręſens. Maior patet: Nam beatitudinem reſpici, vt poſitivè abſentem, & futuram, eſt intellectum poſitivè illam ſibi proponere, & repræſentare, vt re ipſa abſcntem, & futuram; eſſe autem præſentem, & poſſeſſam eſt illam videre, vt ſic præſentem, & poſſeſſam; quia beatitudo non aliter poſsidetur de pręſenti, niſi per intuitivam illius viſionem: Sed repugnat metaphyſicè eundem intellectum in eodem inſtanti ſibi repræſentare poſitivè beatitudinem, vt re ipſa abſentem, & ſimùl illam videre ſibi præſentem; quia hoc eſſet poſitivè contradicere ſibi in eodem inſtanti, quod abſolutè repugnat, adhùc pro diverſis ſignis: Ergò.

23. Maior difficultas eſt in probanda minori; verumtamen probatur primò: Quia omnes definiunt obiectum ſpei, arduum bonum, poſsibile, futurum: Sed nemo diffinit rem per id, quod purè negativè, aut præciſivè importat: Ergò obiectum ſpei non purè negativè, ſeù præciſivè eſt futurum, ſed poſitivè: Ergò beatitudo non eſt obiectum ſufficienter ſpei, vt purè negativè, ſeù præciſivè futura, ſed vt poſitivè futura, & poſitivè abſens. Confirmatur: Quia aliter peteret ſpei obiectum eſſe futurum, & abſens, quam obiectum amoris ſtricti; ſiquidem in definitione obiecti ſpei omnes ponunt futuritionem illius, ſecùs autem in definitione obiecti amoris ſtricti: Sed obiectum amoris ſtricti importat eſſe futurum negativè, ſeù præciſivè; quia præſcindit à præſentia, vel abſentia: Ergò obiectum ſpei non ſolum præciſivè, ſed poſitivè importat eſſe futurum.

24. Secundò: Quia ſi ſufficeret ad obiectum ſpei, & deſiderij abſentia negativa, ſeù præciſiva pro priori naturę, poſſet Deus habere ſpem, & deſiderium ſtrictum erga bona creata; imò intentio efficax ea producendi poſſet eſſe ſtrictum deſiderium eorum; ſiquidem pro priori naturę ad eam intentionem bonum intentum eſt negativè, & præciſivè abſens; ſiquidem pro illo priori non eſt poſitivè præſens, ſed præſcindens: Sed hoc eſt falſum, & contra D.Thom. qui 1. *part. quæſt.* 20. *art.* 1. *ad* 2. excludit à Deo deſiderium ſtrictum, eo, quod ex parte obiecti formalis importat imperfectionem, nempè quod bonum ſit non habitum, ſeù abſens: Ergò ad obiectum ſpei, & deſiderij ſtricti non ſatis eſt abſentia illius negativa.

25. Tertiò: Quia futurum abſolutè, & ſine adito alienante propriam ſignificationem, ſignificat ordinem durationis rei nunc exiſtentis ad poſteà exiſtendum, non verò ordinem naturę, & cauſalitatis ex ſigno prio-

priori naturę ad poſterius intra eandem durationem; Sed obiectum ſpei definitur per hoc, quod ſit bonum futurum abſolutè, & ſine addito alienante: Ergò debet intelligi de futuritione, quę importat ordinem durationis ex nunc ad poſteà: Sed hæc eſt futuritio poſitiva, quę ex terminis repugnat intra idem inſtans cum poſitiva præſentia, & poſſeſsione; quia intra idem inſtans non poteſt dari ordo durationis ex nunc ad poſteà, cum inſtans ſit duratio indiviſibilis non admittens nunc, & poſteà; aliàs admitteret in ſe duas durationes: Ergò obiectum ſpei importat eſſentialiter futuritionem poſitivam boni, quę non poſsit eſſe in eodem inſtanti ſimùl cum boni poſſeſsione, adhùc pro diverſis ſignis. Maior, in qua ſola poteſt eſſe difficultas, patet; quia futurum, ſicut & præteritum non ſunt differentię ordinis naturę, aut cauſalitatis, ſed differentię temporis, aut durationis, vt omnes intelligunt ex prima vocis ſignificatione: Ergò niſi vox *futurum* ad impropriſsimam, & valdè metaphoricam ſignificationem alienetur à propria, abſolutè non poteſt ſignificare ordinem ex vno ſigno naturę priori ad poſterius, ſed ſolum ſignificat ordinem durationis ex nunc ad poſteà.

26. Dices forſan: Hoc ita eſſe, ſed intentum contrariorum eſſe, quod ſufficiat hæc impropria futuritio ad obiectum ſpei; quia ſufficit, inquiunt, quod ſpes reſpiciat bonum, quod pro priori ſigno naturę non intelligitur exiſtens, ſed ſolum pro poſteriori ad actum ſpei, & dependenter ab illo intra idem inſtans. Sed contra: Quia in definitionibus rerum traditis ab antiquis, & communiter receptis, accipere voces in valdè aliena ſignificatione, & proprię, ac vſitatę contraria, non tam eſt definitiones, ac principia explicare, quam ea abſolutè negare, quod ſanè ordinem ſcientificum pœnitus evertit: Ergò non eſt admittendus hic ſenſus, quando obiectum ſpei definitur bonum *futurum*.

27. Confirmatur: Quia pariter dici poſſet, quod terminus creatoris eſt per ſe ens, vt futurum, & terminus generationis ęternę eſt Filius Dei, vt futurus, & terminus cuiuſvis actionis productivę eſt effectus, vt futurus: Sed nemo in definitione, aut explicatione horum poſuit conditionem futuri: Ergò quia aliter petit eſſe futurum obiectum ſpei, quam terminus creationis, generationis, & cuiuslibet actionis productivę. Tunc ſic: Sed hę actiones exigunt in terminis ſuis futuritionem impropriam, nempè quod terminus pro priori ad actionem, ſeù independenter ab ea non exiſtat, & exiſtat pro poſteriori naturę: Ergò aliam futuritionem exigit obiectum ſpei, nempè quod in ea duratione non exiſtat, & ſolum exiſtat pro duratione poſteriori.

SECUNDA, ET FUNDAMENTALIS probatio ex ratione motus, & ex D.Thom. deſumpta.

28. QUARTÒ (& ſit ſecunda ratio concluſionis:) Quia ſpes beatitudinis eſſentialiter importat ex parte ſubiecti carentiam privativam ipſius beatitudinis: Sed implicat quòd in eodem inſtanti, adhùc pro diverſis ſignis naturę concilientur ſimùl carentia privativa, & poſſeſsio beatitudinis: Ergò ad ſpem non ſufficit abſentia illa negativa beatitudinis pro priori naturę compatibilis cum poſſeſsione pro poſteriori naturę, quę dicitur futuritio impropria, ſed eſſentialiter requiritur carentia, ſeù abſentia privativa, quę ſit futuritio propria, & incompatibilis cum poſſeſsione pro poſteriori. Minor patet ex dictis *in Phyſic. lib. 2. quæſt. 4. num. 17.* vbi ſatis evidenter demonſtravi, quod licèt carentia negativa, aut præciſiva formę ſit compatibilis cum forma in eodem inſtanti pro diverſis ſignis, id tamen implicat apertam contradictionem de carentia privativa. Maior verò, in qua ſolum poteſt eſſe difficultas, probatur primo à paritate fidei; nam fides importat eſſentialiter ex parte ſubiecti carentiam privativam viſionis obiecti crediti: Ergò & ſpes carentiam privativam poſſeſsionis obiecti ſperati. Antecedens ſatis efficaciter oſtenſum fuit *Tract. de Fide, Diſput. 4. quæſt. 6. num. 9.* Conſequentia autem probatur à paritate rationis primò: Quia propterea fides importat eſſentialiter carentiam privativam viſionis erga ſuum obiectum; quia eſſentialiter eſt de obiecto obſcuro, ſeù de non viſo: Sed ſpes eſſentialiter eſt de bono futuro, ſeù non poſſeſſo: Ergò eſſentialiter importat carentiam privativam poſſeſsionis, ſicut fides viſionis. Secundò: Quia propterea fides importat eſſentialiter talem carentiam privativam, quia importat eſſentialiter motum ſtrictè talem ad viſionem, qui eſt actus exiſtentis in potentia ad illam; & nemo exiſtit in potentia ad aliquam perfectionem, niſi in quantum illa caret privativè, quam rationem ſatis expendimus *loc. citat.* Sed pariter ſpes eſſentialiter importat motum ſtrictè talem ad poſſeſsionem rei ſperatę: Ergò pariter importat carentiam privativam illius.

29. Confirmatur ex D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 67. *artic.* 4. *in corp.* vbi S. D. id ipſum, & eadem ratione ſic probat: *Id, quod de ratione ſui importat imperfectionem ſubiecti, non poteſt ſtare ſimùl cum ſubiecto, oppoſita perfectione perfecto*: Sed ſpes importat eſſentialiter imperfectionem oppoſitam poſſeſſioni beatitudinis: Ergò nequit ſtare in ſubiecto beatitudinem poſſidenti. Minorem probat D. Thom. ſic: *Motus in ratione ſui importat imperfectionem ſubiecti* (oppoſitam nempè cum perfectione termini, ad quem eſt motus) *eſt enim actus exiſtentis in potentia, in quantum huiuſmodi*, nempè in ordine ad perfectionem termini: *Sed ſpes importat motum quendam in id, quod non hab tur, vt patet ex his, quæ ſuprà de paſſione ſpei diximus*: Ergò eſſentialiter importat imperfectionem ſubiecti oppoſitam paſſioni illius, quod ſperatur, nempè beatitudinis. Explicatur hæc D.Thom. ratio: Quia ſpes ex conceptu motus importat imperfectionem non habendi formam, nempè beatitudinem, ad quam eſt motus: Sed importat imperfectionem privativam, & non ſolum negativam: Ergò, & carentiam formę, ſeù beatitudinis privativam, & non ſolum negativam. Probo minorem: Quia ſpes ex conceptu motus in beatitudinem eſſentialiter importat ex parte ſubiecti ſperantis, quod tendat ad beatitudinem, vt exiſtens in potentia ad ipſam: Sed hoc importat eſſentialiter imperfectionem privativam non habendi beatitudinem; ſiquidem exiſtere in potentia ad habendam formam eſſentialiter importat privationem formæ: Ergò. Probo maiorem: Quia iuxta D. Thom. *Spes importat motum quendam in id, quod non habetur*, de quo motu immediatè ante dixerat D. Thom. *Quod motus eſt actus exiſtentis in potentia, in quantum huiuſmodi*, id eſt, in quantum exiſtentis in potentia: Ergò ſpes ex conceptu motus importat eſſentialiter quod ſperans tendat in beatitudinem, vt exiſtens in potentia ad ipſam.

30. Hæc ratio, ſicut aliquę ex præcedentibus diſplicent Recentiori Complutenſi ſæpè citato, cenſetque eos, qui repugnantiam ſpei cum poſſeſſione boni cognita, probant ex ratione generali motus procurativi reperta in ſpe, vti ratione omninò inſufficienti: Addit etiam, hos AA. fefelliſſe prædictam D. Thom. rationem, & probationem: Nam evidens eſt D.Thom. agnoviſſe motum, præcipuè intentionalem coexiſtentem ſuo termino; tum in meritò, quod ſupponit eſſe motum procurativum præmij, & tamen poteſt coexiſtere cum præmio: Tum in motu delectationis; nam delectationem D. Thom. etiam appellat motum: Tum in decreto efficaci, quod verè participat rationem motus intentionalis ad dandum eſſe obiecto: Tum in actione productiva termini, quę etiam coexiſtit cum termino, licèt ſit motus ad terminum. Addit inſuper, duplicem carentiam, vel abſentiam boni eſſe diſtinguendam, nempè, & abſentiam boni, vt exiſtentis pro priori, & independenter à motu ſpei, & abſentiam boni, vt exiſtentis pro poſteriori, & dependenter à motu ſpei; & licèt rectè probetur, quod de ratione motus ſpei ad bonum ſit carentia boni, vt exiſtentis pro priori, ſivè independenter à motu ſpei, non tamen probari, quod ſit de ratione illius, carentia boni, vt exiſtentis pro poſteriori, & dependenter ab Ipſo motu.

31. Veruntamen hæc minimè probant prædictam D.Thom. probationem fefelliſſe Thomiſtas, qui ea vtuntur; nam ea probatio ſolida eſt, & quę non niſi per ęquivocationem huius termini *motus* improbari poteſt: Ad quam tollendam, notandum eſt, quod motus propriè talis, iuxta D. Thom. ſemper intelligitur, & definitur *actus imperfecti, ſivè actus exiſtentis in potentia, prout in potentia.* Motus autem impropriè, largè, & communiter, prout eſt idem, ac quælibet operatio, iuxta D. Thom. eſt actus perfecti, ſeù entis exiſtentis in actu; quę doctrina notiſsima eſt omnibus Thomiſtis, per viaque in D. Thom. pluribus in locis. Videatur 1. *part. quæſt.* 18. *art.* 1. *in corp. artic.* 3. *ad* 1. *quæſt.* 53. *artic.* 1. *ad* 2. *quæſt.* 56. *artic.* 1. *ad* 3. *quæſt.* 58. *artic.* 1. *ad* 1. *quæſt.* 59. *artic.* 1. *ad* 3. *quæſt.* 73. *artic.* 2. *in corp.* Et ſic in reliquis eius partibus, & operibus. Notandum eſt ſecundo, prædictam probationem, nec à D. Thom. nec à Thomiſtis vſurpari, ſumendo motum impropriè, & largè, prout motus eſt actus perfecti, ſed ſumendo motum propriè, prout motus eſt actus imperfecti, ſeù exiſtentis in potentia, prout in potentia, vt ex ipſis D.Thom. verbis id ipſum exprimentibus liquido conſtat. Hoc autem ſuppoſito.

32. Sic arguo: D. Thom. nunquam agnovit motum propriè talem coexiſtentem ſuo termino: Ergò minimè fefellit probatio D.Thom. Thomiſtas, qui ex ratione motus procurativi probant ſpem non poſſe coexiſtere cum poſſeſſione beatitudinis. Probatur antecedens: Nam in primis præcitatus Mag. nullum aſsignat textum D. Thom. & vt credo, non aſsignabit, in quo meritum appellet motum ad præmium. De quo infrà. Deindè delectationem D. Thom. non appellat mo-

tum

tum propriè, prout motus eſt actus imperfecti, ſed impropriè, prout eſt actus perfecti; id enim expreſsè ait, loco ab eo citato, nempè 1. 2. *quæſt.* 31. *ad* 1. dicens: *Quod delectatio non eſt actus imperfecti, ſcilicèt exiſtentis in potentia, in quantum huiuſmodi; ſed actus perfecti, & aliquomodo exiſtentis in actu, ſicut intelligere, & velle.* Item, quantum ad decretum Dei nunquam D. Thom. nec vllus Theologus ipſum dixit eſſe motum propriè, tanquam actus imperfecti, ſed ſolum tanquam actus perfecti, & impropriè. Vndè inter vtrumque hanc differentiam aſsignat D. Thom. 1. *part. quæſt.* 53. *artic.* 1. *ad* 3. *Quod motus exiſtentis in potentia eſt propter indigentiam ſuam; motus verò exiſtentis in actu eſt propter indigentiam alterius*: Decretum autem diuinum minimè eſt propter indigentiam ſuam, ſed propter indigentiam creaturarum. Idemque de actione productiva termini, vt tali, quæ nempè prout actio eſt, minimè eſt propter indigentiam agentis, vt agentis, ſed propter indigentiam paſsi; vndè minimè eſt motus propriè talis, nec actus imperfecti: Ergò licèt hę actiones, vel actus à prædicto A. relati, poſsint coexiſtere cum ſuis terminis, non indè probatur D. Thom. aguouiſſe vnquam motum propriè talem, qui poſſet coexiſtere ſuo termino.

33. Imò ex ipſo ſic formatur ratio ipſius: Spes eſt motus propriè talis, prout nempè motus dicitur actus imperfecti: Sed de ratione huiuſmodi motus eſt non poſſe coexiſtere in ſubiecto cum poſſeſsione ſui termini: Ergò de ratione ſpei eſt non poſſe coexiſtere in ſubiecto ſperante cum poſſeſsione ſui termini, ſeù obiecti ſperati. Maior eſt expreſſa D. Thom. vbi ſuprà. Et rurſus probari poteſt ex ipſo: Nam motus propriè talis, ſeù exiſtentis in potentia, in hoc differt à motu impropriè tali, ſeù exiſtentis in actu, quod ille eſt propter indigentiam alterius: Sed motus ſpei in beatitudinem eſt propter indigentiam ſubiecti ſperantis, non verò propter indigentiam alterius: Ergò eſt motus propriè talis, id eſt exiſtentis iu potentia, in quantum huiuſmodi. Minor verò non minus patet: Quia de ratione talis motus eſt quod ſubiectum moveatur per illum, vt exiſtens ſub privatione termini ad quem movetur: Sed de ratione privationis eſt non poſſe coexiſtere cum termino, vel forma, cuius eſt privatio: Ergò de ratione talis motus eſt non poſſe coexiſtere cum poſſeſsione. Maior probatur: Quia talis motus eſſentialiter eſt actus exiſtentis in potentia, prout exiſtentis in potentia: Sed ſubiectum exiſtens in potentia, prout exiſtens in potentia, eſſentialiter eſt ſub privatione formæ, ad quam exiſtit in potentia; ſiquidem eſt cum carentia illius, & cum capacitate ad illam, carentia autem formę in ſubiecto capaci, vt capaci eſſentialiter eſt privatio: Ergò talis motus eſſentialiter eſt privatio: Ergò talis motus eſſentialiter importat ſubiectum moveri per illum, vt exiſtens ſub privatione formę, vel termini, ad quem movetur. Videantur à nobis dicta de motu 3. *Phyſicor. quæſt.* 1.

34. Dices forſan: Hanc rationem rectè probare de motu phyſico ſtrictè tali, qui eſſentialiter eſt ſucceſsivus, qui non poteſt coexiſtere cum ſuo termino, non verò de motu ſpei, qui eſt motus intentionalis, & non ſucceſsivus. Sed contra eſt: Quia licèt non ſit motus phyſicus, nec ſucceſsivus, tamen eſt ſtrictè motus, & actus imperfecti, ſeù exiſtentis in potentia, prout huiuſmodi, vt ſupponit D.Thom. Sed ex hac ſola ratione probatum relinquimus non poſſe coexiſtere cum poſſeſsione ſui termini: Ergò. Explicatur: Ideò motus ſucceſsivus, & phyſicus ſtrictè talis non poteſt coexiſtere ſuo termino; quia eſt actus imperfectè, & vialiter actuans ſubiectũ, & cum potentialitate in ordine ad actum perfectum, qui eſt terminus, vt explicavi loco citato: Sed motus ſpei, licèt non ſit phyſicus, nec ſucceſsivũs, eſt tamen actus imperfectè, & vialiter actuans ſperantem, & eum potentialitate in ordine ad actum perfectum beatitudinis: Ergò eſſentialiter importat non poſſe coexiſtere cum poſſeſsione beatitudinis.

35. Dicit prædictus A. Ex his ſolum probari non poſſe coexiſtere cum poſſeſſione habita independenter, & pro priori ad ipſum motum ſpei, non verò cum poſſeſsione habita pro poſteriori, & dependenter ab ipſo motu ſpei; quia ex ratione motus ſolum exigitur carentia poſſeſsionis termini pro priori, non verò carentia poſſeſsionis termini pro poſteriori, & dependenter habitæ ab ipſo motu ſpei. Sed contra eſt primò: Quia de ratione motus ſtrictè talis eſt quod ſubiectum non ſolum pro priori ad ipſum motum, ſed in ipſo moveri moveatur, vt exiſtens in potentia ad poſſeſsionem termini: Sed implicat, quod in ipſo moveri exiſtat in potentia ad poſſeſsionem termini, & quod ſolum pro priori careat poſſeſsione, illam autem habeat pro poſteriori eiuſdem inſtantis: Ergò ad rationem motus ſtrictè talis, non ſufficiet carentia poſſeſſionis termini ſolum pro priori, nec cum illo eſt compatibilis poſſeſsio termini pro poſteriori eiuſdem inſtantis. Maior patet: Quia mo-

Digitized by Google

motus ſtrictè talis non eſt actus entis ſpecificativè ſolum, ſeù præſuppoſitivè exiſtentis in potentia, ſed reduplicativè; vt exiſtentis in potentia: Ergò de ratione illius eſt non ſolum quod ſubiectum præſuppoſitivè, ſeù pro priori naturę ſit in potentia, ſed quod reduplicativè, in quantum movetur, ſit in potentia, nempè in ipſo moveri. Minor verò non minus patet: Quia ſi in ipſo moveri exiſtit in potentia reduplicativè, in quantum movetur: Ergò in ipſo moveri, & in ſigno ipſius motus, & non ſolum pro priori ad ipſum, exiſtere debet ſub carentia poſſeſsionis, ad quam movetur, & ad quam eſt in potentia in ipſo moveri: Ergò implicat, quod ſolum pro priori illa careat.

36. Item: Ergò implicat, quod pro poſteriori eiuſdem inſtantis illam actu habeat. Probo hanc ipſam conſequentiam: Quia implicat, quod in eodem inſtanti pro poſteriori immediato ad carentiam privativam formæ detur ipſa forma in actu: Sed motus exiſtentis in potentia pro ipſo ſigno motus importat carentiam privativam formæ, ad quam movetur, vt exiſtentem in ipſo ſigno motus; ſiquidem implicat, quod ſit formaliter in potentia in ipſo ſigno motus, & in quantum movetur reduplicativè, niſi in eo ſigno, & reduplicatione careat privativè ipſa forma, vt per ſe patet; ſiquidem exiſtere in potentia ad aliquam formam formaliſsimè importat carere privativè illa forma: Ergò implicat, quod pro poſteriori immediato ad motum entis exiſtentis in potentia, prout ſic exiſtentis, exiſtat ipſa forma actuans ſubiectum intra idem inſtans.

37. Contra eſt ſecundò: Quia ad motum non exigitur carentia termini, vel formę, ad quam non movetur ſubiectum, ſed carentia illius, ad quam movetur, & in quantum ad illam movetur; ſiquidem hoc ſolummodo exigitur, quod ſit in potentia ad illam: Sed non movetur ad formam, ſeù poſſeſsionem termini, vt habendam pro priori ad talem motum, & independenter ad ipſo; quia implicat motus ad præteritum, ſeù ad quid præſuppoſitivè habitum, & independenter ab ipſo, ſed ſolum ad formam vt habendam pro poſteriori, & dependenter ad ipſo motu: Ergò ad motum non requiritur, imò nec conducit per ſe carentia termini, aut formę vt exiſtentis præſuppoſitivè, & independenter, ſed ſolum carentia formę vt exiſtentis pro poſteriori, & dependenter ab ipſo motu: Ergò eſſentialiter exigitur, quod in ipſo inſtanti motus ad poſſeſsionem beatitudinis non detur ipſa poſſeſsio adhùc pro poſteriori, ſed ſolum dandа ſit pro durationibus ſequentibus. Explicatur: Quia in hoc diſtinguitur motus impropriè, & ſolum ex modo ſignificandi talis, à motu ſtrictè, & ex parte rei ſignificatæ tali, quod in illo realitèr loquendo ſimùl, vel idem eſt fieri, & factum eſſe, tendere, & pervenire, moveri, & quieſcere, perfici, & perfectum eſſe, licèt ex modo ſignificandi, & concipiendi concipiantur à nobis cum diſtinctione, & ſucceſsione: In iſto autem realiter diſtinguuntur, & non poſſunt eſſe ſimùl; vndè ille motus dicitur à D. Thom. actus perfecti, & actus exiſtentis in actu; vt intelligere, velle, & ſentire, non quia pro priori naturę ſubiectum ſit perfectum, & in actu; ſed quia per ipſum motum, & actum, ſubiectum completè, & in facto eſſe perficitur: Alius autem dicitur actus imperfecti, ſeù exiſtentis in potentia, non precisè, quia pro priori naturæ ad motum ſubiectum ſit imperfectum, aut in potentia, quia in hoc non differret à motu, qui eſt actus perfecti; ſed quia per ipſum, & in ſigno ipſius movetur vialiter, imperfectè, & cum potentialitate exercita ad alium actum conſummatum, & perfectum, vndè per ipſum non auffertur potentialitas ad terminum; ſed potiùs ipſe motus affert ex ſe realem potentialitatem, & illam eſſentialiter importat reſpectu formę, ad quā eſt motus, & hæc eſt imperfectio, quam iuxta D. Thom. eſſentialiter importat ex parte ſubiecti non præſuppoſitivè ſolum, ſed formaliter, non tantum ex modo ſignificandi, aut concipiendi, ſed re ipſa, & ex parte ipſius motus ſignificati, nam re ipſa, & propriè eſt motus, & non ex modo ſignificandi, aut impropriè: Tunc ſic: Sed actus ſpei eſt motus ad poſſeſsionem beatitudinis ſtrictè talis, nempè tanquam actus imperfecti, & exiſtentis in potentia: Ergò implicat, quod in illo ſit ſimùl realiter, ſeù in eodem inſtanti tendere, & pervenire, moveri, & quieſcere, ſperare, & poſſidere: Item ergò importat eſſentialiter, quod ſubiectum ſperans, non ſolum pro priori, ſed per ipſum ſperare moveatur vt in potentia ad poſſeſsionem, & cum carentia poſitiva, ſeù privativa ipſius poſſeſsionis ad quam movetur: Ergò implicat, quod in eodem inſtanti reali cum illa ſimùl coexiſtat, in quantum ad illam movetur, nempè cum illa habita pro poſteriori, & dependenter à ſe: Ergò ex ratione motus ſtrictè talis rectè, & efficaciter probatur a D. Thom. & à Thomiſtis, quod ſpes importat abſentiam poſitivam boni ſperati, & conſequenter, quod eſt inconiungibilis in eodem inſtanti cum poſſeſsione boni

ſpe-

ſperati habita pro poſteriori: Ergò non feſellit Thomiſtas hæc probatio D. Thom. vt aiebat citatus Recent.

EXPENDUNTUR ALIÆ PRObationes concluſionis.

38. SED videre liceat, & breviter expendere probationes, quas, præcedenti reiecta vt inſufficienti, efficaces exiſtimat: Prima eſt, quia ſola abſentia poſitiva boni poteſt excludere cognitionem de poſſeſsione boni vt exiſtente pro poſteriori eiuſdem inſtantis: Quia per abſentiam purè negativam, ſeu præciſivam pro priori hæc cognitio de poſſeſſione pro poſteriori non excluditur: Sed ſpes requirit eſſentialiter cognitionẽ, quę excludat cognitionem de poſſeſsione boni vt exiſtente pro poſteriori eiuſdem inſtantis: Ergò requirit eſſentialiter abſentiam poſitivam boni: Minorem probat: Quia ſpes requirit eſſentialiter cognitionem, quæ excludat cognitionem de ſe ſufficientem ad terminandum gaudium eiuſdem boni, quia nemo prudenter movetur per ſpem ad bonum de quo poteſt habere gaudium: Sed cognitio de poſſeſsione boni, vt exiſtente pro poſteriori de ſe eſt ſufficiens ad terminandum gaudium de tali bono: Ergò ſpes requirit cognitionem, quæ excludat hanc cognitionem de poſſeſsione boni exiſtente pro poſteriori. Probat minorem: Quia in Deo datur gaudium de bono creato à ſe producto: Sed ad tale gaudium ſufficit cognitio de poſſeſsione boni vt exiſtente pro poſteriori, quia Deus non cognoſcit bonum creatum, niſi vt exiſtens pro poſteriori ad ſuum amorem, cum bonum creatum non exiſtat, niſi dependenter ab amore Dei: Ergò cognitio boni vt exiſtentis pro poſteriori ſufficit ad terminandum gaudium de tali bono. Et confirmat: Nam vt cognitio creaturarum ſit intuitio, & viſio illarum ſufficit præſentia earum pro poſteriori naturę, ſcientia enim viſionis in Deo eſt cauſa ipſarum rerum, quas videt, & conſequenter, quę ſolum ſunt præſentes pro poſteriori ad ipſam, cum ſint illius effectus: Sed non magis requiritur poſſeſsio boni ad gaudium, quam præſentia ad viſionem, & intuitionem: Ergò ad gaudium ſatis eſt poſſeſsio boni pro poſteriori. Confirmat ſecundò: Quia amor, quo Pater, & Filius in divinis producunt Spiritum Sanctum eſt gaudium de Spiritu Sancto: Et tamen non regulatur per cognitionem de Spiritu Sancto, vt exiſtente pro priori, ſed vt exiſtente pro poſteriori originis: Ergò ad gaudium ſufficit cognitio de poſſeſsione boni pro poſteriori exiſtente.

39. Sed hæc ratio non ita efficax eſt, vt facilè à contrarijs elidi non poſsit, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem contrarij negabunt certe maiorem, quia cum ipſi propugnent ſpem beatitudinis eſſe compatibilem in eodem inſtanti cum ipſa beatitudine, quę importat, vel integraliter, vel eſſentialiter gaudium de ſummo bono poſſeſſo, abſdubio dicent ſpem eſſe compatibilem cum gaudio pro eodem inſtanti, licèt pro diverſis ſignis, & conſequenter cum cognitione ſufficiente ad terminandum, gaudium eiuſdem boni, nempè ſummi boni vt poſſeſsi. Et cum inquit, quod nemo prudenter movetur per ſpem ad bonum de quo poteſt habere gaudium. Reſpondebunt ſanè, diſtinguendo: Pro ſigno pro quo poteſt proximè habere gaudium, concedent: Pro ſigno pro quo nondum poteſt habere gaudium, negabunt: Quia intra idem inſtans ſic ſigna diſtinguunt: Primum, in quo proponitur beatitudo vt practicè conſequibilis, & ſperabilis, pro quo nondum cognoſcitur vt poſſeſſa; & pro hoc ſigno eſt poteſtas proxima illam ſperandi, ſed non poteſtas proxima gaudendi de illius poſſeſsione: Secundum, in quo, actu illam ſperat; & adhùc pro hoc ſigno non eſt poteſtas proxima gaudendi de illa, quia nondum videtur, nec cognoſcitur poſſeſſa, ſed ſperatur: Tertium, in quo beatitudo illi confertur in præmium; & in hoc tertio ſigno cognoſcitur vt poſſeſſa, & eſt poteſtas proxima gaudendi de illa, quia hæc conſtituitur per cognitionem ſummi boni vt poſſeſsi, quę cognitio non eſt vſque ad hoc tertium ſignum, quia eſt ipſa beatitudo, ſeu viſio beatifica. Conſequentiſsimè igitur, dicent, quod cognitio exacta ad ſperandum non debet excludere poſitivè cognitionem ſufficientem ad gaudium, quę eſt ipſa viſio beatifica, ſiquidem defendunt, cognitionem exactam ad ſperandum, & ipſam ſpem non eſſe incompatibilem cum viſione beatifica, vt exiſtente pro poſteriori. Contra hoc autem nihil probat prædictus Auth.

40. Deindè poſſunt diſtinguere minorem: Cognitio de poſſeſsione boni, vt exiſtente pro poſteriori eſt de ſe ſufficiens ad terminandum gaudium pro ſigno, pro quo talis cognitio exiſtit, concedent: Pro ſigno pro quo nondum exiſtit, negabunt: Dicentque quod cognitio de poſſeſsione ſummi boni vt exiſtente pro poſteriori, minimè exiſtit pro priori ad ipſam poſſeſsionem, & benè dicent: Quia cum poſſeſsio ſummi boni ſit ipſa cogni-

nitio intuitiva ſummi boni, vt exercitè poſſeſſi per ipſam, ante ipſam, ſeù pro priori ad ipſam non poteſt dari cognitio illius vt poſſeſſi, ſed ſolum in ſigno ipſius, ſeù pro poſteriori, ſi ſit cognitio reflexa de poſſeſsione; ſi autem ſolum datur cognitio talis in ſigno ipſius poſſeſsionis, vel pro poſteriori, ſolum erit ſufficiens ad terminandum gaudiom pro poſteriori, ſed non pro priori eum quo conciliabunt, quod pro priori detur ſpes illius, & cognitio ſufficiens ad ſperandum.

41. Ad probationem autem in contra, duplici via reſponderi poteſt: In primis dando manifeſtam diſparitatem, qoia cognitio divina intuitiva de bono creato eſt practica, & factiva tanquam cauſa efficiens talis boni creati, & ideò exiſtit pro priori ad ipſum bonum creatum, & ſic pro priori eſt ſufficiens ad terminandum gaudium: At verò cognitio ſummi boni vt poſſeſsi non eſt cauſa efficiens, nec ſummi boni, nec poſſeſsionis illius, ſed eſt purè ſpeculativa reſpectu illius, & ideò implicat, quod exiſtat pro priori ad talem poſſeſsionem, & conſequenter, quod pro priori ſit ſofficiens ad terminandum gaudium de poſſeſsione pro poſteriori exiſtente. Et hæc diſparitas eſt manifeſta apud Thomiſtas, qui ſcientiam viſionis aſſerunt eſſe cauſam, & factivam rerom viſarum; non tamen viſionem beatificam ſummi boni, imò nec vllam cognitionem intuitivam creaturæ exiſtimant eſſe factivam ſui obiecti viſi: Vndè ſicut propter hāc diſparitatem admittimus in Deo cognitionem intoitivam obiecti ſolum exiſtentis pro poſteriori ad ipſam, in creaturis autem ſolum de obiecto præſuppoſitivè exiſtente, ita poteſt in Deo admitti voluntatis affectus, qui ſit gaodium de bono pro poſteriori ſolum exiſtente, non tamen in nobis, niſi de bono pro priori exiſtente. Et hinc patet diſparitas ad confirmationem primam, & ſecundam: Nam amor, quo Pater, & Filios producunt Spiritum Sanctum eſt amor practicus, & productivus ſui obiecti, & ideò poteſt eſſe gaudium de illo pro poſteriori originis exiſtente: At amor, quo beatus gaudet de ſummo bono, non eſt practicus, nec productivus ſoi obiecti, nempè ſummi boni vt poſſeſsi, ſed ſpeculativus reſpectu illius, & ideò ſolom poteſt eſſe gaudium de booo pro priori poſſeſſo: Vndè ad primum ſufficit cognitio de poſſeſsione boni, vt exiſtente pro poſteriori, ſecùs autem ad ſecundum.

42. Secundo reſponderi poteſt: Quod amor Dei factivus creaturarum, ſeù decretum efficax, licèt idem realiter ſit gaudium pro ſigno poſteriori, pro quo iam videt intuitivè creaturas exiſtentes, non tamen eſt gaudium, ſed deſiderium pro priori antequam videat eas exiſtentes, nullo enim inconvenienti dicent; quod decretom efficax prios regulatur ex parte actus primi per cognitionem de practica poſsibilitate obiecti, & pro eo ſigno eſt deſiderium efficax, & pro poſteriori iam regulatur per cognitionem de exiſtentia obiecti, & pro eo ſigno eſt gaodium, & complacentia: Idemque dici poteſt de ſcientia divina factiva rerum, quod ſcilicèt pro priori ad exiſtentiam rerum eſt ſcientia practica, ſeù approbationis ſub munere approbationis, ſed non eſt viſio, nec intuitio rerum niſi pro poſteriori, pro quo res iam ſunt præſentes, & hoc licèt ſit eadem cognitio; ſicut intellectio Patris Æterni pro priori ad Filium eſt dictio ſob munere dictionis, ſed non contemplatio, nec viſio Filij, niſi pro poſteriori, licèt ſit eadem intellectio: Et ſimiliter amor, quo Pater, & Filius producunt Spiritum Sanctum pro priori originis eſt amor per modum impulſus, ſed non eſt gaudium de ipſo Spiritu Sancto, niſi pro poſteriori originis. Vndè nunquam probatur gaudium ſtrictè tale ſub munere gaudij, niſi de bono pro priori exiſtente, nec viſio, aut intuitio ſub munere talis, niſi de obiecto pro priori exiſtente.

43. Nec ea, quæ in contra reponit prædictus Recent. oppoſitum evincunt: Solum enim probant cognitionem prodoctivam obiecti poſſe eſſe intuitionem ipſios, ſed non probat, quod ſit intuitio ſob munere intuitionis pro ſigno priori pro quo præcedit obiectum, vt productiva illius: Et ſimiliter de amore productivo ſui obiecti ſolum probat, quod ſit gaodium de illo, ſed non, quod ſit gaudium pro priori pro quo eſt ſui obiecti productivus.

44. Sed inquit: Amor, quo Pater, & Filius ſpirant Spiritom Sanctum pro priori originis non eſt deſiderium Spiritus Sancti, aliundè non eſt amor ſtrictus illius: Ergò pro illo priori eſt gaudium. Huic replicę reſponderi poteſt primo, illum amorem pro illo priori eſſe amorem ſtrictum. Sed contra inſtat, quia amor ſtrictus non eſt procurativus, nec prodoctivus, qualis eſt ille amor. Hæc tamen inſtantia in ipſom recidit: Quia multò magis eſt contra rationem gaudij eſſe procurativum, aut productivom ſui obiecti, quam contra rationem amoris ſtricti: Ergò ſi non eſt amor ſtrictus pro illo priori, quia eſt productivus, aut procurativus ſui obiecti, multò minus erit pro illò priori gaudium. Item, dici

po-

poteſt. Aliud eſſe, quod amor ſit productivus, aliud, quod ſit procurativus; licet igitur amor ſtrictus procurativus non ſit, eſt tamen ſemper productivus, nam ſemper producit impulſum: Poteſt ergò eſſe amor ſtrictus pro illo priori, & ſimùl eſſe productivus Spiritus Sancti per modum impulſus, licèt non procurativus illius.

45. Reſponderi poteſt ſecundo; Amorem productivum Spiritus Sancti pro illo priori originis non eſſe deſiderium, nec gaudium, nec amorem ſtrictum reſpectu Spiritus Sancti: Quia pro illo priori non obtinet adæquatam rationem amoris reſpectu Spiritus Sancti, ſed ſolum in adæquatam; ſicut enim in intellectu diſtinguimus inadæquatè, & conceptum dictionis, & conceptum contemplationis, & non habet conceptum contemplationis, niſi pro poſteriori ad conceptum dictionis, quia prius eſt producere verbum in quo contempletur, quam contemplari ipſum, aut in ipſo obiectum: Sic in amore diſtinguimus inadæquatè, & conceptum ſpirationis, ſeù productionis impulſus, & conceptum proſecutionis obiecti; & priùs intelligitur ſub munere inadæquato producendi impulſum, quam ſub munere amoris, & proſecutionis obiecti; Ergò nihil mirum, quod amor, quo producitur Spiritus Sanctus, pro illo priori pro quo eſt producens non intelligatur, nec vt gaudium, nec vt deſiderium, nec vt amor ſtrictus, quia nondum intelligitur ſecundum conceptum adæquatum amoris reſpectu ipſius Spiritus Sancti, ſed ſolum ſecundum inadæquatum munus amoris, nempè producendi impulſum, ſub quo munere non explicat munus gaudij de ipſo impulſu: Vndè nullus dixit, quod Spiritus Sanctus per ſe procedit ex gaudio Patris, & Filij de ipſo Spiritu Sancto, nec quod gaudium ſub munere gaudij ſit productivum ſui obiecti de quo eſt gaudium: Et licèt plerique Theologi dicant, amorem, ex quo procedit Spiritus Sanctus, eſſe gaudium de illo ſpecificativè loquendo, non tamen eſſe gaudium de illo reduplicativè, vt productivum illius, nec pro priori ſigno pro quo eſt productivus, ſeù ſpiratio activa. Hanc doctrinam obiter inſinuatam dedi, quia conſonam iorem (niſallor) Thomiſtarum principijs, & vt indè pateat, non ſatis eſſe ad terminandum gaudium, vt gaudium, poſſeſsionem boni pro poſteriori habitam in quo ſuam ſpecialem probationem fundat præcitatus R.

46. Sed iam videamus ſecundam probationem ipſius, quam ſimiliter efficacem appellat: Arguit ſic: Ad ſpem, & eius proximam poteſtatem requiritur iudicium de non poſſeſsione boni pro eadem duratione, & menſura reali motus ſperandi: Ergò ad ſpem requiritur abſentia intentionalis poſſeſsionis boni. Probat anteecedens: Illud iudicium de non poſſeſsione boni requiritur ad ſpem, & eius proximam poteſtatem, quod ſit per ſe ſufficiens, & requiſitum, vt non poſſeſsio cruciet, & affligat animum ſperantis: Sed ſolum iudicium de non poſſeſsione boni pro tota duratione reali motus ſperandi eſt ſufficiens, & requiſitum, vt non poſſeſsio cruciet, & affligat animum ſperantis: Ergò. Maiorem probat pluribus S. Paginæ teſtimonijs, in quibus habetur: Spem dilatione boni ſperati cruciare, & affligere animum, vt eſt illud Proverb. 14. *Spes, quæ differtur affligit animam*, & alia huiuſmodi.

47. Confirmatque: Nam hunc diſcurſum videtur fuiſſe Apoſtol. ad Rom. 8. vbi ſic ait: *Spes, quæ videtur non eſt ſpes, nam quod videt quis, quid ſperat? Si autem, quæ non videmus ſperamus, per patientiam expectamus*: Sed hic diſcurſus nullus eſſet, ſi ad ſpem ſufficeret iudicium de non poſſeſsione boni pro priori cohærens cum iudicio de ipſa poſſeſsione pro poſteriori; Ergò requiritur iudicium de non poſſeſsione nec pro priori, nec pro poſteriori: Probat minorem, quia ſi ad ſpem ſufficeret iudicium de non poſſeſsione boni pro priori, ſolum inferri poſſet, quod non videmus pro priori, quæ ſperamus: Ex hoc tamen inferri non poſſet, quod ea expectamus per patientiam, nam ſi ea videmus pro poſteriori eiuſdem durationis, licèt non pro priori, nulla patientia neceſſaria eſt, cum nulla detur temporis dilatio, ſed ſola poſterioritas naturæ, quæ nullo pacto patientiam requirit, nec terminare poteſt: Ergò vt ſalvetur diſcurſus Apoſt. opus eſt, quod præcedat ad ſpem iudicium de non poſſeſsione pro tota duratione reali motus ſperandi.

48. Veruntamen plura hic notari oportet: Primum, quod Apoſtol. in prædicto loco minimè probat ſpem eſſe de bono non poſſeſſo, ſeù non viſo, quia ſpes affligit animum, ſeù, quia, quæ ſperamus per patientiam expectamus; ſed potiùs è contra, ideò probat ſpem importare expectationem per patientiam, quia ſperamus, quæ non videmus, nec poſsidemus: Ergò è converſo, velle probare primum per ſecundum eſt contra mentem Apoſtol. vel ſaltèm contra, vel præter ordinem ab ipſo obſervatum, & non ex mente ipſius: Dices: Verum eſſe, quod Apoſt. probat à priori patientiam in ſperando, ex eo, quod ſpes eſt de

de non viſis, ſeù non poſſeſsis: Sed ex hoc à poſteriori arguitivè inferri, quod ipſe loquitur de non viſione, ſeù non poſſeſsione privativa, & pro tota duratione in qua quis ſperat: Nam aliter non rectè probaret eſſe neceſſariam patientiam: Rectè ſanè, nam id omnes cenſemus: Vndè D. Thom. & nos cum ipſo ex ipſo textu Apoſt. probavimus ſpem eſſe inconiungibilem in eodem inſtanti reali cum viſione poſſeſsiva ſui obiecti, nam quod videt quis, quid ſperat? Reſtat autem probare à priori hoc ipſum, nam probatio ex textu Pauli ſolum eſt ab authoritate, vndè D. Thom. priùs præmiſsit hanc probationem ab authoritate Apoſt. *In argumento ſed contra*, & immediatè in *corpore articuli* probat ratione. Sit igitur, quod Apoſtolus ſenſit, ſpem eſſe de non viſis pro tota menſura motus ſperandi, & ita expreſsit in dicto textu, prout colligitur à poſteriori ex eius diſcurſu. Sed vltrà inquiro probationem à ratione huius ſententiæ: Certè Apoſtolus illam non probavit per patientiam neceſſariam in ſperando; ſed potius per illam probavit in ſperando eſſe neceſſariam patientiam: Ergò aliundè quam ex capite patientiæ neceſſariæ probari debet.

49. Deindè ad probationem in forma reſponderi poteſt, negando antecedens; ad eius probationem poteſt negari ſuppoſitū, ſupponit enim, quod ad ſpem, & eius proximam poteſtatem requiritur aliquod iudicium de non poſſeſsione boni, & ſolum probat, quale debeat eſſe hoc iudicium: Illud autem priùs debuit probare, non ſupponere, ad probandum aſſumptum, nempè, requiri abſentiam intentionalem poſitivam: Nam iudicium de non poſſeſsione boni, cum ſit poſitiva affirmatio non poſſeſsionis, eſt abſentia intentionalis poſitiva, non verò negativa, abſentia enim intentionalis negativa ſtat in carentia iudicij de poſſeſsione, non verò in iudicio affirmante non poſſeſsionem, vndè qui ſupponit non ſufficere illam carentiam, ſed requiri hoc iudicium, ſupponit ipſum aſſumptum probandum, nempè requiri abſentiam intentionalem poſitivam. Deindè ad ſpem, & eius proximam poteſtatem, ſatis probabile eſt non requiri iudicium de ipſius obiecto, ſed ſatis eſſe apprehenſionem ſuaſivam, quæ ſit inchoativè iudicium, vt ſuprà vidimus. Item, dato, quod requiratur iudicium, ſatis eſt, quod ſit iudicium de obiecto ſpei, non verò requiritur, quod ſit iudicium de conditione, quæ obiectum non eſt: Sed obiectum ſpei non eſt boni non poſſeſsio, ſed potiùs poſſeſsio boni, vt poſteà habenda: Ergò ad ſpem ſatis eſt iudicium de poſſeſsione boni, vt poſteà habenda, & non requiritur iudicium de illius non poſſeſsione: Vndè minimè requiruntur ad ſperandum duo iudicia, vnum de poſſeſsione poſterius habenda; aliud de non poſſeſsione præſenti: Tum, quia licèt bonum aliquod de præſenti poſsideatur, ſi poſsidetur amiſsibiliter, poteſt terminare ſpem, vt poſterius etiam poſſidendum. Tum, quia ipſum iudicium de bono vt poſterius poſsidendo, in actu exercito, & ex modo tendendi ſupponit per modum conditionis poſſeſsionem poſteriorem, quam ſperandam proponit, non eſſe nunc, licèt id ſignatè non affirmet, nec iudicet: Et ratio eſt, quia ſicut non ſperatur ſignatè non poſſeſsio, ſed tantum attingitur exercitè per modum conditionis ex modo intrinſeco tendendi quaſi de futuro in poſſeſsionem boni poſteriorem, ita non requiritur, quod ſignatè proponatur non poſſeſsio, ſed ſatis eſt, quod per cognitionem proponentem obiectum ſpei attingatur exercitè per modum conditionis ex modo intrinſeco repræſentandi de futuro bonum ſperandum. Sed his prætermiſsis.

50. Negari etiam poteſt maior. Nam licèt plerumque ſpem comittentur animi cruciatus, afflictio, & patientia ex dilatione boni ſperati, & ex præſenti illius non poſſeſsione, diverſi tamen affectus ſunt in voluntate ſpes boni poſsidendi, & afflictio, ſeù patientia de boni dilatione, aut non poſſeſsione præſenti, vt per ſe notum eſt, ac proindè requirunt obiecta diverſa, & cognitiones regulantes diverſas: Igitur fateor, quod cognitio regulativa afflictionis, & triſtitiæ, quæ ſpem committatur debet eſſe cognitio, ſeù iudicium de non poſſeſsione præſenti, quia obiectum talis afflictionis eſt ipſa præſens dilatio, ſeù non poſſeſsio boni, ac proindè cognitio illum affectum regulans ex parte actus primi debet proponere ipſam non poſſeſsionem, quæ obiectivè animum contriſtat, & affligit: Nego tamen, quod obiectum ſpei ſit ipſa non poſſeſsio, ſeù dilatio, alias ſpes ipſa eſſet per ſe triſtitia, & afflictio animi, quod nemo dixit: Vndè cognitio per ſe regulativa ſpei minimè debet eſſe iudicium de non poſſeſsione boni, aut dilatione de præſenti, ſed ſolum de poſſeſſione poſteà habenda, niſi velis confundere obiecta, & cognitiones regulativas illorum affectuum, qui per ſe ſunt valdè diverſi, nempè ſpei, & triſtitiæ.

OBITER EXPLICATVR, QVAliter ſpes ſit cauſa triſtitiæ.

51. AD probationem autem in contra ex teſtimonijs Sacri Textus, dico, quod ex illis minimè probatur, quod ſpes per ſe ipſam ſit triſtitia, afflictio, aut animi cruciatus, ſed ſolum, quod ratione dilationis boni, quam ex parte modi, & in actu exercito importat ſpes, ſi talis dilatio reflexè, & ſignatè attendatur, poteſt cauſare afflictionem, & cruciatum animi, non per ſe, ſed per accidens, nempè ratione adiuncti, non ratione ſui. Quam doctrinam colligo ex D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 40. *artic.* 8. vbi inquirit Angel. Præcept. An ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat? Et reſpondet affirmativè, vt conſtat ex *corp. art.* Opponit autem ſibi ſecundum arg. ſic: *Triſtitia impedit operationem: Sed ſpes quandoque cauſat triſtitiam: Ergò ſpes impedit operationem.* Reſpondet autem: Ad ſecundum dicendum: *Quod ſpes per ſe cauſat delectationem, ſed per accidens eſt vt cauſet triſtitiam, vt ſuprà dictum eſt,* nempè *quæſt.* 32. *artic.* 3. *ad* 2. vbi ſic ait: Spes in quantum habet præſentem æſtimationem boni futuri, delectationem cauſat: In quantum autem caret præſentia eius, cauſat afflictionem: Ergò iuxta D. Thom. ſpes nec per ſe eſt triſtitia, & afflictio animi, nec per ſe illam cauſat, ſed ſolum per accidens, in quantum importat in actu exercito carentiam boni ſperati, quę nempè, ſi reflexè attendatur, affligit animum, & hoc non ſemper, quia non ſemper ſignatè attenditur, ſed quandoque, vndè nec in argumento obijcitur, quod ſemper cauſet triſtitiam; ſed quandoque.

52. Sed inquit præcitatus Recent. Verum eſſe, quod iuxta D. Thom. per accidens eſt, quod ſpes cauſet triſtitiam. Sed inquirit: Quam triſtitiam? Eſt ne triſtitia, quę oritur ex abſentia obiecti? Minimè (reſpondet;) ſed triſtitia, quę impedit operationem, Idque probare nititur varijs coniecturis. Veruntamen hoc non tam eſt exponere D. Thom, quam negare, mens enim D. Thom. perſpicua eſt: Nam expreſsè loquitur de triſtitia, quę oritur ex dilatione, & abſentia obiecti. Primò: Nam de ea triſtitia dicit cauſari per accidens à ſpe, de qua dixerat argumentum in minori: *Spes quandoque cauſat triſtitiam*, hanc enim minorem diſtinguit in ſolutione, admittendo, quod illam cauſat per accidens, & negando, quod illam cauſat per ſe; aliter enim non ſolveret argumentum, ſi de alia triſtitia loqueretur: Sed minor argumenti procedebat de triſtitia orta ex abſentia, & dilatione obiecti, nam procedebat de triſtitia, ſeù afflictione, de qua dicitur Proverb. 14. *Spes, quæ differtur, affligit animam*, nam hoc textu confirmatur illa minor in argumento; huiuſmodi autem triſtitia apertè ſignificatur orta ex dilatione obiecti, propterea enim dicitur: *Spes, quæ differtur*: Ergò cum D. Thom. diſtinguit hanc minorem dicens, quod ſpes per accidens eſt, quod cauſet triſtitiam, loquitur de triſtitia orta ex abſentia obiecti. Secundò: Quia D. Thom. inquit: *Per accidens eſt, quod cauſet triſtitiam, vt ſuprà dictum eſt*, nempè *quæſt.* 32. *artic.* 3. *ad* 2. Sed ibi expreſsè ait: *Quod ſpes, in quantum caret præſentia ſui obiecti, cauſat afflictionem*: Ergò de hac triſtitia loquitur, nempè, quæ oritur ex carentia præſentiæ, ſeù ex abſentia obiecti. Tertiò: Quia nullam aliam triſtitiam poteſt cauſare ſpes per accidens, niſi, quę ſit de abſentia, & dilatione obiecti, vel aſsigna, de quo obiecto ſit triſtitia, quam per accidens dixit D. Thom. cauſare ſpem? Sanè id prædictus Recent. non aſsignat: Ergò immeritò negat eſſe triſtitiam de abſentia obiecti, cum non ſit aliud obiectum de quo ſperans triſtetur.

53. Sed dices: Per nos ſpes cauſat triſtitiam, in quantum caret præſentia obiecti, ſeù in quantum importat abſentiam intentionalem illius: Sed per nos eſt per accidens, quod cauſet triſtitiam: Ergò eſt per accidens reſpectu ſpei, quod importet carentiam, ſeù abſentiam intentionalem obiecti: Ergò tenemur dicere, quod ſpes non exigit per ſe, & eſſentialiter talem abſentiam, ſed poteſt ſine illa reperiri. Hoc, ni fallor, argumentum obligavit prædictum Recent. ne concederet triſtitiam de abſentia obiecti cauſari per accidens à ſpe. Veruntamen ad id minimè obligor. Vndè facilè reſpondeo primò, diſtinguendo minorem: Spes cauſat triſtitiam, in quantum caret præſentia obiecti, quando hæc carentia ſignatè, & directè proponitur voluntati, concedo: Quando ſolum in actu exercito, & ex modo repræſentandi attingitur, nego maiorem, & conceſſa minori, diſtinguo conſequens: Ergò eſt per accidens reſpectu ſpei, quod importet carentiam, ſeù abſentiam obiecti, exercitè, & ex modo intrinſeco tendendi, nego conſequentiam: Quod illam importet vt ſignatè cognitam, & propoſitam voluntati, concedo conſequentiam: Quia licèt ſpes, per ſe, & eſſentialiter ex modo intrinſeco tendendi de futuro, ſeù per motum directum importet in actu exercito abſentiam obiecti,

per accidens tamen eſt, quod hæc cognoſcatur ſignatè, prout neceſſe eſt, vt cauſet triſtitiam, & affligat animum. Vndè non eſt de eſſentia ſpei actu cauſare triſtitiam, ſed per accidens illi convenit, licèt ſit de eſſentia ſpei importare abſentiam poſitivam obiecti.

54. Vel ſecundo reſponderi poteſt: Conceſſa maiori, & minori diſtinguendo conſequens: Ergò eſt per accidens, id eſt, præter intentionem, & cauſalitatem poſitivam ſpei, quod importet abſentiam intentionalem obiecti, concedo conſequentiam: Per accidens, id eſt, præter eſſentiam eius, & accidentaliter illi conveniens, nego conſequentiam; quia vſitatum eſt in D. Thom. accipere ly *per accidens* pro eodem ac præter intentionem, & poſitivam cauſalitatem, aut inclinationem; vt ſi dicatur, quod generatio per ſe eſt productio formę, ſed per accidens corruptio alterius, licèt eſſentialiter ſecùm afferat corruptionem alterius, & in hoc ſenſu verum tenet, quod ſpes per accidens importat abſentiam intentionalem obiecti, & cauſat triſtitiam ex illa, nempè præter intentionem, & conatum ſperantis, per ſe autem cauſare delectationem, quia per ſe facit obiectum ſperarum præſens ſecundum quid, id eſt, ſecundum facultatem, & fiduciam illud obtinendi, quia ex proprio conatu, & intentione facit obiectum quaſi præſens, & quaſi iam obtentum, iuxta illud: *Gloriamur in ſpe gloriæ Filiorum Dei.* Et illud: *Spe gaudentes.*

55. Ex quo patet ad obiecta prædicti Recent. Inquit igitur, quod D. Thom. minimè loquitur de triſtitia, quę oritur ex abſentia boni, ſed de triſtitia, quę impedit operationem: Et probat primo: Quia eam triſtitiam concedit per accidens cauſari ab ſpe, cuius contrariam delectationem aſſerit cauſare per ſe: Sed delectatio, quam aſſerit per ſe cauſare ſpem, non eſt delectatio ex præſentia boni, ſed delectatio adiuvans operationem: Ergò nec triſtitia, de qua loquitur eſt de abſentia boni, ſed triſtitia impediens operationem. Secundò: Quia ibi ſermo erat de impedire, vel non impedire operationem: Ergò impertinenter loqueretur D. Thom. de triſtitia, quæ non impedit operationem, nec de hac opus eſſet dicere, quod per accidens cauſatur ab ſpe.

56. Tertio: Quia in *quæſt.* 32. *artic.* 3. vbi ſe citat D. Thom. aſſignat triplicem coniunctionem cum bono, vnam ſecundum apprehenſionem, & hanc aſſignat memoriæ, quatenus facit in apprehenſione præſens, quod re ipſa eſt abſens: Secundam per apprehenſionem, & facultatem, ſeù ſecuritatem obtinendi bonum, & hanc aſſignat ſpei, quæ per ſe facit bonum, quaſi iam obtentum: Tertiam, per præſentiam actualem, & in re ipſius boni, & hanc aſſignat delectationi ſenſibili, ſeù gaudio ſimpliciter tali. Ex quo ſic arguit: D. Thom. ſolum concedit ſpei eam præſentiam boni, quæ conſiſtit in poteſtate, ſeù ſecuritate illud adipiſcendi: Ergò D. Thom. ſentit non convenire ſpei delectationem ortam ex coniunctione actuali cum bono: Ergò ſentit per ſe convenire ſpei triſtitiam ortam ex carentia huius coniunctionis, ſeù ex abſentia poſitiva, quæ idem eſt: Ergò, quando dicit triſtitiam illi convenire per accidens, non loquitur de triſtitia iſta, ſed de alia, quę impedit operationem.

57. Quartò: Quia ibidem *ad* 1. quod intendebat probare memoriam, & ſpem non cauſare delectationem, quia non ſunt de obiecto præſenti, ſed abſenti, ſic ait: *Spes, & memoria ſunt quidem eorum, quę ſunt ſimpliciter abſentia, quæ tamen ſecundum quid ſunt præſentia, ſcilicèt, vel ſecundum apprehenſionem ſolum, vt memoria, vel ſecundum apprehenſionem, & facultatem, vt ſpes*: Ergò iuxta D. Thom. ſpes eſt de obiecto ſimpliciter abſenti: Sed obiectum ſolum negativè abſens pro priori naturę non eſt ſimpliciter abſens: Ergò ad ſpem non ſufficit illa abſentia negativa pro priori. Secundo: Eodem modo convenit ſpei abſentia boni futuri, ſicut memorię abſentia rei præteritæ: Atqui memoria non eſt per accidens de obiecto poſitivè abſenti, ſed per ſe: Ergò nec ſpes. Tertiò: Quia ſi ſolum per accidens conveniret ſpei abſentia poſitiva boni, facilior, & promptior eſſet per hoc ſolutio argumenti, quia abſentia ſolum per accidens ſpei conveniens non obſtaret, quo minus cauſaret per ſe delectationem, prout ibi D. Thom. intendebat ſolvere: Ergò in eo artic. clare docuit D. Thom. per ſe convenire ſpei abſentiam poſitivam boni; Cum ergò ex hac abſentia oriatur triſtitia, & afflictio animi, non potuit D. Thom. de hac aſſerere, per accidens cauſari ab ſpe: Quod ita clarum eſſe inquit, vt nullus dubitandi relinquatur locus, atque ſatius eſſet mentem D. Thom. intactam relinquere, quam ita explicare.

58. Quintò: Quia D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 36. *artic.* 2. ex profeſſo inquirit: An concupiſcentia ſpecialis, id eſt, deſiderium, ſit cauſa doloris; & reſolvit concupiſcentiam ſpecialem, ſecundum propriam rationem conſideratam, eſſe cauſam doloris. Et reſpondet affirmativè. Probat autem ſic: *Omne, quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, eſt contrarium*

rium motui: Illud autem, quod eſt contrarium motui appetitus, eſt contriſtans, & ſic per conſequens concupiſcentia eſt cauſa triſtitię, in quantum de retardatione concupiti, vel totali ablatione triſtamur. En, inquit, quomodo D. Thom. aſſerit deſiderio, & potiori titulo ſpei, ſecundum propriam naturam, convenire, hoc modo cauſare triſtitiam: Sed quod convenit alicui ſecundum propriam naturam, non convenit ei per accidens: Ergò deſiderium, & ſpes cauſat per ſe triſtitiam ex abſentia boni: Ergò hanc triſtitiam non cauſat per accidens.

59. Veruntamen hæc levia ſunt, vt triſtitia, quam D. Thom. dixit cauſari per accidens à ſpe, detorquatur contra ipſius mentem expreſſam, vt ſuprà vidimus, ad aliam, quę non ſit de abſentia obiecti, vel boni. Vndè ad primum, in primis dico, quod illa contrapoſitio, in qua ait, D. Thom. *minimè loqui de triſtitia ex abſentia obiecti; ſed de triſtitia, quæ impedit operationem*, ſupponit triſtitiam ex abſentia, & dilatione boni non poſſe impedire operationem, ſupponit inquam, ſed non probat, cum tamen deberet probare: Nam impedire operationem, vel in totum, vel in partem convenit triſtitiæ ex ratione communi triſtitię, eo videlicèt, quod de ratione communi triſtitię eſt aggravare, & comprimere animum, non verò ex eo, quod ſit triſtitia de alio obiecto, quam de abſentia, & dilatione boni, imò plerumque abſentia, & dilatio boni tanta eſt, & tantam triſtitiam cauſat, vt auferat ſpem boni, & omnem operationem impediat ad bonum conſequendum; quando verò tanta non eſt, ſolet relinquere ſpem, & operationem, ſed eam debilitat, & ex parte impedit: Ergò ineptè contraponitur triſtitia de abſentia, & dilatione boni, triſtitiæ, quæ impedit operationem, & cum falſa ſuppoſitione non probata.

60. Deindè, ad primam probationem, nego maiorem in ſenſu argumenti, nempè de contrarietate directa, quia, vt ſpes per ſe cauſet delectationem, & per accidens triſtitiam, non eſt neceſſarium, quod triſtitia ſic cauſata ſit contraria illi delectationi; ſed ſatis eſt, quod ſit præter illam, & aliqualiter minorativa illius; triſtitia autem de abſentia boni eſt præter delectationem ſpei, & illam abſdubio minorat, quia quanto quis magis triſtatur de abſentia boni, tanto minus delectatur ſpe ipſius, & hoc pacto concedi poteſt, quod triſtitia, quam per accidens cauſat ſpes de abſentia boni eſt contraria delectationi ſpei, nempè indirectè, & quatenus illam minuit, quomodo triſtitia de vno obiecto opponitur, & minuit delectationem de alio, licèt non directè contrario. Deindè, tranſacta maiori, negari poteſt minor: Quia delectatio per ſe cauſata à ſpe eſt de præſentia boni ſecundum quid, ſeù de bono ſecundum quid præſenti, nempè ſecundum facultatem, & ſecuritatem illud adipiſcendi, vt ipſe arguens teſtatur ex D. Thom. in quarta probatione: Et etiam, quia falsò ſupponit, delectationem ſpei de bono ſic præſenti non adiuvare operationem, dum dicit: *Non eſt delectatio ex præſentia obiecti, ſed delectatio adiuvans operationem.*

61. Ad ſecundam probationem, conceſſo antecedenti, & conſequentia, nihil contra nos: Quia reſtat arguenti probare, quod triſtitia de abſentia, & dilatione obiecti non poſſit impedire operationem, quod minimè probavit, imò nec expreſsè dixit, ſicut nec dixit, de quo obiecto ſit illa triſtitia, quam ſpes cauſat per accidens iuxta D. Thom. & quæ iuxta ipſum impedit operationem.

62. Ad tertiam, concedo totam illam doctrinam D. Thom. quę optima eſt, & concedo item antecedens, & primam conſequentiam, nego tamen ſecundam, quæ minimè infertur, quia ex quo aliquid non cauſet vnum, minimè ſequitur debere cauſare per ſe oppoſitum, aut contrarium directè illi, quod non cauſat, vt mille exemplis probari poſſet; Ex quo enim alicui non conveniat creare, minimè ſequitur, quod per ſe illi conveniat annihilare: Et ex quo alicui non conveniat generare hominem, non ſequitur, quod per ſe illi conveniat illum occidere, & ſic de alijs, vndè licèt ſpei non conveniat cauſare delectationem de bono actu præſenti; tamen minimè infertur, quod per ſe illi conveniat cauſare triſtitiam de bono poſitivè abſenti, vndè poteſt hoc illi convenire per accidens.

63. Ad quartam, conceſſa doctrina D. Thom. vt optima, & prima conſequentia, itemque minori ſubſumpta, diſtinguo conſequens: Ergò ad ſpem non ſufficit illa abſentia negativa pro priori, & hoc rectè probatur, eo quod per ſe illi conveniat cauſare triſtitiam, nego conſequentiam: Et hoc aliundè debet probari, concedo conſequentiam: Nam licèt ille diſcurſus D. Thom. ex terminis rectè probet contra Recent. Ieſuitam, quem ibi impugnat, requiri ad ſpem abſentiam ſimpliciter talem obiecti, & conſequenter poſitivam, ita tamen nunc non eſt de abſentia poſitiva, ſed de triſtitia orta ex illa, & non ſtatim infertur: Spei convenit per ſe abſentia poſitiva boni: Ergò illi convenit per ſe cauſare triſtitiam ex illa ortam; quia licèt illa conveniat

per ſe in actu exercito, & ex parte modi tendendi per motum ſtrictum, & de futuro in bonum, hoc modo ſumpta non cauſat per ſe triſtitiam, ſed ſolum ſignatè conſiderata ipſa abſentia, vt malum præſens; quod quidem eſt per accidens reſpectu ſpei, quæ minimè exigit, quod abſentia ſignatè proponatur voluntati, vt malum præſens. Ad ſecundam, concedo totum, nempè, quod ſpes ſit per ſe de bono poſitivè abſenti, abſentia ſumpta exercitè, & ex modo tendendi, ſed indè nihil ad aſſumptum. Ad tertiam, dico, quod Div. Thom. nunquam dixit abſentiam poſitivam obiecti convenire per accidens ſpei, nec de hoc litigamus, dixit tamen: *Per accidens eſſe, quod cauſet triſtitiam*, quam expreſsè intelligit etiam ex carentia, & abſentia obiecti, vt ſuprà diximus: Compatitur ergò, quod ſpes per ſe importet in actu exercito, & ex modo tendendi abſentiam obiecti, & quod nihilominus per accidens ſit, quod cauſet triſtitiam ex illa, ſiquidem vtrumque aſſerit D. Thôm. ita clarè, vt nullus videatur dubitandi relictus locus, & ad id negandum ſatiùs eſſet mentem D. Thom. intactam relinquere, quam ita illam explicare.

64. Ad quintam, in primis dico, quod ibi D. Thom. in titulo articuli non inquirit de concupiſcentia ſpeciali, ſed de concupiſcentia ſine tali reſtrictione, vndè titulus præcisè eſt: *An concupiſcentia ſit cauſa doloris*: Et in corpore reſolvit de concupiſcentia generaliter ſumpta pro amore, qui eſt primus affectus voluntatis, quam D. Auguſt. generaliter concupiſcentiam appellat, & dicit eſſe vniverſalem cauſam doloris: Deindè reſolvit de concupiſcentia ſpecialiter dicta, & de hac dicit, non poſſe eſſe cauſam vniverſalem doloris, ſed tantum particularem, & probat vt in obiectione. Cuius doctrina conceſſa, ad ponderationem, conceſſa maiori, nego minorem vniverſaliter ſumptam, nam homini ſecundum propriam naturam convenit ignorare, & errare, non enim id illi convenit ſecundum naturam communem brutis, quia proptèr bruta non ignorant, ſicut nec ſciunt, & tamen nemo dixit, quod illi convenit per ſe ignorare, & non potius per accidens, idemque de aliis defectibus proprijs naturæ rationali, qui ſolum conveniunt homini ſecundum propriam naturam, quin tamen conveniant illi per ſe, ſed per accidens, vt falli, peccare, mentiri, & alia: Ergò ex hoc, quod conveniat deſiderio, aut concupiſcentię ſecundum propriam naturam cauſare triſtitiam, non ſequitur, quod illam debeat cauſare per ſe, nec ex quo Div. Thom. primum dixerit, infertur dixiſſe ſecundum. Veruntamen notanda ſunt verba D. Thom. ſic enim inquit: *Concupiſcentia ſecundum propriam rationem conſiderata, eſt interdum cauſa doloris.* Sanè, quod interdum tantum eſt cauſa doloris, interdum non eſt cauſa doloris: Ergò per accidens illi convenit cauſare dolorem, licèt ſecundum propriam rationem.

65. Veruntamen, vt mens D. Thom. perſpicua fiat, notandum eſt, quod duplex diſtinguitur à D.Thom. cauſa doloris, nempè vna ex parte finis, vel obiecti, & hanc dicit eſſe malum coniunctum, ſeù præſens: Aliam ex parte principij motus, & iſta inquit, *eſt inferior inclinatio appetitus, quiquidem per prius inclinatur ad bonum, & ex conſequenti ad repudiandum malum contrarium: Et ideò huiuſmodi motus appetitivi*, nempè doloris, *primum principium eſt amor, qui eſt prima inclinatio appetitus ad bonum conſequendum: Secundum autem principium eſt odium*, quia nempè odium alicuius mali, quando illud eſt præſens, neceſſario infert triſtitiam de illo: Igitur ſpes, & concupiſcentia poteſt ſummi, vel ex parte obiecti, vel ex parte actus, & inclinationis: Ex parte obiecti ſolum per accidens eſt, quod cauſet triſtitiam, ratio manifeſta eſt, quia ſpes, & concupiſcentia ex parte obiecti per ſe reſpiciunt bonum, vt bonum, minime verò reſpiciunt malum, vt malum, vt per ſe patet: Sed bonum, vt bonum non poteſt per ſe cauſare triſtitiam, ſed ad ſummum per accidens, in quantum illud bonum habet adiunctum ſibi malum abſentiæ, & dilationis: Ergò ſpes, & concupiſcentia ex parte obiecti conſiderata non poſſunt per ſe cauſare triſtitiam, ſed ſolum per accidens. Si verò conſiderentur ex parte principij dici poteſt, quod concupiſcentia boni per ſe cauſat triſtitiam ſub conditione, vel ex ſuppoſitione, quod abſentia boni, & eius dilatio, vel totalis ablatio conſiderentur ſignatè, vt quid malum: Ratio eſt, quia concupiſcentia boni per ſe cauſat fugam mali contrarij præſentia, quæquidem eſt triſtitia: Ergò ex ſuppoſitione, quod abſentia, aut dilatio boni concupiti ſignatè conſideretur vt malum præſens contrarium bono concupito, concupiſcentia per ſe ex parte principij cauſat triſtitiam de tali malo.

66. Veruntamen, abſolutè loquendo, id non eſt neceſſarium, nec per ſe abſolutè in concupiſcentia boni, vndè non dixit Div. Thom. quod ſemper, ſed quod interdum eſt cauſa triſtitiæ, & meritò, quia non ſemper, nec neceſſario abſentia, aut dilatio boni ſigna-

Digitized by Google

natè proponitur vt malum, præſertim quando concupiſcentia determinatè eſt de bono, quod de præſenti haberi non poteſt, nec concupiſcitur ſic de præſenti, aut quantocius haberi; ſed poſt certum tempus, & certas diligentias, tunc enim, præſens abſentia, aut dilatio non apprehenditur vt mala, nec contraria bono concupito, vt concupito, & conſequenter non contriſtat animum, quia nec contrariatur motui concupiſcentię, & hoc præſertim contingit in ſpe, quę plerumque eſt de bono futuro poſt certum tempus, & tunc abſentia boni pro toto illo tempore intermedio in quo bonum ſperatur, minimè apprehenditur vt mala, nec contriſtat appetitum, nemo enim contriſtatur ex eo, quod bonum non obtineat antequam illud ſperabat: Ergò attenta littera, & ſenſu legitimo D. Thom. nec ex parte principij, nec ex parte obiecti ſpes, aut concupiſcentia ſecundam propriam rationem conſiderata eſt per ſe abſolutè, & neceſſario cauſa triſtitię, ſed ſolum per accidens ex parte obiecti, & interdum ex parte principij, ex ſuppoſitione accidentali iam explicata,

67. Mitto, quod concupiſcentia ſpecialis in eo artic. non ſumitur à D. Thom. pro eodem, ac deſiderium, vt exponit prædictus Auth. nec id expreſsit D. Thom. & merito, quia concupiſcentia ex ſe non petit abſentiam boni, imò magis per ſe petit præſentiam, & magis per ſe eſt cauſa gaudij de præſentia boni concupiti: Si enim concupiſcens aliquod bonum, ex hoc, quod illud concupiſcit, triſtatur ex dilatione illius, abſdubio ex hoc ipſo, quod illud concupiſcit, delectabitur, & gaudebit ex præſentia illius: Ergò concupiſcentia magis erit cauſa per ſe delectationis, & gaudij, quam triſtitię, imò delectationis eſt cauſa per ſe, ſiquidem illam per ſe intendit, triſtitię verò per accidens. Nec oppoſitum infertur ex ſolutione ad 2. vbi ſic ait D. Thom. *Illud, quod concupiſcitur, & ſi ſit realiter futurum, eſt tamen quodammodo præſens, in quantum ſperatur: Vel poteſt dici, quod licèt bonum concupitum ſit futurum, tamen impedimentum præſentialiter opponitur, quod dolorem cauſat.* Non enim in prima reſponſione, vt prætendit prædictus Auth. abſolutè concedit bonum concupitum eſſe realiter futurum, ſed id concedit hypotetiçè: Dicit enim: *Et ſi ſit realiter futurum, quaſi dicat, dato, quod ſit realiter futurum*, quia nimirum id non eſt de ratione concupiſcentię, ſed ſolum ab ea ſecundum propriam rationem permittitur. Et ſimiliter in ſecunda, quę præcipua, & legitima eſt, ſolum hypotetiçè ait: *Licèt bonum concupitum ſit futurum*, non verò dicit, quod de neceſsitate debet eſſe futurum, caſu autem, quo ſit futurum, dicit, quod impedimentum præſentialiter opponitur, & ideò contriſtat, quod etiam fatemur: Sed negamus, quod de neceſsitate, & ſemper præſentialiter opponatur, id eſt, obijciatur voluntati vt quid malum, aut quod id per ſe, & neceſſario conveniat concupiſcentię.

68. Hæc ſatis diffusè dixerim, quia egrè fero mentem D. Thom. aliàs perſpicuam, abſque neceſsitate alio diſtorqueri, quod enim ſpes, aut concupiſcentia per ſe cauſet triſtitiam de abſentia boni minimè neceſſarium eſt ad ſubſtinendam ſententiam Div. Thom. & Thomiſtarum de abſentia poſitiva boni eſſentialiter exacta ad ſpem pro ſui motus duratione, præſertim, cum ad probandum ſpem cauſare triſtitiam, opus ſit prius probare, quod importat abſentiam poſitivam boni, quæ eſt concluſio probanda.

69. Sed aliundè probat prædictus Auth. ſpem titulo ſpeciali cauſare per ſe triſtitiam, quia nempè ſpes per ſe eſt de bono difficili, & arduo: Sed iuxta D. Thom. in 3. *diſt.* 26. *quæſt.* 1. *artic.* 2. *ad* 3. *In quantum ſpes eſt de difficili, & arduo, non delectat, ſed magis affligit, cum ex hoc ipſo ſit diſtans*, nam vt ait ad 4. *Quod habetur iam non eſt difficile, ſed tantum dum non habetur*: Ergò ſpes per ſe affligit animum, & cauſat triſtitiam in illo. Confirmat ex eodem D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 23. *artic.* 3. vbi probat motum irę non habere contrarietatem boni, & mali, quia ira eſt contra malum præſens, cui ſolum opponitur contrariè bonum adeptum: Bonum autem adeptum non poteſt ſpecificare motum irę, tum quia iam non eſt arduum, tum quia cauſat gaudium, qui non eſt motus iræ, ſed concupiſcibilis: Sed hic diſcurſus eſſet nullus, ſi ſatis eſſet ad ſpem abſentia negativa pro priori, cum poſſeſsione pro poſteriori: Ergò,

70. Veruntamen, licèt ex his ſatis efficaciter probetur, ſpem requirere abſentiam poſitivam boni, ſuppoſito, quod ſpes ſit motus ſtrictè talis: Independenter tamen à ratione motus ſtrictè talis facilè poteſt reſponderi à contrarijs explicando D. Thom. Quaſi dicat, quod ſpes in quantum eſt de difficili, & arduo, affligit, non afflictione de abſentia poſitiva obiecti, ſed afflictione de repugnantia, & reſiſtentia in illius actuali adquiſitione, quatenus agens erga obiectum repugnans agendo patitur, & affligitur, hæc autem arduitas, & difficultas pro priori naturę intellecta, poteſt vinci pro poſteriori, quia non ſemel actione inſtantanea vinci-

eitus repugnantia, & difficultas obiecti pro priori naturę ardui, & difficilis, imò obiectum victorię ſemper eſt difficile, & arduum, & tamen non eſt arduum pro poſteriori ad victoriam, ſed ſolum pro priori tantum intra idem inſtans, & ſic affligit animum pro priori, ſed pso poſteriori delectat.

71. Sed dices iuxta D. Thom. *Affligit, cum ex hoc ipſo ſit diſtans*: Ergò D. Thom. loquitur de afflictione, quę ſit de diſtantia, & abſentia obiecti. Reſpondeo, quod ex præciſa ratione ardui, ſecluſa alia ratione, ſolum probatur, quod ſit diſtans diſtantia in proportionis, ſeù exceſſus ad vires proprias, & propriam facilitatem; non diſtantia durationis, aut temporis, quia ſolum probatur, quod ſupperet facilitatem, ſeù vires faciles ſubiecti, & quod in ſe, niſi cum difficultate, non ſit aſſequibile, vt patet, cum quis actione inſtantanea adquirit obiectum pro priori naturę arduum, & vincit difficultatem in eius aſſecutione. Et hoc probari poteſt: Quia D. Thom. & omnes Philoſophi ponunt tanquam duas conditiones in obiecto ſpei, quod ſit arduum, & quud ſit futurum: Si autem arduum, ex hoc ipſo præcisè, quod arduum eſt, eſſet temporaliter, & duratione abſens, fruſtra poneretur tanquam diſtincta conditio, quod ſit futurum, nam idem eſſet eſſe arduum, ac eſſe futurum: Imò obiectum fortitudinis, & magnanimitatis deberet dici futurum, ſicut obiectum ſpei, quià etiam eſt arduum, & eo ipſo, quod eſt arduum, deberet eſſentialiter eſſe poſitivè abſens, & futurum; quod tamen nemo dixit, quia nullus hucuſque dixit fortitudinem, & magnanimitatem eſſe eſſentialiter de obiecto futuro. Vndè cũ inquit D. Thom. *Quod habetur iam non eſt difficile, ſed tantum dum non habetur*, explicari poteſt, quod pro ſigno, quo habetur, non eſt difficilè, benè verò pro priori, pro quo non habetur, & pro quo eſt difficile haberi, & adquiri, nam quod pro priori eſt difficilè haberi poteſt pro poſteriori haberi, ſicut victoria difficilis, pro priori eſt difficilis haberi, ſed pro poſteriori habetur, & iam habita non eſt difficilis. Nec huic doctrinę obſtat, quod arduitas obiecti debet eſſe diſtincta, & prior ad actũ terminatum ad obiectum arduum, eo quod eſt conditio obiectiva, quæ debet ſe tenere ex parte obiecti, vt prior actu terminato ad ipſum. Nam hoc ſolum probat, quod debeat eſſe prior prioritate naturę, non verò prioritate durationis, vt patet in aliis conditionibus obiectivis, & in fortitudine, & magnanimitate, quę eſſentialiter reſpiciunt obiectum arduum, quin reſpiciant eſſentialiter illud vt realiter, & poſitivè futurum.

SOLVVNTVR OBIECTA CONtra concluſionem, & rationem D. Thom.

72. OBijciunt primo: Poteſt Deus alicui promittere beatitudinem conferendam in inſtanti *A.* ſub conditione, quod in ipſo inſtanti *A.* eliciat actum ſpei de illa, ſeù illam in eo inſtanti ſperet: Sed eo caſu coniungeretur beatitudo cum ſpe illius: Ergò poteſt ſimùl coniungi ſpes cum poſſeſſione obiecti ſperati. Confirmatur primo: Quia meritum non eſt incompatibile cum præmio, imò eſt coniungibile poſitivè cum ipſo: Sed actus ſpei poteſt eſſe meritum beatitudinis, ſi eliciatur ex imperio charitatis: Ergò poteſt coniungi cum præmio beatitudinis. Confirmatur ſecundo: Quia iuxta Caiet. 1. *part. queſt.* 63. *artic.* 6. Angeli boni meruerunt in ipſo primo inſtanti præmij, ſeù beatitudinis: Sed non meruerunt ſine ſpe præmij: Ergò in ipſo primo inſtanti beatitudinis pro priori naturæ habuerunt ſpem illius: Ergò eſt compatibilis.

73. Reſpondeo, negando caſum maioris eſſe poſsibilem, quia Deus non poteſt promittere, quod implicat contradictionem: Implicat autem contradictionem, quod in eo ipſo inſtanti, in quo quis ſperat beatitudinem conceptam poſitivè vt futuram (nam aliter illam ſperare nequit) poſſideat illam, ſeù videat præſentem; nam ſibi ipſi intellectus contradiceret, quod repugnat in eodem inſtanti etiam pro diverſis ſignis. Ad primam confirmationem, diſtinguo maiorem: Meritum ex generali conceptu meriti non eſt incompatibile cum præmio, concedo: Meritum aliquod ex conceptu peculiari talis meriti, nego maiorem, & quod poſitivè petat eſſe coniungibile cum præmio adhùc ex ratione communi, quia ex ratione communi meriti ſolum negativè, & permiſivè eſt coniungibile cum præmio, quatenus ex tali ratione communi illi non repugnat; non verò, quia ex ratione communi petat poſitivè poſſe coniungi cum omni præmio, aut cum præmio eſſentiali beatitudinis: Vndè conceſſa maiori, nego conſequentiam. Ad ſecundam confirmationem: In primis, nego illam ſententiam Caiet. nam prorſus falſa eſt, nam ſtatus viatoris in Angelo non pervenit vſque ad inſtans beatitudinis intrinſecè, & incluſivè, ſed vſque ad illud excluſivè, ita vt in illo terminaretur ſolum extrinſecè. Deindè illa admiſſa, neganda foret maior: Quia in eo caſu dici deberet, quod in illo inſtanti me-

ruei

Digitized by Google

ruerunt ſolum per charitatem, ſed non per ſpem, aut ex ſpe.

74. Sed replicabis primo: Per nos meritum ex concepto meriti eſt coniungibile cum præmio beatitudinis: Sed meritum petit procedere ex ſpe præmij: Ergò ſpes præmij poteſt coniungi cum præmio ipſo beatitudinis. Reſpondeo, negando minorem: Nam vt rectè aiunt PP. Salmanticenſes in præſenti, meritum eſſentialiter ſumptum nihil aliud eſt quam obſequium dignum præmio, vel opus cui retributio debetur; hoc autem elici poteſt, quin eliciatur ex ſpe præmij, imò ita erit magis obſequioſum, & meritorium, vtpotè magis purè directum in obſequium Dei abſque reflexione ad proprium commodum, vel ad propriam fœlicitatem (obiter noto pro lectore me dixiſſe, *quin eliciatur ex ſpe præmij non cum ſpe præmij*, nam licèt ſpes imperans poſſit minuere meritum, non tamen ſpes comitans, aut inſerviens charitati.) Vndè meritum poteſt ſalvari independenter ab ſpe præmij, quod quidem apertè patet in Chriſto, in quo non fuit ſpes theologica, & ſine illa cenſent communiter Theologi potuiſſe mereri beatitudinem eſſentialem.

75. Replicabis ſecundo: Ideò per nos ſpes nequit coexiſtere cum præmio, quia eſt motus ſtrictè talis, & procurativus præmij: Sed hæc ratio eſt nulla: Ergò. Probatur minor; Quia etiam meritum eſt motus procurativus præmij: Et tamen ex conceptu meriti poteſt coexiſtere cum præmio: Ergò. Confirmatur: Quia deſiderium boni eſt motus procurativus boni: Sed deſiderium poteſt coexiſtere cum bono deſiderato: Ergò & motus procurativus: Ergò ex ratione motus procurativi non probatur incompatibilitas. Probatur minor, primo: Quia deſiderium boni eſt inclinatio in bonum cauſativa ipſius: Sed cauſa poteſt coexiſtere cum effectu, cuius eſt cauſativa; Ergò & deſiderium. Secondò; Quia in inſtanti in quo iuſtus deſiderat, & conatur ad augmentum charitatis, poteſt illi dari tale augmentum, imò de facto illi datur, quia tunc augetur charitas, cum quis conatur ad augmentum illius: Ergò deſiderium poteſt coexiſtere cum bono deſiderato. Confirmatur ſecundo: Nam ideò ſpes, & deſiderium non poteſt coexiſtere cum bono deſiderato, & ſperato, quia eſſentialiter illud reſpiciunt vt futurum, qui enim deſiderat, & ſperat aliquod, ſperat, & deſiderat illud vt de futuro habendum: Sed hæc ratio eſt nulla: Ergò. Probatur minor, primo: Quia bonum ſperatum, & deſideratum poteſt conferri à Deo ante durationem pro qua ſperatur, & deſideratur, nam Deus poteſt præmiare præveniendo noſtrũ deſiderium, & ſpem: Ergò quamvis deſideretur, & ſperetur vt in poſterum habendum, poteſt Deo conferente haberi de præſenti. Secundo: Quia poteſt quis deſiderare bonum vt in eo inſtanti conferendum: Ergò. Probatur antecedens: Quia poteſt quis conari ad augmentum gratię, & charitatis aſſequendum in eo inſtanti, nam qui conatur ad ferventius diligendum Deum, conatur in ipſo inſtanti ferventius illum diligere: Sed conari ad aliquid eſt illud deſiderare: Ergò poteſt quis deſiderare bonum vt in ipſo inſtanti deſiderij habendum.

76. Reſpondeo, negando minorem. Ad primam probationem, nego maiorem, quia vt ſupra vidimus ex PP. Salmant. inquitque ipſe Albendea, qui hoc argumento vtebatur ſuprà *num.* 30. inquit inquam *ſect.* 5. *num.* 26. meritum ex ſua ratione ſolum eſt actus honeſtus informatus gratia, factuſque in Dei obſequium accedente pacto de collatione præmij, in quibus prædicatis minimè includitur ratio motus procurativi præmij, imò quanto minus in obſequio præſtito procuratur præmium, tanto erit magis meritorium. Si enim Deo quis inſerviret purè, & vnicè ex ipſius amore propter ipſum, & propter eius gloriam nihil omninò ſibi procurando, abſdubio mereretur apud ipſum, ex hocque minimè decreſceret, ſed potius creſceret eius meritum.

77. Ad primam confirmationem conceſſa maiori, nego minorem. Ad primam probationem, diſtinguo maiorem: Deſiderium eſt inclinatio in bonum cauſativa ipſius per modum motus ſtrictè talis, concedo maiorem: Per modum actualis productionis illius, nego maiorem: Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia quod cauſat terminum per modum motus ſtrictè talis ad ipſum, ex hoc ipſo non poteſt coexiſtere termino, vt patet in motu alterationis, qui eſt cauſativos formę, ad quam ordinatur tanquam ad terminum, & tamen non poteſt coexiſtere termino realiter, vt eſt communis ſententia Philoſophorum: Sic ergò deſiderium, & ſpes ſunt motus affectivi ſtrictè tales; vndè non poſſunt coexiſtere intentionaliter cum proprio termino, licèt ſint cauſę illius, quia ſunt cauſę per modum motus ad ipſum, de cuius ratione eſt, quod ſubiectum motus exiſtat in potentia ad ipſum, & non in actu.

78. Ad ſecundam probationem, diſtinguo antecedens: In inſtanti in quo quis de-

deſiderat, & conatur ad augmentum gratię, illi datur, & videtur ab ipſo, aut eſt illi præſens intentionaliter tale augmentum, nego antecedens: Et ab illo non videtur, ſed eſt illi intentionaliter abſens, concedo antecedens, & diſtinguo conſequens: Ergò deſiderium poteſt coexiſtere cum bono deſiderato, vt phyſicè præſenti, & intentionaliter abſenti, concedo conſequentiam: Vt intentionaliter præſenti, nego conſequentiam: Non enim negamus, quod dum quis deſiderat aliquod bonum, poſsit Deus in eodem inſtanti illi conferre tale bonum præveniendo durationem futuram, & poſteriorem, pro qua illud deſiderat, & ſperat, & tunc quidem illud bonum eſſet præſens phyſicè, ſed non intentionaliter cum ipſo deſiderio, quia cum ipſum deſiderium tendat in bonum vt intentionaliter abſens, & deficiens, non poteſt in eodem in eodem inſtanti videri præſens, ſed ad ſummum pro ſequenti durationε, quia abſentia poſitiva intentionalis cum intentionali præſentia non poteſt ſine contradictione coexiſtere in eodem inſtanti. Et de hoc eſt quæſtio, quia beatitudo non poteſt poſsideri, niſi vt intentionaliter præſens. Vide ſuprà.

79. Ad ſecundam confirmationem, nego minorem: Ad primam probationem iam conſtat, conceſſo antecedenti, diſtinguendo conſequens: Ergò bonum, quamvis ſperetur, & deſideretur de futuro, poteſt haberi de præſenti phyſicè, concedo conſequentiam: De præſenti intentionaliter, nego conſequentiam. Vndè cum beatitudo non poſsit haberi, niſi vt præſens intentionaliter, illam Deus nequit conferre ita vt coexiſtat in inſtanti ſpei, & deſiderij, quia iam coexiſteret intentionaliter. Ex quo poſſet etiam diſtingui antecedens: Deus poteſt prævenire noſtram ſpem, & deſiderium in bonis, quæ poſſunt phyſicè haberi, & non intentionaliter, concedo: In bono, quod haberi nequit, niſi vt præſens intentionaliter, ſubdiſtinguo: Poteſt prævenire noſtrum deſiderium intra tempus, aut durationem ſequentem ad inſtans deſiderij, concedo: In ipſo inſtanti deſiderij, nego antecedens: Quia benè poteſt Deus, ſi quis deſiderabat, aut ſperabat beatitudinem poſt annum, vel menſem, vel diem, vel horam conferre illam anteà, dummodo non ſit in inſtanti ipſo ſpei, vel deſiderij, & ſic poſſet etiam in collatione beatitudinis prævenire noſtrum deſiderium, ſed non poteſt illud prævenire conferendo illam in ipſo inſtanti deſiderij propter incompatibilitatem iam ſuprà probatam.

80. Ad ſecundam probationem, nego antecedens. Ad probationem aliqui reſpondent, neminem poſſe conari, aut deſiderare augmentum charitatis, vt habendum in eo inſtanti. Et probant: Quia ſtultum eſt velle dari augmentum pro eo inſtanti, pro quo, quis videt non poſſe dari: Sed iuſtus videt non poſſe dari augmentum deſideratum pro ipſo inſtanti deſiderij: Ergò ſtultum eſſet velle, aut deſiderare illud vt dandum in eo inſtanti. Sed hæc probatio impugnatur ab Albendea, negando minorem, quia, vt ſuprà oſtenſum manet, poteſt Deus prævenire deſiderium, & conferre intuitu ipſius augmentum in ipſo inſtanti deſiderij: Et ſic iuſtus potius videt poſſe dari augmentum in ipſo inſtanti deſiderij. Verùmtamen probatio illa, quæ eſt Collegij D. Thom. Complutenſis, ni fallor, non loquitur de poſſe dari phyſicè, cum ipſum Collegium non neget poſſe phyſicè coexiſtere augmentum cum deſiderio illius; ſed ſolum de poſſe dari intentionaliter, ſeù vt intentionaliter præſens in eo inſtanti: Et ita ſanè dari non poteſt iuxta ipſum Albendea: Ergò nequit iuſtus deſiderare, niſi ſtultè, quod ita detur in eo inſtanti. Vel loquitur de augmento deſiderato, vt deſiderato, nempè vt futuro, & hoc pacto etiam evidenter videt iuſtus non poſſe dari in eodem inſtanti, quia quando Deus prævenit deſiderium conferendo augmentum in eo inſtanti, augmentum in eo inſtanti, vt in eo inſtanti, non eſt vt deſiderabatur, aut ſperabatur à iuſto, nempè vt futurum, ſed aliter, licèt melius.

81. Sed licèt hæc ita ſint, argumentum tamen, niſi fallor, habet aliam energiam: Etenim, qui conatur ferventius Deum diligere, non conatur ad augmentum de futuro habendum, ſed ad illud de præſenti acquirendum, præſertim cum quiſque ſciat, quod per actum ferventiorem non acquiritur de futuro, ſed de præſenti augmentum gratię, & charitatis, tanquam per vltimam diſpoſitionem, & meritum de condigno talis augmenti: Sed conari ad aliquid eſt illud deſiderare: Ergò. Confirmatur: Quia cum iuſtus conatur ad augmentum gratię, non requiritur, quod tale augmentum iudicet poſitivè abſens pro præſenti inſtanti: Ergò nec hoc requiritur vt illud deſideret, ſed poteſt illud deſiderare vt de præſenti habendum pro poſteriori naturę. Probo antecedens: Quia illud iudicium ſemper eſſet falſum, dum augmentum nō eſſet poſitivè abſens, & futurum: Sed dici nequit, quod iuſtus, vt conetur, aut deſideret augmentum gratię, requirit iudicium falſum, tum

qui

quia regulatur in eo conatu, vel deſiderio per cognitionem ſupernaturalem, quæ falſa eſſe non poteſt; tum quia iudicium falſum requiri non poteſt ad actum ſupernaturalem, & perfectum, qualis eſt ille conatus, & illud deſiderium: Ergò.

81. Dices: Illud iudicium falſum non regulare deſiderium, & conatum ſupernaturalem iuſti, ſed illud deſiderium regulari per iudicium reflexum, quo iuſtus iudicat deſiderandum eſſe bonum, quod verè vel falsò iudicat abſens, quod quidem iudicium reflexum ſupernaturale eſt, & verum. Sed in primis, regulare actus directos voluntatis per actus reflexos intellectus, philoſophia eſt à veritate aliena, & ſæpè à nobis impugnata alijs in locis. Deindè illud iudicium reflexum etiam eſt falſum, quia falſum eſt deſiderandum eſſe bonum, quod falsò iudicatur abſens, potiſsimè loquendo de iudicio ſupernaturali, & ſupernaturali deſiderio abſoluto, de quo in præſenti eſt ſermo; aliàs enim verum eſſet reflexè, deſiderandum abſolutè eſſe bonum, quod re ipſa eſt poſſeſſum, & præſens. Ac demum: Quia non ſolum eſt inconveniens, quod iudicium directum falſum reguler deſiderium, & conatum ſupernaturalem, ſed etiam quod ſit neceſſarium ad ipſum: Eſſet autem neceſſarium iuxta doctrinam ſolutionis; quia cum augmentũ ſemper deſit in inſtanti conatus ad ipſum: & iuxta ſolutionem ad talem conatum requiratur neceſſario iudicium de non exiſtentia talis augmenti pro inſtanti conatus, ſemper requiſitum eſſet iudicium de non exiſtentia augmenti pro inſtanti, pro quo re ipſa exiſtit, & conſequenter iudicium falſum; Hoc autem planè abſurdum eſt.

83. Vndè aliter reſpondendum exiſtimo, diſtinguendo duplex deſiderium, nempè deſiderium ſtrictè tale, quod ſignatè deſiderat bonum abſens, & conatur ad illud in poſterum, & de futuro habendum; & deſiderium latè, & impropriè tale, quo quis conatur in actu exercito ad aliquid per ipſum conatum de præſenti habendum, vel exercendum, & hoc ſenſu dicitur: *Qui edunt me, adhuc eſurient, & qui bibunt me adhuc ſitient*; quod exponit Auguſt. de Beatis, *quia ſitientes ſatiantur, & ſatiati ſitiunt*. Et illud: *In quem deſiderant Angeli proſpicere*, quia videlicet hoc eſt in eis ſitire, eſurire, & deſiderare, quod toto conatu ſuo in Deum proſpicere abſque faſtidio, aut tepore. Hoc igitur ſuppoſito, ad ſecundam probationem vltimę confirmationis, nego antecedens. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Poteſt quis conari ad augmentum gratiæ, & charitatis in eo inſtanti obtinẽdum, conari, inquam, in actu exercito, concedo maiorem: Conari in actu ſignato, nego maiorem: Et diſtinguo minorem: Conari ad aliquid eſt illud deſiderare, conari in actu ſignato, tranſeat: Conari in actu exercito, ſubdiſtinguo: Eſt illud deſiderare proprio, & ſtricto deſiderio, nego: impropriò, & latè dicto deſiderio, concedo minorem, & nego conſequentiam de deſiderio ſtrictè tali. Itaque ſentio, quod iuſtus, dum per actum ferventiorem conatur ad augmentum gratiæ, & charitatis, non conatur ad ipſum habendum per deſiderium ſtrictè tale, nec ad ipſum habendum de futuro; ſed conatur tantum in actu exercito, quatenus toto ſuo conatu ferventius fertur in Deum, & ferventius, quo poteſt, eum diligit, impendendo quantas vires habet in eo diligendo, per quod in actu exercito ſe diſponit ad augmẽtum gratię, & charitatis; opus autem non eſt, quod ſignatè intendat, aut deſideret tanquam finem, aut obiectum ipſum augmentum, ſed illud per ſe ſequitur ex conatu exercito in ipſo actu ferventius Deum diligendi; ſicut qui conatur tota vi ſua validius iacere ſagittam, id non conatur ſignatè per deſiderium ſtrictum, ſed in actu exercito impendendo totas ſuas vires in ipſo impulſu, quo ſagittam emittit, qui conatus minimè eſt deſiderium ſtrictè tale, ſed ad ſummum latè, & impropriè tale. Idque probari poteſt, quia conatus ipſe, quo quis conatur ferventius Deum diligere, non eſt conatus ſolius virtutis naturalis, nec alterius virtutis diſtinctę à charitate, ſed ipſius virtutis charitatis: Ergò eſt actus charitatis; ergò eſt amor Dei, ſeù Dei dilectio: Ergò non eſt conatus ſignatè reſpiciens tanquam obiectum ipſum actum charitatis ferventiorem, ſed eſt conatus exercitus in ipſo actu ferventius Deum diligendi: Sed hic conatus non eſt deſiderium ſtrictè tale erga augmentum charitatis: Ergò hoc deſiderium minimè requiritur.

84. Sed dices: Licèt tale deſiderium ſtrictè tale non requiratur, tamen iuſtus poteſt ſtrictè deſiderare illud augmentum, imò illud ſperare: Sed tunc caſus intuitu huius deſiderij, & ſpei datur, vel dari poteſt illud augmentum in eo inſtanti: Ergò poteſt tunc coexiſtere bonum deſideratum, & ſperatum cum ipſius deſiderio, & ſpe.

85. Diſtinguo maiorem: Iuſtus poteſt deſiderare ſtrictè, & ſperare augmentum deſiderando, & ſperando elicere in poſterum aut de futuro actum ferventiorem, concedo: Aliter, nego maiorem, & minorem regulari-

ter loquendo, quia ſolum deſiderium, aut ſpes obtinendi de futuro augmentum gratiæ per actum ferventiorem, quem ſperat, & deſiderat elicere de futuro, non eſt ſatis, vt intuitu ipſius ſtatim ei conferatur tale augmentum, ſed requiritur conatus efficax, & exercitus de præſenti ferventius Deum diligendi, qui non ſit ſtrictè deſiderium. Si verò præter talem ſpem, & deſiderium, daretur ſibi à Deo augmentum non de futuro, ſed de præſenti, in primis illud non eſſet formaliter loquendo bonum ipſum deſideratum, & ſperatum, ſed aliquod non ſperatum, nec deſideratum, quia ipſe non deſideraverat, nec ſperaverat augmentum de præſenti, ſed augmentum de futuro. Deindè, augmentum de præſenti non eſſet de præſenti intentionaliter præſens, ſed ſolum phyſicè, vndè nunquàm ſequitur, quod bonum ipſum deſideratum poſſit eſſe intentionaliter præſens ſperanti, aut deſideranti pro ipſo inſtanti deſiderij, aut ſpei.

86. Sed non quieſces: Saltèm in eo caſu irregulari, quo Deus in ipſo inſtanti deſiderij, aut ſpei conferret augmentum ſperatum, aut deſideratum, coexiſteret augmentum cum ipſo deſiderio, & ſpe phyſicè: Ergò tunc non regularetur illud deſiderium, aut ſpes cognitione proponente augmentum vt poſitivè abſens, vel illa cognitio, & propoſitio eſſet falſa: Sed hoc ſecundum dici nequit, quia deſiderium illud eſſet ſupernaturale, & deſiderium ſupernarule nequit regulari cognitione falſa: Ergò dicendum eſt, quod tunc non regularetur deſiderium cognitione proponente augmentum vt poſitivè abſens.

87. Dices forſan: Cognitionem illam adhùc in eo caſu non fore falſam, quia ſolum proponeret augmentum pro duratione ſutura, vt obiectum ſpei, & deſiderij, quo pacto re ipſa eſſet abſens, quia in præſenti duratione, licèt exiſteret, non exiſteret vt menſuratum duratione ſequenti, aut futura, quo pacto ſolum propoſitum fuit vt abſens. Sed huic ſolutioni oppones, quod ſimiliter dici poſſet, quod qui ſperat beatitudinem, illam ſperat vt futuram pro duratione futura, & poſteriori, & ſic regulatur per cognitionem, illam proponentem vt menſuratam duratione poſteriori, & vt ſic poſitivè abſentem, cum quo non opponeretur, quod beatitudo eſſet de præſenti, quia nulla eſt oppoſitio in eo, quod beatitudo vt menſurata duratione futura ſit verè poſitivè abſens, & vt menſurata durata duratione præſenti, poſitivè præſens: Ergò poſſet compati ſpes beatitudinis vt futuræ pro duratione ſequenti, cum ipſa de præſenti poſſeſſa. Reſpondetur tamen, negando aſſumptum: Quia præſentia beatitudinis in hoc differt ab aliarum rerum præſentia, quod beatitudo, ſemèl quod ſit præſens pro vno inſtanti, in eodem inſtanti eſt viſa eius æternitas, & duratio perpetua, vndè reſpectu Beati non eſt futura poſitivè eius continuatio, vt infrà conſtabit; vndè in illa opponitur, quod verè ſit præſens, & quod ſit futura, vel abſens poſitivè, vt menſurata duratione ſequenti; ac proindè nullo modo poteſt compati ſpes illius cum eius præſentia; benè verò in alijs rebus, in quibus duratio præſens nullam habet connexionem cum durationibus poſterioribus.

88. Veruntamen, licèt hæc diſparitas ſatisfaciat proximæ obiectioni, alio tamen ex capite diſplicet præmiſſa ſolutio, nam qui deſiderat, & ſperat augmentum gratiæ, illud non deſiderat tantum, quantum ad eius conſtantiam durandi pro duratione ſequenti, ſed multò magis quantum ad ipſum augmentum pro primo ſui eſſe: Ergò quia invenit ſe ſine illo, quantum ad primum ſui eſſe: Ergò quia cognoſcit illud vt poſitivè abſens, etiam quantum ad primum ſui eſſe: Ergò hæc cognitio falſificabitur, ſi augmentum exiſtat, & ſibi detur in eo inſtanti deſiderij.

Dicendum igitur exiſtimo, quod dum Iuſtus deſiderat, aut ſperat augmentum gratiæ, & charitatis deſiderio, vel ſpe ſtrictè tali, ſolum deſiderat augmentum ſuprà omnem gradum de præſenti habitum, non determinando, nec gradum de præſenti habitum, nec gradum augmenti, quem ſperat, & in hoc deſiderio regulatur per cognitionem, qua ſibi proponit vt abſens re ipſa tale augmentum; huiuſmodi autem cognitio, vel propoſitio nunquam falſificari poteſt, quia nec Deus poteſt facere, quod de præſenti habeat augmentum ſuprà totum quod de præſenti habet, hoc enim implicat contradictionem. Sic ergò vitatur, quod cognitio regulans deſiderium ſupernaturale, vel ſupernaturalem ſpem augmenti gratiæ, non ſit falſificabilis, & poſſit eſſe ſupernaturalis.

89. Sed dices: Poteſt iuſtus, exiſtimando ſe non habere de præſenti aliquem determinatum gradum iuſtitiæ, v. g. æqualem cum aliquo Sancto, vel iuſto, illud deſiderare, aut ſperare: Sed tunc illa exiſtimatio poſſet eſſe falſa: Ergò. Diſtinguo maiorem: Poſſet illud deſiderare, aut ſperare ſub tacita conditione, quod de præſenti non haberet illud, concedo: Omninò abſolutè, ſubdiſtinguo: Deſiderio ſupernaturali, nego: Naturali, conce-

ce-

Digitized by Google

cedo maiorem : Et diſtinguo minorem : Tunc illa exiſtimatio abſoluta , eſſet falſa, concedo; vt conditionata , nego minorem , & conſequentiam : Quia exiſtimatio proponens augmentum vt obiectum deſiderij ſupernaturalis, & regulans deſiderium ſupernaturale tacitè conditionatum , non eſſet exiſtimatio abſoluta de defectu , vel non præſentia augmenti, ſed tacitè conditionata,ſub conditione nempè, quod illud non haberet , quo pacto falſa non eſſet , quamvis re ipſa ſibi daretur de præſenti tale augmentum : Si autem velis deſiderium ponere omninò abſolutum , & cognitionem regulantem , quę omninò abſolutè proponat, vt abſens,illud augmentum determinatum,dico, quod nec deſiderium illud erit ſupernaturale , nec cognitio regulativa illius , quia eſſet falſificabilis , & deſiderium tenderet modo fruſtrabili , & abſque firmitate exacta ad modum procedendi in ordine ſupernaturali.

90. Replicabis tertio : Quælibet intentio , vel voluntas conſequendi rem per proprium actum , quantumvis res eum omnimoda certitudine ſit conſequenda in eodem inſtanti pro poſteriori naturæ , eſt deſiderium re ipſa de illa re obtinenda , quidquid ſit de nomine vulgari deſiderij : Sed talis voluntas non exigit per ſe abſentiam poſitivam obiecti pro toto inſtanti , ſed tantum negativam pro priori naturę : Ergò nec deſiderium re ipſa tale. Probatur maior , nam quilibet affectus, qui nec eſt gaudium , nec amor ſtrictus , eſt in re deſiderium : Sed nulla voluntas , aut intentio conſequendi rem pro poſteriori per proprium actum eſt gaudium , nec amor ſtrictus: Ergò eſt in re deſiderium.

91. Confirmatur : Omnis affectus medians inter amorem ſtrictum, & delectationem , ſeù gaudium de bono, eſt deſiderium: Sed inter hos affectos ſæpè mediat intentio efficax , aut efficax voluntas conſequendi pro eodem inſtanti , qualis eſt imperium efficax, aut applicatio voluntatis ad actiones externas, ſeù internas : Ergò hæc eſt deſiderium in re tale. Probatur maior ex D. Thom. 1.2. *quæſt.* 25. *artic.* 2. *in corp.* vbi ſic ait : *Ipſa proportio appetitus ad bonum eſt amor* , nempè ſtrictus, *motus autem ad bonum eſt deſiderium* , *quies autem in bono eſt gaudium* , *ſeù delectatio* , *& ideò ſecundum hunc ordinem amor præcedit deſiderium* , *& deſiderium delectationem* : Ergò iuxta Div. Thom. affectus medians inter amorem ſtrictum , & gaudium , ſeù delectationem, nempè qui ſequitur poſt amorem ſtrictum, & præcedit delectationem , eſt in re deſiderium. Vrgetur:Hic affectus medians,iuxta D.Thom. eſt motus in bonum , & ideò appellatus ab ipſo deſiderium , vndè inquit : *Motus autem in bonum eſt deſiderium* : Sed non obſtante, quod ſit motus in bonum, eſt compatibilis cum præſentia , & poſſeſsione boni pro poſteriori: Ergò quamvis ſpes , & deſiderium ſint motus ſtrictè tales in bonum, poſſunt compati cum præſentia boni pro poſteriori in eodem inſtanti. Confirmatur ſecundo ex eodem Div. Thom. 1. 2. *quæſt.* 40. *artic.* 1. *in corp.* vbi inquit : *Quod quis poteſt deſiderare minimum, quod ſtatim eſt in ſua poteſtate vt habeat* : Ergò deſiderium poteſt compati cum eo, quod bonum deſideratum ſtatim habeatur , hoc eſt, in eodem inſtanti.

92. Reſpondeo , negando maiorem de deſiderio ſtrictè tali. Ad probationem, Recent. ſæpè citatus, conceſſa maiori , negat minorem : Inquit enim , quod voluntas certo conſequendi bonum pro poſteriori per proprium actum eſt gaudium de illius poſſeſsione pro poſteriori. Sed non placet , nam propterea concedit, quod non eſt amor ſtrictus, quia amor ſtrictus non eſt cauſativus boni amati: Sed multo magis repugnat, quod gaudium,ſeù delectatio, ſit cauſativum boni,de quo eſt gaudium : Ergò ille affectus de bono conſequendo per proprium actum , qui ſupponitur cauſativus ipſius boni,minus poteſt eſſe gaudium, quam amor ſtrictus. Secundo: Quia ille affectus intentionis , aut voluntatis efficacis pro ſuo ſigno minimè ſupponit , ſed antecedit præſentiam , & poſſeſsionem boni : Sed pro ſigno, pro quo præcedit poſſeſsionem boni , & illam antecedit , implicat quod ſit gaudium de illa, quia de ratione gaudij vt talis eſt ſupponere poſſeſsionem boni : Ergò ille affectus pro ſuo ſigno non eſt gaudium : Quid ergò eſt, aut qualis affectus pro ſuo ſigno? Tertio : Quia ille affectus cauſativus boni pro poſteriori naturę poſsidendi eſt motus in bonum , contra diſtinctuſque à quiete , delectatione , & gaudio ſubſequuto ad boni poſſeſsionem pro poſteriori naturę habitam: Ergò non eſt gaudium de poſſeſsione, imò nec indifferens vt pro poſteriori ſit gaudium , nam licèt in Deo idem affectus , qui pro priori eſt efficax , & cauſativus boni creati , ſit pro poſteriori gaudium de illo , hoc contingit in Deo propter infinitatem , & ſimplicitatem illius voluntatis , quæ vnico, & ſimplici actu cauſat bonum, & complacet in illo, vt à ſe cauſato ; ſecùs autem in voluntate creata , cuius actus ſunt limitati , ac proindè actus eius efficax tendens in bonum vt ſit , diſtinctus debet eſſe ab affectu eius quaſi ſpeculativo tendente in bonum , quia

eſt. Vndè hac ſolutione prætermiſſa.

93. Reſpondeo, ad probationem maioris, diſtinguendo minorem: Quilibet affectus, qui nec eſt gaudium, nec amor ſtrictus eſt in re deſiderium ſtrictè, & propriè tale, nego maiorem: Propriè, vel impropriè tale, concedo maiorem, & minorem, & diſtinguo conſequens diſtinctione data. Ex quo ad confirmationem eadem diſtinctione reſpondeo: quod affectus medians inter amorem ſtrictum, & complacentiam debet eſſe deſiderium, vel ſtrictè, vel latè tale, vel propriè, vel impropriè, non tamen ſemper propriè, & ſtrictè tale, quod eiſdem exemplis arguentis ſatis patet, nam applicatio efficax voluntatis ad aliquem actum in eodem inſtanti eliciendum minimè dicitur propriè, & ſtrictè deſiderium, aliàs dum quis cum affectu applicat intellectum ad credendum, propriè diceretur eſſe in deſiderio credendi, ſeù quod deſiderat credere dum actu credit; & ſicut verum eſt, quod qui credit, dum credit, vult efficaciter credere, pari proprietate verum eſſet, quod qui credit, dum actu credit, deſiderat credere; & ſimiliter, ſicut verum eſt, quod dum ſcribo, volo efficaciter ſcribere, pari proprietate dici poſſet, quod dum ſcribo, deſidero ſcribere; quod tamen planè eſt contra communem acceptionem verborum, nam omnes intelligunt, quod dum quis deſiderat facere aliquid, nondum illud actu facit; & dum aliquod eſt in deſiderio, nondum eſſe in actu, cum tamen ita non accipiatur hoc verbum *velle*, *ſe applicare*, *imperare ſibi*, quia nemo dicere poteſt cum veritate, quod dum quis vult aliquid facere, nondum illud facit, nec quod, dum quis ſe applicat ad aliquem actum, aut illum ſibi imperat, nondum illum elicit: Tunc ſic: Sed hoc verum eſt, ſi intelligitur quod non elicit illud pro priori, ſed ſolum pro poſteriori naturæ, quia prius natura eſt velle aliquod facere, aut illud ſibi imperare, ſeque ad illud applicare, quam illud actu facere: Ergò illud debet eſſe verum in alio ſenſu ſtrictiori, & cum maiori proprietate, nempè quod dum quis deſiderat aliquid facere, nondum illud facit, id eſt, non illud facit in eadem reali duratione, ſed deſiderat illud in poſterum faciendum. Ex quo.

94. Ad probationem ex D.Thom. conceſſo, vt iacet, textu D. Thom. diſtinguo conſequens diſtinctione data, quia ex Div. Thom. ſolum probari poteſt, quod actus medians inter amorem ſtrictum, & gaudium ſit deſiderium in eo ſenſu, quo eſt motus in bonum, nam ipſe D.Thom. pro eodem accipit motum voluntatis in bonum, ac deſiderium, inquit enim: *Motus autem ad bonum eſt deſiderium*: Sicut ergò ipſe D.Thom. diſtinguit motum in bonum, penes motum ſtrictè talem, qui eſt actus imperfecti, ſeù entis impotentia prout exiſtentis in potentia, & motum impropriè talem, qui eſt actus perfecti, ſeù entis exiſtentis in actu perfecto, ita ſimiliter ex mente D. Thom. debet diſtingui deſiderium penes propriè, vel impropriè tale. Ex quo ad vrgentiam, diſtinguo maiorem: Iuxta Div. Thom. affectus medians inter amorem ſtrictum, & gaudium eſt motus in bonum, præſcindendo ab eo, quod ſit motus ſtrictè, vel latè, propriè, vel impropriè, concedo: Semper propriè, & ſtrictè talis, nego maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam: Quia ſpes, & deſiderium ſtrictè tale, non important motum in bonum præſcindendo ab eo, quod ſit propriè, vel impropriè motus, ſed motum ſtrictè talem ſumptum pro actu imperfecti, qui eſt incompatibilis cum poſſeſſione in eodem inſtanti, vt ſuprà oſtendimus ex eodem D. Thom. inter probandam concluſionem.

95. Ad ſecundam confirmationem, reſpondeo: Quod ibi D. Thom. contra diſtinguit ſpem à deſiderio ex parte obiecti, in eo, quod ſpes exigit obiectum arduum, quod non de facili habetur, non verò deſiderium, quia poteſt quis deſiderare minimum, quod ſtatim eſt in ſua poteſtate vt habeat; vndè per ly *ſtatim* non intelligit in eodem inſtanti deſiderij, ſed intelligit idem ac faciliter, aut pro ſuo nutu, pro ea tamen duratione, pro qua illud deſiderat, nempè pro futura, ſi ſit deſiderium ſtrictè tale, de quo ibi loquitur Div. Thom. nam inquit: *Tertio requiritur, quod ſit aliquid arduum cum difficultate adipiſcibile, non enim dicitur aliquis ſperare minimum, quod ſtatum eſt in ſua poteſtate vt habeat, & per hoc differt ſpes à deſiderio, vel cupiditate, quæ eſt de bono futuro abſoluto.* Ex quo textu habes primo: Quod D. Thom. non dixit, vt obijcitur in argumento, *quod poteſt quis deſiderare minimum, &c.* Sed quod *non poteſt ſperare minimum, &c.* Secundò: Quod, licèt inferatur poſſe quemque deſiderare minimum, quod ſtatim eſt in ſua poteſtate vt habeat, quia id negat D. Thom. ſpei contra poſitivè ad deſiderium; tamen ex hoc ipſo probatur, ſpem non poſſe eſſe de bono ſtatim conſequibili, aliàs diſtinctio D. Thom. inter ſpem, & deſiderium eſſet nulla, & conſequenter, nec poteſt eſſe de bono in eodem inſtanti ſpei pro poſteriori conſequendo. Tertiò: Deſiderium, &

cu-

cupiditatem poſſe ſummi latè, & impropriè, ita vt non aligetur ad bonum futurum, aliàs D. Thom. fruſtra dixiſſet, quod ſpes differt à deſiderio, vel cupiditate, *quæ eſt de bono futuro abſoluto*, ſi nullum eſſet deſiderium, aut cupiditas, quę poſſet eſſe de bono præſenti. Quartò: D.Thom. ibi loqui de deſiderio ſtrictè tali, nam loquitur determinatè de deſiderio, quod eſt de bono futuro, ac proindè ſolum inferri, quod poſsit quis deſiderare quod ſtatim eſt in ſua poteſtate, intelligendo ly *ſtatim*, pro duratione immediatè futura, & poſteriori, non pro eodem inſtanti.

96. Ex dictis infertur ſolutio ad hanc replicam: Poteſt compati ſimùl in eadem voluntate ſpes, & gaudium reſpectu eiuſdem boni: Ergò in Beatis, cum gaudio ſummi boni, poteſt conciliari ſpes. Probatur antecedens: Poteſt compati deſiderium, & gaudium: Ergò ſpes, & gaudium. Probatur antecedens: Simùl poſſunt coniungi in eodem intellectu iudicium probabile de poſſeſsione alicuius boni, v.g. *Quod habeo gratiam*, & formido, qua dicam: *Fortè non habeo gratiam*: Sed ex vi illius iudicij poſſum gaudere de poſſeſsione gratię, & ex vi formidinis, ne illam habeam, poſſum deſiderare illam, ſiquidem poſſum dicere ſimùl: *Gaudeo, quia vt mihi videtur, gratiam poſsideo*. Et item: *Vtinam ita ſit, quod illam re ipſa habeam*. Ergò.

97. Reſpondeo, quod ſi hoc argumentum quid probat, probat ſpem, & deſiderium non ſolum pro eodem inſtanti, ſed etiam pro eodem ſigno naturę poſſunt compati cum gaudio de bono deſiderato, & ſperato: Id autem planè ab omnibus reijcitur, etiam ab adverſarijs. Deindè, probat etiam quod ſpes, & deſiderium poſsint eſſe non ſolum de bono præſenti, ſed etiam de bono præterito, quod quis non videat. Patet: Nam ſi ille affectus: *Vtinam ita ſit*, eſt ſpes, aut deſiderium, abſdubio poteto deſiderare meum baptiſmum validum præteritum, ſeù de præterito, ſiquidem poſſum dicere: *Vtinam ita ſit, quod validè baptizatus fuerim*, ſi nempè aliquo ſcrupulo, aut formidine pulſetur mens. Tertiò: Falsò ſupponit arguens, formidinem iudicio probabili annexam, conſiſtere in illo actu: *Fortè non habeo gratiam*, ſolum enim conſiſtit in apprehenſione, qua iudicans probabiliter ſe illam habere, apprehendit, vel ſi mavis, iudicat, poſsibile eſſe remotè ſe falli, & gratiam non habere re ipſa, vt explico *Tractat. de Conſcient. quæſt.* 33. *num.* 49. quod iudicium minimè ſatis eſt ad fundandum, aut regulandum deſiderium de bono habendo, alias poſsibilitas remota, qua poſsibile eſt, me non fuiſſe validè baptizatum, ſatis eſſet, vt nunc deſiderarem baptizari, quod quis dicat? Vndè pluribus omiſsis, quę hic ſolent interſeri, quia non neceſſarijs, dico, quod ille affectus, *Vtinam ita ſit*, minimè eſt proprię deſiderium, cum ęquè poſsit eſſe de præterito, de præſenti, ac de futuro dubio, ſed eſt modus quidam optativus, reductivè pertinens ad cupiditatem, & deſiderium, vndè illo admiſſo vt compatibili cum gaudio, minimè ſequitur deſiderium propriè tale poſſe cum gaudio erga idem bonum cohærere, & dato, quod ille eſſet propriè deſiderium, ad ſummum probaretur compati cum gaudio formidoloſo, imperfecto, & infimo, quale eſſet gaudium de poſſeſsione boni ex iudicio ſolum probabili, & fallibili de illa, non verò gaudium perfectum ex intuitiva poſſeſsiune boni, quale eſt gaudium beatorum; vndè argumentum ad intentum nihil probat.

98. Ideòque ſi velis, ad omnem paritatem ſumptam ex deſiderio ad ſpem, reſpondere poteris, diſtinguendo ſic: Deſiderium poteſt compati cum poſſeſsione obiecti deſiderati; ſi ſit deſiderium determinatè de futuro ſicut ſpes, negabis: Si non ſit determinatè de futuro, ſicut ſpes, tranſeat. Vel aliter: Si ſit motus ſtrictę talis, ſicut ſpes, negabis: Si non ſit motus ſtrictę talis, ſicut ſpes, tranſeat; quia ratio quarè diximus ſpem non poſſe compati in eadem duratione cum poſſeſsione cognita eſt, quia ſpes eſſentialiter tendit de futuro in ſuum obiectum, & quia eſt motus ſtrictè talis, vndè ſi de aliquo deſiderio velis probare, quod non tendit de futuro, aut quod non tendit in potentia, prout in potentia per modum motus ſtrictè talis, ſed tendit ad ſuum terminum vt de præſenti intra idem inſtans acquirendum, & perfectè actuando ſubiectum per ipſum terminum, quin maneat exiſtens in potentia, nihil omninò probabis, ſed potiùs aſsignabis diſparitatem manifeſtam inter tale deſiderium, & ſpem, nam ſpes oppoſito modo ſe habet, cum ſit motus ſtrictè talis, & actus imperfecti relinquens ſubiectum in potentia, prout in potentia; tendenſque eſſentialiter de futuro in ſuum obiectum; ac proindè nihil contra noſtram concluſionem, nec contra rationem probativam: Si verò velis ſervare in hoc paritatem deſiderij cum ſpe, nempè, quod ſicut ille tendat per modum motus ſtrictè talis, & de futuro, implicat manifeſtè, quod tale deſiderium poſsit compati cum poſſeſsione intuitiva ſui obiecti, propter rationes concluſionis.

99. Sed

99. Sed dices: Spes non eſt motus ſtrictè talis: Ergò ruunt dicta. Probo antecedens: Quia non eſt motus ſucceſsivus, ſed inſtantaneus: Sed de ratione motus ſtrictè talis eſt, quod ſit ſucceſsivus: Ergò. Reſpondeo; diſtinguendo antecedens: Non eſt motus ſtrictè talis intra lineam motus intentionalis, ſeù ſpiritualis, nego maiorem: Non eſt motus ſtrictè talis comparativè ad motum materialem, phyſicum, & corporeum, tranſeat. Ad probationem eadem diſtinctione reſpondeo, quod de ratione motus materialis, & phyſici, ſeù corporis, eſt quod ſit ſucceſsivus, & ideò hic eſt magis ſtrictè motus, quam motus ſpiritualis, & intentionalis, qui eſt inſtantaneus, & iſte comparativè ad illum, poteſt dici minus propriè motus, quia non habet ſucceſsionem, ſicut ille: Attamen convenit cum illo in definitione eſſentiali motus, quia eſt actus imperfecti, & quo ſubiectum tendit, licèt in inſtanti, ad terminum, vt exiſtens in via, & in potentia ad ipſum, & ideò intra lineam intentionalem eſt eſſentialiter motus ſtrictè talis, quia eſt actus imperfecti, ponens ſubiectum in actu privativè imperfecto in ordine ad terminum, qui eſt actus perfectus in poſterum habendus, & ideò etiam importat quandam ſucceſsionem, non intrinſecam in ipſo motu ſpirituali, aut intentionali, qui eſt vnicus, & indiviſibilis actus, ſed extrinſecam ex ipſo motu ad terminum, quia tranſire nequit ſubiectum ſic ſe movens ad poſſeſsionem termini; niſi aliqua interveniente ſucceſsione de vno inſtanti ad aliud, & hoc modo eſt ſpes ſtrictè motus ad poſſeſsionem, & fides ad viſionem.

ALIA ARGUMENTA.

100. OBijcies tertiò: Stat petitio, ſeù oratio pro re conſequenda in eodem inſtanti pro poſteriori naturæ: Ergò ſtat ſpes, ſeù deſiderium de re conſequenda in eodem inſtanti pro poſteriori naturę. Conſequentia patet, tum à paritate, quia non minus exigit oratio carentiam, vel abſentiam rei, pro quo impetranda ſit, quam ſpes, & deſiderium, ſiquidem ſicut nemo ſperat, aut deſiderat, quod iam habere cognoſcit, ita nemo petit, aut orat pro re conſequenda, quam iam ſe cognoſcit habere. Tum à priori, quia oratio, ſeù petitio non datur ſine deſiderio, & ſpe conſequendi. Tum, quia oratio eſt interpres deſiderij. Tum, quia fruſtra quis orat pro re quam non ſperat, iuxta illud, *niſi enim mortuos ſurrecturos ſperaret ſuperfluum videretur, & vanum orare pro mortuis*: Ergò ſi poteſt dari oratio de re conſequenda pro poſteriori naturæ intra idem inſtans, pariter poteſt dari ſpes, & deſiderium de re eodem modo conſequenda, & conſequenter de beatitudine: Ergò poteſt compati ſpes beatitudinis pro priori, & beatitudo poſſeſſa pro poſteriori intra idem inſtans.

101. Antecedens verò, in quo eſt maior difficultas, probatur: Quia obtentio rei petitę promittitur à Deo ſub cõditione petitionis, non præteritæ, ſed continuatę, nam vt PP. communiter aſſerunt, Deus ſolum perſeveranti orationi promittit auxilium, vel donum petitum: Ergò ſolum oratio continuata obtinet donum petitum: Sed oratio continuata eſt, quę durat vſque ad obtentionem doni: Ergò ſtat oratio de re obtinenda durante oratione vſque ad obtentionem: Ergò de obtinenda ſimùl, & in eodem inſtanti in quo durat oratio, licèt pro poſteriori. Confirmatur: Nam D. Thom. *in præſent. quæſt.* 83. *artic.* 2. probat contra hæreticos vtilitatem orationis, eo quod Deus providit, & ordinavit aliquos effectus non obtineri, nec impleri, niſi per orationem? Sed divina providentia non ſolum diſponit plures effectus obtinendos tempore futuro per orationem, ſed etiam durante oratione conſequendos pro poſteriori: Ergò.

102. Huic argumento dupliciter reſpondetur à Thomiſtis, nam aliqui exiſtimant conſequentiam legitimam, ſed negant antecedens. Alij verò, conceſſo antecedenti, negant conſequentiam, & huic ſolutioni inſiſtit ſæpè citatus Recent. Complut. Veruntamen non ſatis concorditer ad mentem D.Thom. Primò, quia *in Diſputat. quæſt. de Spe, artic.* 4. ſic ſibi obijcit ſextum argumentum: *Oratio ex virtute ſpei procedit, iuxta illud Pſalm.* 36. *Revela Domino viam tuam, & ſpera in ea, & ipſe faciet: Sed Sanctis, qui ſunt in Patria convenit orare, & de hoc rogamus eos dicentes, orate pro nobis omnes Sancti Dei: Ergò in eis poteſt etiam eſſe ſpes.* Sanè ſi D. Thom. ſentiret eſſe diſparitatem inter orationem, & ſpem, aut deſiderium ſtrictum, ita vt illa poſſet coexiſtere obtentioni, aut poſſeſsioni rei petitę, ſecùs autem ſpes, nullus locus aptior, vt hanc redderet diſparitatem, concedendo in Beatis orationem, & negando ſpem. Sed audi, quantum diſtat ab hac doctrina: *Ad ſextum dicendum, quod eo modo convenit Sanctis orare, ſicut ſperare, non quidem per virtutem ſpei, quæ ponitur Theologica virtus*: Ergò in eodem ſenſu, in quo concedit Sanctis poſſe orare pro aliquo obtinendo, concedit poſſe

illud

illud ſperare, nempè ſpe communiter dicta, aut coincidente cum deſiderio ſtricto. Secundò, quia *in præſent. quæſt.* 83. *artic.* 11. inquit: *Quod Sanctis, qui ſunt in Patria, nihil deeſt, niſi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deeſt vltima perfectio*; concedit autem non orare pro gloria animæ, nec pro aliquo quod ipſis non deſit: Ergò ſentit Div. Thom. æquè requiri ad aliquid per orationem petendum carere illo, ſicut requiritur ad illud deſiderandum, vel ſperandum. Tertiò: Quia D. Thom. *loco citat. artic.* 1. *in corp.* inquit: *Quod oratio eſt interpres deſiderij*: Ergò ſicut deſiderium eſt de re in futurum, aut poſteà obtinenda, ita oratio. Quartò: Quia dum quis orat, orando profitetur ſe indigere Deo ad obtinendum illud pro quo orat, vt inquit D. Thom. *in præſent. quæſt.* 83. *artic.* 3. *in corp.* Ergò orando profitetur ſe carere illo, pro quo orat, ſeù ſe exiſtere in potentia ad illud: Ergò oratio eſt motus ſtrictè talis, ſeù actus imperfecti in ordine ad rem petitam: Ergò importat, ſicut ſpes, carentiam, ſeù abſentiam poſitivam intentionalem rei petitæ.

103. Nec ea, quibus antecedens oppoſitum probatur, obſtāt: Reſpondeo enim, concesso antecedenti, & prima conſequentia, diſtinguendo minorem ſubſumptam: Oratio continuata eſt quę durat vſque ad obtentionem rei petitæ excluſivè, excludendo nempè inſtans primum, in quo res petita cognoſcitur obtineri, concedo: Incluſivè vſque ad illud inſtans, nego minorem, & conſequentiam. Ad confirmationem, conceſſa majori, diſtinguo minorem: Divina providētia ordinavit plures effectus conſequendos per orationem durante oratione ſimùl cum conſecutione cognita pro poſteriori eiuſdem inſtantis, nego; Conſecutione incognita, vel cognita pro duratione conſequenti ad orationem, concedo minorem, & nego conſequentiam. Et quidem Deus, non ſolum orantibus, ſed deſiderantibus, & ſperantibus promiſsit plores effectus, quod quidem deſiderium, & ſpes debet etiam eſſe conſtans, & perſeverans, non minus, ſed multò magis quam oratio, vt videre licèt ex D. Thom. *loco citat. artic.* 14. *in corpor.* Et tamen præcitatus Recent. non concedit Deum promiſiſſe obtentionem boni cognitam deſiderantibus, & ſperantibus vſque ad ipſam vt cognitam incloſivè: Ergò nec id debet concedere, nec intelligere de petentibus, & orantibus.

104. Sed in contra obijcit præcitatus R. aliquos caſus particulares, in quibus petitio directè ordinatur ad rem pro poſteriori naturę intra idem inſtans obtinendam; primò, nam ſuppoſita libertate ad conſenſum ſalutarem, poſſumus, & debemus petere a Deo ipſum conſenſum vt pendentem à dominio immediato ipſius Dei, eo quod Deus non aliter determinavit donare conſenſum, niſi ex petitione conſenſus: Sed tunc non petimus conſenſum ſalutarem pro inſtanti ſequenti habendum, ſed pro eodem inſtanti, & pro poſteriori naturę ad petitionem: Ergò. Secundò: Nam quando petimus in oratione Dominica: *Fiat voluntas tua*, non aliud petimus, niſi quod obediatur præceptis Dei, vt ex D. Auguſt. aſſerit D. Thom. *loc. citat. artic.* 9. *ad* 1. Sed non ſolum petimus obedientiam præceptis Dei adhibendam pro tempore ſequenti, ſed vt adhibendam etiam pro eodem inſtanti pro poſteriori naturę: Ergò. Tertiò: Quando petimus ne in tentationem inducamur, non aliud petimus, niſi ne vincamur à tentatione: Sed non ſolum petimus ne vincamur duratione ſequenti, ſed ne vincamur in eodem etiam inſtāti pro poſteriori naturę: Ergò. Quarto: Quando Chriſtus Domin. dixit Diſcipulis: *Orate, ne intretis in tentationem*, in hoc dixit, ipſos non vincendos, ſed victuros, ſi orarent perſeveranter; Ergò cum cognitione de eo, quod victuri erant pro poſteriori naturę, ſi orarent, orabant, & petebant victoriam certo obtinendam pro poſteriori. Quintò; Quando D. Paulus flagitabat, vt auferretur à ſe ſtimulus carnis, & reſpondit Dominus: *Sufficit tibi, Paule, gratia mea*, inſtructus fuit, vt non tàm peteret ablationem tentationis, quàm gratiam ad illam vincendam, & ſimùl illi revelatum fuit, quod infallibiliter aſſecuturus eſſet victoriam: Ergò ſciebat Paulus ſe victurum tentationem pro omni, & eodem inſtanti tentationis, pro quo cognoſcebat illam duraturam: Sed hoc non obſtante Paulus petebat victoriam tentationis media oratione obtinendam; Ergò.

105. Fateor, hæc non levem difficultatem continent; veruntamen, rogo, an oratio in his caſibus debeat, vel ſaltē ſit poſsit fieri cum deſiderio, & ſpe obtinendi, vel non? Sanè dare orationem, quę non poſsit eſſe cum deſiderio, nec ſpe obtinendi, non leve erit abſurdum, poriſsimè cum D. Thom. *loc. cit. artic.* 9. *in corp.* dicat: *Illa ſolum rectè orando petimus, quæ rectè deſiderare valemus.* Et *in* 4. *Sentent. diſt.* 15. *quæſt.* 4. *artic.* 1. *quæſtiunc.* 2. *ad* 4. dicit: *Petitio enim fruſtra ad aliquem dirigitur, niſi credatur, quod petitum præſtare poſsit, & ſperetur, quod vellit*: Ergò repugnat vera, & recta oratio, quę non poſsit eſſe cum de-

deſiderio, nec cum ſpe obtinendi. Si autem hoc dicatur, vt dici debet, ergò repugnat oratio, quæ non ſit de re in futuro obtinenda, ſeù quę ſit de re in præſenti inſtanti conſequenda pro poſteriori naturę. Patet hæc conſequentia, quia huiuſmodi oratio non poſſet eſſe cum deſiderio, nec cum ſpe obtinendi rem petitam, quia ſpes, & deſiderium ſemper ſunt de futuro, non de præſenti, adhùc pro poſteriori naturę. Vndè.

106. Ad obiecta in contra, ad primum, reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Suppoſita ſubiectivè libertate proxima, poſſumus ante conſenſum, illum petere à Deo pro eodem inſtanti obtinendum, nego maiorem: Suppoſita obiectivè, vt exiſtente, vel extitura in alio inſtanti, concedo maiorem, & nego minorem. Eſt dicere: Quod libertas proxima ad conſenſum eſt ita immediata, quod inter illam, & conſenſum non poteſt mediare ſubiectiva libertas petendi illum à Deo, ac proindè non poteſt dari libertas petendi, quę ſubiectivè ſupponat libertatem propriam conſenſus, & antecedat ipſum conſenſum vt ponendum in eodem inſtanti. Solum ergò poteſt dari libertas, vel poteſtas petendi, ſeù ipſa petitio, quæ obiectivè ſupponat libertatem proximam ad conſenſum, & antecedat ipſum, quatenus nimirum quis prævidens ſuam libertatem proximam ad conſenſum vt duraturam in ſequentibus inſtantibus, poteſt petere à Deo conſenſum pro ſequentibus inſtantibus ad petitionem, ſupponendo obiectivè ſuam libertatem ad conſenſum pro illis; nam petitio conſenſus ſupponit obiectivè, & ex ſuo modo tendendi de futuro, carentiam conſenſus de præſenti, & illum ſolum petit in poſterum, & de futuro, nam hoc affert eius modus intrinſecus tendendi. Quod quidem intelligendum eſt phyſicè, & metaphyſicè, nam moraliter loquendo, tempus præſens ſolet reputari tota duratio ſucceſsiva continuata in qua de aliquo deliberamus, quamvis ſit vnius horę, aut diei, eo ſenſu, quo dicimus: *Hora præſens, dies præſens, &c.* & hoc in ſenſu abſdubio poſſumus petere conſenſum, aut quodlibet aliud donum de præſenti, hoc eſt, pro præſenti die, pro præſenti hora, imò & quantocius pro præſenti minuto, ſeù immediatè poſt petitionem obtinendum, non verò vt obtinendum in ipſo inſtanti phyſico, aut mathematico petitionis. Vndè, ſi Deus decrevit non donare conſenſum, niſi ex petitione conſenſus, debet intelligi, niſi ex petitione conſenſus vt obtinendi poſt inſtans petitionis, non verò ex alia petitione, quę dabilis non eſt. Dabo tamen libenter, quod Deus poſsit ex petitione conſenſus vt obtinendi poſt inſtans petitionis, prævenire petitionem, & in eodem inſtanti illum donare; ſed hoc erit præter petitionem, præveniendo illam, & quid incognitum pro eodem inſtanti ipſi conſentienti, vt ſuprà dicebamus de augmento gratiæ deſiderato, vel quia non advertat ſignatè ad ſuum conſenſum, vel quia non advertat illum ſibi dari à Deo, quia hæc advertentia impoſsibilis eſt in eo inſtanti in quo exiſtimans ſe illo carere, illum petit à Deo. In cuius confirmationem eſt, quod D. Thom. *in præſent. quæſt.* 83. *artic.* 15. *in corp.* ſic ait: *Oratio præter effectum ſpiritualis conſolationis, quem præſentialiter affert, duplicem habet virtutem reſpectu futuri effectus, ſcilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi*, idque ipſum dixerat *artic.* 13. *in corp.* vbi clarè diſtinguit duplicem effectum orationis, vnum quem præſentialiter affert, nempè cœleſtis refectionis, & conſolationis, & alium de futuro, nempè, quem petit ſignatè, & obtinet impetrativè, aut meritoriè: Ergò ſupponit D. Thom. orationem petere, & impetrare ſuum effectum de futuro, non verò præſentialiter, adhùc pro poſtrriori naturę, nam etiam effectum cœleſtis refectionis, & conſolationis non habet niſi pro poſteriori naturę, & tamen dicit D. Thom. *Quod illum præſentialiter affert*, & huic contradiſtinguit effectum impetratum, dicens illum eſſe de futuro: Ergò non poteſt intelligi, quod ſit pro poſteriori naturę in eodem inſtanti: Ex quo colliges, quod dum Deus decrevit aliquos affectus implendos per orationem, ſi ſermo ſit de effectibus impetratoriè obtinendis, non poteſt intelligi, quod decreverit eos præſentialiter implendos per orationem in inſtanti ipſius orationis, ſed de futuro reſpectu illius.

107. Ad ſecundam, conceſſa maiori, nego minorem: Quia cum petitio, vt ex dictis conſtat, ſit cum deſiderio, & ſpe obtinendi, eſſentialiter habet tendere de futuro in rem petitam, ac proindè in inſtanti, in quo petimus: *Fiat voluntas tua*, ſolum petimus, quod fiat toto tempore ſequenti, non verò quid fiat in ipſo inſtanti, quo petimus; ſicut ſperamus, & deſideramus quod fiat, non in ipſo præſenti inſtanti, ſed in poſterum, & de futuro. Ad tertiam ſimiliter, conceſſa maiori, nego minorem: Quia dum quis petit non vinci à tentatione, pro tali momento, iam non vincitur, vndè ſi petit non vinci, petit non vinci toto tempore, & duratione ſequenti, dum duraverit ipſa tentatio. Ad quartam etiam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam:

Quia

Quia ordo petitionis ad rem petitam non eſt ſolius prioritatis naturę, ſed præſentis ad futurum; vndè ex vi revelationis Chriſti, ſolum ſcire poterant, quod ſi perſeverantet orarent, perſeveranter victuri erant victoria pro vno inſtanti correſpondente petitioni perſeveranti vſque ad illud excluſivè, non vſquè ad illud incluſivè, petitio enim in illo exercita, ſolum poterat eſſe pro ſequentibus, ſicut deſiderium, & ſpes obtinendi, vt exercita in illo, ſolum eſſet obtinendi pro ſequentibus. Addo etiam, quod oratio dupliciter ſe habet ad tentationis victoriam, nempè impetratoriè, vel formaliter; formaliter quidem, quia ipſa oratio per ſe, & formaliter excludit de præſenti conſenſum in tentationem, & conſequenter formaliter, & præſentialiter affert victoriam illius; ſed non ita illam petit, nec impetrat, quia quod per ſe formaliter, & ſubiectivè præſtat, non eſt id ipſum quod obiectivè petit, & impetrat, aliàs peteret ſe ipſam, aut ſuum formalem effectum, quod nemo dicet; vndè ſolum petit effectum de futuro, hoc eſt, victoriam pro ſequentibus inſtantibus, quam præſentialiter non affert, ſicut ſolam illam deſiderat, & ſperat. Ad quintam, dato antecedenti, diſtinguo conſequens: Paulus ſciebat ſe victurum tentationem pro omni inſtanti, pro quo illa duraret, ſe inquam illam victurum in quolibet inſtanti vi orationis elicitę pro antecedentibus, concedo: Vi orationis exercitæ in ipſo, ſubdiſtinguo: Formaliter vi illius, concedo: Impetrativè vi illius in eodem inſtanti, nego conſequentiam, & diſtinguo minorem ſubſumptam: Hoc non obſtanti, petebat victoriam pro ſequentibus inſtantibus impetratoriè obtinendam, concedo: Vt pro eodem inſtanti formaliter obtentam, nego minorem, & conſequentiam. Quæ ſolutio patet ex dictis.

108. Denique obijcies argumento deſumpto ex pluribus revelationibus, quas poſsibiles ſupponunt contrarij; nam primo poteſt Deus revelare Petro, ſe ei collaturum præmium omnium meritorum eo modo, quo poteſt, & ſolet præmium conferre, in qua revelatione includitur, quod ei collaturus ſit præmium ſui deſiderij, & ſpei, eo modo, quo poteſt, & ſolet præmium conferre: Sed Deus poteſt conferre præmium in eodem inſtanti meriti pro poſteriori naturę, imò ita ſolet illud conferre, vt patet cum confert augmentum gratię in præmium actus charitatis ferventioris: Ergò poteſt Deus revelare Petro ſe ei collaturum præmium ſuæ ſpei, & deſiderij in eodem inſtanti, in quo illud deſiderat, & ſperat pro poſteriori naturæ: Sed tunc caſus Petrus ſciret præmium deſideratum, & ſperatum extiturum pro poſteriori in eodem inſtanti, & illud nihilominus deſideraret, & ſperaret: Ergò. Secundo: Quia poteſt Deus ſcire Petrum deſideraturum augmentum gratiæ ex hypotheſi, quod ei revelet ipſi collaturum tale augmentum pro poſteriori naturę intra idem inſtans: Ergò poteſt id ipſum Petro revelare in eodem inſtanti, ſiquidem Deus poteſt quidquid ſcit cuilibet revelare: Sed tunc caſus, Petrus in eodem inſtanti deſiderare poſſet augmentum gratiæ ſimul cum ſcientia ipſius obtinendi pro poſteriori intra idem inſtans: Ergò. Tertiò: Quia poteſt Deus decernere conferre alicui in inſtanti A. beatitudinem intuitu actus obedientiæ exercendæ in eo inſtanti, & hoc ipſi revelare: Sed tunc caſus poſſet ille in eo inſtanti deſiderare, & ſperare beatitudinem: Ergò poſſet in eodem inſtanti compati ſpes, & deſiderium beatitudinis cum ipſa beatitudine in eodem ſubiecto. Probatur minor: Quia poſſet ille ex affectu efficaci beatitudinis conſequendę ſe determinare ad illum actum obedientiæ pro cuius poſteriori ſciebat ſibi beatitudinem conferendam: Sed ille affectus efficax eſſet ſpes, vel deſiderium ſtrictum: Ergò.

109. Reſpondeo ad primum: Quod Deus poteſt revelare ſe collaturum præmium eo modo, quo poteſt, & ſolet præmium conferre iuxta qualitatem meritorum, & cum diſtributione accommoda, non verò proveniendo diſtributionem, & qualitatem meritorum; ſunt autem merita, quibus Deus poteſt, & ſolet præmium conferre in eodem inſtanti, vt patet in actu charitatis ferventiori, & ſunt alia merita, quibus Deus nec poteſt, nec ſolet præmium conferre in eodem inſtanti, vt eſt actus ſpei, actus patientiæ in dilatione præmij, & alij ſimiles, qui ſunt incompatibiles cum præmio eſſentiali: Igitur quamvis poſsit Deus revelare Petro ſe ei collaturum præmium omnium meritorum ſuorum eo modo, quo poteſt, & ſolet, in hac revelatione ſolum includitur, quod ei collaturus ſit præmium ſuę ſpei, & deſiderij eo modo, quo poteſt, & ſolet præmiare ſpem, & deſiderium; non verò eo modo quo præmiare poteſt alia merita compatibilia cum præmio, vt eſt actus charitatis ferventior, quia hoc eſſet invertere diſtributionem accommodam, & qualitatem ſingulorum meritorum. Ex qua doctrina facilè in forma, diſtinguo ſecundam partem maioris: Includitur, quod ei collaturus ſit præmium ſuę ſpei, & deſiderij, eo modo quo poteſt, & ſolet ipſum deſiderium, & ſpem

præmiare, concedo: Eo modo quo ſolet alia merita præmiare, nego maiorem: Et diſtinguo minorem: Deus poteſt, & ſolet conferre præmium in eodem inſtanti meriti, loquendo de merito ſpei, & deſiderij, nego minorem: Loquendo de alio merito compatibili cum præmio, concedo minorem, & nego conſequentiam, & minorem ſubſumptam.

110. Ad ſecundam, nego antecedens, quia Deus nequit ſcire impoſsibile; impoſsibile autem eſt quod Petrus ex hypotheſi revelationis, aut fidei de augmento conferendo in aliquo inſtanti, deſideret, aut ſperet tale augmentum in eodem inſtanti vt in ipſo conferendum, vndè id Deus ſcire nequit, & conſequenter nec revelare. Ad tertiam, omiſſa maiori, quoad primam partem, nego illam quoad ſecundam, ſi ſermo ſit de revelatione obſcura, & non cum evidentia; quia ſemèl quod Deus decreviſſet conferre alicui beatitudinem in aliquo inſtanti, iam illi repugnaret pro illo inſtanti obſcuritas erga beatitudinem, quę in eodem inſtanti fieret ſibi evidens; nam obſcuritas, & evidentia de eodem in eodem intellectu, & inſtanti ſimùl omninò repugnant, vt ex dictis *Tract. de Fide* ſatis conſtat. Si autem ſermo ſit de revelatione evidenti, omiſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, omiſſa maiori, nego minorem: Quia non omnis affectus efficax erga finem eſt deſiderium ſtrictum, aut ſpes, ſed ſolum ille, qui eſt de obiecto vt in futurum obtinendo; quando autem eſt de fine intra idem inſtans obtinendo, eſt deſiderium ſolum latè dictum, vt ſuprà explicavimus.

ALIQUA DUBIA, QUIBUS abſolvitur quæſtio.

111. DENIQUE obijcies triplici argumento, quo triplex excitatur dubium. Primum eſt, quia ex dictis ſolum probatur, quod beatitudo vt præſens in eodem inſtanti, in quo eſt præſens, ſperari non poſſit: Sed vt continuata non eſt præſens, ſed futura: Ergò poſſunt beati ſperare ipſam vt continuandam, ſivè eius continuationem. Secundum: Quia licèt Beati poſsideant gloriam animę, non tamen poſsident gloriam corporis: Ergò gloria corporis reſpectu illorum eſt futura: Ergò poſſunt illam ſperare: Ergò ad illam ſperandam admittenda eſt in illis ſpes theologica. Et confirmari poteſt, quia licèt illi poſſideant beatitudinem animę, proximi huius vitę, quibus ſunt coniunctiſsimi per charitatem, illa carent: Ergò ſaltèm proximis huius vitę, id eſt, nobis, poſſunt ſperare beatitudinem animę: Non per aliam ſpem, niſi theologicam: Ergò. Tertium: Quia in Beatis datur actus gaudij, & fruitionis de poſſeſſione beatitudinis: Sed non eſt aſsignabilis habitus, à quo talis actus procedat, niſi habitus ſpei theologicè: Ergò hic datur in Beatis.

112. Pro ſolutione primi argumenti dubitatur primo: *An Beati habeant ſpem theologicam de continuatione beatitudinis?*

Reſpondet D.Thom. *in præſent. q. 17. art. 2. ad 2.* dicendum: *Quod beatitudo Sanctorum dicitur vita ęterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quoddammodo participes ęternitatis divinę, quę excedit omne tempus, & ita continuatio beatitudinis non diverſificatur per præſens, præteritum, & futurum, & ideò Beati non habent ſpem de continuatione beatitudinis, ſed habent ipſam rem, quia non eſt ibi ratio futuri.* Id ipſum clarius docet *in Diſputat. quæſt. de Spe, artic. 4. ad 3.* vbi addit: *Dato etiam, quod continuatio beatitudinis haberet rationem futuri, non habet rationem ardui reſpectu eius, qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim accipit, non ſolum facultatem, ſed etiam neceſsitatem quandam, nunquam peccandi, ſed ſemper permanendi, & ideò totaliter tollitur ratio ſpei.* Ex quo textu, ſic argumentor: Vt aliquid ſit obiectum ſpei, requiritur, tum quod accipiatur vt futurum, tùm quod accipiatur vt arduum: Sed reſpectu Beati continuatio beatitudinis nec poteſt accipi vt futura, nec vt ardua: Ergò nequit in illis eſſe obiectum ſpei: Ergò nec poſſunt illam ſperare. Minor quod vtramque partem eſt D. Thom. & probatur ex ipſo quoad primam, quia beatitudo, & Beati per illam fiunt participes ęternitatis divinę, ob hoc enim beatitudo vocatur vita ęterna, quia videlicèt illam non participant modo ſucceſsivo per nunc, & poſteà diviſibiliter, ſed per durationem permanentem videndo præſentialiter ſuam ęternam durationem: Sed eo ipſo non poſſunt accipere beatitudinis continuationem vt futuram, quia ipſam intuentur in ſpeculo ęternitatis vt præſentem: Ergò nequit ab illis accipi talis continuatio vt futura. (Mitto pro nunc, quo ſenſu debeat intelligi hæc ęternitatis participatio, vt concilietur cum doctrina à nobis tradita *in Philoſoph. lib. 8. quæſt. vltim.* de duratione eſſentialiter ſucceſsiva cuiuſvis creaturę.) Deindè probatur quoad ſecundam partem, quia dato, quod continuatio beatitudinis eſſet futura reſpectu Beati, tamen eſt neceſſario futura abſque omni eius labore, & diſ-

difficultate, cum ex natura rei ſit permanens in æternum, & ſine miraculo interrumpi non poſſit: Sed eo ipſo non eſt ardua: Ergò.

113. Ex qua D. Thom. doctrina infero, quod adhùc permiſſo, quod Beatus in primo inſtanti beatitudinis pro priori naturę poſſet illam ſperare, nihilominus, ſuppoſita beatitudine, minimè poſſet ſperare illius continuationem pro ſequentibus inſtantibus. Ratio eſt, quia vt non poſſit ſperare continuationem eſt ſpecialis ratio repugnantię, quæ non militat in primo inſtanti pro priori naturę: Ergò adhùc permiſſo quod in primo inſtanti poſſet, ſecùs continuationem illius pro ſequentibus. Probatur antecedens: Quia ad ſperandam continuationem pro ſequentibus præcedit ipſa beatitudo iam poſſeſſa impediens poſitivè, quod continuatio accipiatur vt futura, & vt ardua: Sed in primo inſtanti pro priori naturę nihil præcedit impediens poſitivè, quod beatitudo concipiatur vt futura, vel ſaltèm vt ardua: Ergò vt beatus non poſſit ſperare continuationem præcedit ſpecialis ratio repugnantię, quę non præcedit ante poſſeſſionem beatitudinis pro primo inſtanti. Explicatur: Ideò contrarij conciliare cōnatur in primo inſtanti ſpem cum poſſeſſione beatitudinis, quia pro priori ad beatitudinem in primo inſtanti, beatitudo poteſt intelligi vt ardua, & vt negativè ſaltèm abſens: Sed ſuppoſita illius poſſeſſione pro primo inſtanti, non datur locus vt eius continuatio pro ſequentibus concipiatur vt ardua, nec vt negativè abſens; quia iam beatus evidenter videt continuationem vt præſentem, & abſque vllo ſuo labore beatitudinem continuandam: Ergò adhùc permiſſo, quod propter illam rationem poſſet Beatus pro primo inſtanti ſperare beatitudinem, negandum eſſet id ipſum de ſpe continuationis in poſterum.

114. Hanc diſparitatem inter ſpem beatitudinis quoad primum ſui eſſe, & ſpem continuationis, quam, PP. Salmant. ſatis expreſſerunt in præſenti, non admittit M. Albendea. Vndè obijcit primo: Arduitas, quę poſſet convenire beatitudini in primo inſtanti pro priori naturę ad ſui poſſeſſionem, fundatur in dependentia beatitudinis pro illo inſtanti ab elicientia actûs efficacis voluntatis, qui foret difficilis, vel ex ſe, vel ex circunſtantijs: Sed hæc eadem arduitas poteſt concipi in continuatione beatitudinis, ſi continuatio beatitudinis ſit dependens ab actu ſpei continuato: Ergò.

115. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Arduitas illa fundatur in dependentia beatitudinis ab actu efficaci voluntatis circa ipſam beatitudinem, hoc eſt, ab actu ſpei, nego maiorem: In dependentia ab alio actu difficili diſtincto ab actu ſpei, tranſeat: Et nego minorem: Quia in primis arduitas beatitudinis in primo inſtanti minimè fundaretur præcisè in dependentia ab actu ſpei difficili, quia talis arduitas deberet eſſe conditio objectiva, objectivè ſe tenens ex parte beatitudinis ſperatę, & quam vincere niteretur actus ſpei: Sed difficultas in elicientia ipſius actus ſpei minimè eſt arduitas per modum conditionis objectivę, nec objectivè ſe tenens ex parte objecti ſperati: Ergò arduitas beatitudinis in illo caſu non fundaretur in dependentia ab actu ſpei difficili, ſed in dependentia ab alio actu difficili, cuius difficultas poſſet ſe tenere ex parte objecti ſpei. Deindè negavi minorem, vel potius poſſet negari ſuppoſitum, quia quamvis in illa ſententia admittatur beatitudinem quoad primum ſui eſſe decerni dependenter ab actu ſpei, tamen non eſt conſequentia, quod etiam continuatio poſſit decerni dependenter ab ipſo continuato: Ratio eſt, quia beatitudo quoad primum ſui eſſe eſt contingens, & poteſt poni dependens ab actu libero; attamen ſuppoſito primo eius eſſe, illius continuatio non eſt contingens, ſed neceſſaria, cum beatitudo ex natura rei ſit inamiſsibilis; & ideò non poteſt poni dependens ab actu libero, aliàs maneret contingens, ſicut ipſe actus liber, à quo dependeret. Tum etiam, quia beatitudo quoad primum ſui eſſe facit ipſi beato præſentem ipſius continuationem vt ſuprà vidimus ex D. Thom. Sed continuatio, quę iam ſupponitur præſens beato in primo inſtanti, non poteſt decerni dependenter ab actu libero, qui pro primo inſtanti eſſet purè contingenter futurum, vel non futurum: Ergò eſt manifeſta diſparitas; quia beatitudo quoad primum ſui eſſe non ſupponitur anteced enter præſens ipſi beato.

116. Sed contra inſtat primo: Quia continuatio beatitudinis non poteſt eſſe independenter, attentis naturis rerum, ab eo actu, à quo eſt dependens prima eius exiſtentia: Ergò nulla datur diſparitas inter beatitudinem vt primo exiſtentem, & ipſam vt continuatam, vt primo potius, quam ſecundo modo poſſit dependere ab actu ſpei ſibi coexiſtente. Probat antecedens: Nam attentis naturis rerum, eodem decreto petit decerni continuatio beatitudinis, ac prima eius exiſtentia: Sed eo ipſo, quod eodem decreto decernatur, dependere debet ab eodem actu, à quo decernitur dependens prima exiſtentia: Ergò. Probat minorem

norem, primo: Nam quia continuatio beatitudinis decernitur eodem decreto ac prima eius exiſtentia, continuatio dependet ab eodem meritò viç, à quo dependet prima exiſtentia, vndè ſi meritum coexiſteret cum prima exiſtentia beatitudinis, vt eſſe poſsibile communiter docetur, & ita accidiſſe de facto in Angelis, tenent aliqui Thomiſtæ, eodem modo dependeret continuatio beatitudinis ab illo actu, ac prima eius exiſtentia. Secundo: Nam quia incarnatio petit decerni eodem decreto, quo prima eius exiſtentia, eandem independentiam, quam habuit à meritis humanitatis incarnatio quoad primum ſui eſſe, habuit, quod ſui continuationem: Ergò pariter, ſi beatitudinis continuatio decerni petit eodem decreto ac prima eius exiſtentia, eandem dependentiam habebit.

117. Reſpondetur tamen, diſtinguendo antecedens: Continuatio beatitudinis non poteſt eſſe independenter ab eo actu, dependenter à quo decernitur prima eius exiſtentia, abſolutè, & antecedenter ad primam eius exiſtentiam, conſiderando exiſtentiam, & continuationem per modum vnius, concedo: Facta ſuppoſitione primç exiſtentiç, & conſiderando continuationem ſeorſim ab illa, nego antecedens. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem vt ſuprà. Ad eius primam probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, continuationem beatitudinis conſideratam per modum vnius præmij cum prima exiſtentia eius pendere à meritò viç, & ab illo dependere abſolutè ante primam exiſtentiam, idque ſolum communiter docetur ab Authoribus: Ex quo ad ſummum ſequi poteſt, quod eodem actu ſpei, & in eodem inſtanti, in quo quis poteſt ſperare primam exiſtentiam beatitudinis, poſsit ſperare eius continuationem, tanquam vnum obiectum ſperatum cum illa, ac proindè, quod ſi in primo inſtanti beatitudinis poſſet quis pro priori naturç ſperare primam exiſtentiam illius, eodem actu, & pro eodem priori poſſet ſperare continuationem, quia pro illo priori continuatio ſimùl cum prima exiſtentia eſſet ardua, & contingens, & ſaltèm præciſivè abſens, & futura. Cæterum præfatus R. non hoc ſolum aſſerit, ſed quod eſſet poſsibilis actus ſpei continuatus cum beatitudine continuata, ſi ſemèl eſſet poſsibilis pro priori naturæ cum illa vt primo exiſtente, ac proindè, quod in hac hypotheſi, adhùc ſuppoſita prima exiſtentia beatitudinis, poſſet continuari actus ſpei, non iam de prima exiſtentia, quam ſupponeret, ſed de continuatione eius, vt de obiecto diſtincto à prima exiſtentia iam ſuppoſita, & pro tunc non ſperata: Hoc autem eſt, quod negamus, quia ſuppoſita prima exiſtentia beatitudinis, ex hac ſuppoſitione iam facta, & poſſeſſa, non maneret iam continuatio illius per modum diſtincti obiecti pendens ab actu libero continuando liberè, aliàs maneret liberè amiſsibilis, quod apertè repugnat naturç ipſius, præſertim ſi, vt eius natura exigit, ſupponatur decreta eius continuatio eodem decretò ac prima exiſtentia; vndè tota dependentia continuationis à meritò fuit in prima exiſtentia collata per modum vnius cum continuatione, ſuppoſita verò prima exiſtentia ſui collata, continuatio non manet cum vlteriori, & nova dependentia ab vlteriori actu libero, nec à continuatione libera prioris, ac per conſequens non manet vlterius ardua, aut vlterius ſperabilis actu ſpei continuato erga continuationem.

118. Nec ſecunda probatio vrget; tum, quia nulla eſt paritas de independentia ad dependentiam, nam à quo res non dependet in primo ſui eſſe, certè non dependet in ſui conſervari, ex hoc tamen non ſequitur, quod à quo dependet in primo ſui eſſe, ab eo dependere debeat in ſui conſervati, vndè licet eſſet recta hæc conſequentia: *Incarnatio in primo ſui eſſe non dependet à meritis humanitatis: Ergò nec in ſui conſervari*, non tamen eſſet recta iſta: *Beatitudo in primo ſui eſſe dependet à merito coexiſtente pro priori naturæ: Ergò in ſui conſervari dependet à merito continuato*, nam homo in primo ſui eſſe depēdet ab homine generāte, & tamen in ſui conſervari non dependet ab homine continuatè generāte, aut conſervante, quod etiā poſſet cōfirmari alijs exemplis. Et quidem prædicta inſtātia nimium probat, ſiquidem probat, quod beatus in primo inſtanti beatitudinis, adhùc pro poſteriori ad ipſam, & ea ſuppoſita, poſsit ſperare de facto eius continuationem pro ſequenti duratione futuram: Sed hoc eſt expreſsè contra D. Thom. ergò prædictus R. contra ipſum militat. Probatur maior: Quia prædictus R. ex eo quod continuatio beatitudinis decernitur eodem decreto ac prima exiſtentia, probare conatur, quod decernitur vt dependens ab eodem actu continuato, à quo primo elicito dependet prima eius exiſtentia: Sed de facto decernitur eodem decreto ac prima eius exiſteotia, & prima eius exiſtentia ſæpè decernitur, vt in Angelis, iuxta ipſum, dependenter à meritò coexiſtente ipſi: Ergò de facto eius continuatio, ſaltèm in Angelis, decernitur, vt ardua dependenter à meritò continuato: Ergò continuatio de facto erit ardua,

&

& futura reſpectu Angeli in primo inſtanti iam beati, & ſuppoſita beatitudine quoad primum ſui eſſe: Ergò poterit ab eo ſperari. Imò, quamvis beatitudo ſolum pendeat à meritò pro inſtanti anteriori præcedenti, ſic argumentor: Quia beatitudo, quoad primum ſui eſſe dependet à merito pro inſtanti priori præcedenti, poteſt quis de facto illam ſperare pro inſtanti priori vt habendam pro ſequenti: Sed per te continuatio beatitudinis dependet de facto ab eodem meritò, à quo dependet prima eius exiſtentia: Ergò poteſt Beatus pro priori inſtanti ad continuationem illam ſperare vt habendam pro ſequenti.

119. Et quidem: Vel concedis abſolutè Beatum, ſuppoſita beatitudine in primo ſui eſſe, poſſe ſperare illius continuationem pro ſequenti duratione, vel negas? Si concedis abſolutè: Ergò contra D. Thom. Si negas abſolutè, inquiro rationem. Si reſpondeas eum Div. Thom. rationem eſſe, quia beatitudo quoad primum ſui eſſe poſſeſſa impedit ne continuatio pro ſequenti duratione ſit futura, aut ardua in primo; Ergò impedit etiam ne maneat dependens ab actu libero continuato, ſicut fuit dependens prima exiſtentia: Ergò falsò defendis, quod continuatio dependere debet eodem modo ab actu libero, ſoppoſita prima exiſtentia, quo fuit dependens prima exiſtentia; aliàs continuatio in inſtanti immediatè antecedenti ad ipſam, quod eſt inſtans primę exiſtentię, poſſet accipi à Beato vt ardua, & futura, ſicut prima exiſtentia in inſtanti immediato ante ipſam potuit accipi vt ardua, & futura. Item, ergò eſt ratio ſpecialis probans, continuationem beatitudinis vt diſtinctam à prima eius exiſtentia, non poſſe terminare ſpem, nec in ſigno, nec inſtanti immediatè antecedenti, quæ non probat id ipſum de prima exiſtentia beatitudinis, nec in ſigno, nec inſtanti antecedenti illam; quia nimirum, iàm pro priori naturæ, quàm pro inſtanti immediatè antecedenti ad continuationem præſupponitur continuatio in cauſa illam inevitabiliter inferente, nempè in prima eius exiſtentia, quæ ignorari nequit, nec inſtanti immediato ante continuationem, neç pro priori naturæ in ipſo inſtanti continuationis; cæterum nec pro priori naturæ, nec pro inſtanti immediatè antecedenti ad primam exiſtentiam ſupponitur ipſa prima exiſtentia in cauſa ſui inevitabili, quia nec natura, nec tempore antecedit beatitudinem cauſa ipſius inevitabilis: Eſt ergò magna diſparitas.

120. Sed inſtat ſecundo prædictus R. Quia poteſt decerni vno decreto prima exiſtentia beatitudinis, & alio eius continuatio, ſiquidem exigentia perpetuæ durationis non eſt beatitudini eſſentialis, ſed ſolum connaturalis: Ergò adhuc ſuppoſita, & decreta prima exiſtentia beatitudinis per vnum decretum, manet Deus liber in decernenda, vel non decernenda continuatione alio decreto: Ergò poteſt decernere continuationem dependentem ab aliquo actu libero voluntatis: Sed tunc caſus continuatio beatitudinis dependeret ab eo actu ſeorſim à prima exiſtentia, quę non dependeret ab illo, eſſetque conſequenter ardua, & futura, adhùc ſuppoſita prima exiſtentia, & ſeorſim ab illa; Ergò tunc caſus Beatus poſſet illam ſperare.

121. Reſpondeo, quod in primis hoc argumentum, ſi quid probat, probat contra D. Thom. quod Beatus abſolutè loquendo poteſt ſperare continuationem beatitudinis, ſi non in ipſo inſtanti beatitudinis continuatæ, ſaltèm in inſtanti primę exiſtentiæ; nam ſanè ſi ſuppoſita prima exiſtentia, poteſt Deus diſtincto decreto facere continuationem dependentem ab aliquo actu libero beati, ipſi difficili, & cōſequenter reddere illam ipſi beato arduam, & contingentem, cur Beatus, in inſtanti primæ exiſtentię, in quo illam ſie arduam inſpicere poteſt, non poterit illam ſperare ſpe theologica vt conſequendam vi auxilij divini pro inſtanti ſequenti per elicientiam illius actus, à quo dependet? Erit ergò compatibilis beatitudo in primo, ſeù in vno inſtanti, cum ſpe ſui ipſius vt continuandæ pro ſequentibus. Deindè dico, quod, vt Beatus poſſet reſpicere continuationem vt dependentem à ſuo actu libero, opus eſſet quod ipſi revelaretur decretum Dei de beatitudine non continuanda, niſi dependenter ab eo actu: Hoc autem poſito beatus nec poſſet eſſe quietus, nec omninò ſecurus, nec poſſideret Deum in amiſsibiliter, ſed amiſsibiliter, & cum periculo ipſum amittendi, præſertim cum actus, à quo penderet continuatio beatitudinis, eſſet ipſi difficilis, & arduus: Et hinc rurſus ſequitur, quod re ipſa, & eſſentialiter non eſſet beatus, licèt videret Deum, ſicut Paulus in raptu non fuit eſſentialiter beatus, licèt viderit Deum, quia illum vidit tranſeunter, & amiſsibiliter. Ex quo,

122. Ad inſtantiam directè reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Poteſt decerni vno decreto prima exiſtentia beatitudinis, vt beatitudo eſt, & alio eius continuatio, nego: Vt viſio eſt, concedo antecedens, & diſtinguo conſequens eodem modo. Ratio diſtinctionis eſt, quia licèt viſio intuitiva Dei, in eſſe

eſſe viſionis, ſolum connaturaliter exigat ſui perpetuam durationem, tamen in eſſe beatitudinis illam eſſentialiter exigit, ſiquidem vt videntem reddat beatum eſſentialiter exigitur, quod illum reddat quietum, & omninò ſecurum de perpetua illius duratione, quod eſſe nequit, niſi videns Deum, videat ſuæ viſionis æternitatem; vndè beatitudo, in eſſe beatitudinis, non ſolum connaturaliter, ſed eſſentialiter eſt inamiſsibilis, & implicat contradictionem quod ſit beatitudo reddens videntem Deum beatum, & quod ipſe Beatus videat, aut cognoſcat beatitudinem dependere ab aliquo actu libero ſibi difficili, quem poſsit non elicere, nam eo ipſo haberet non levem miſeriam, nempè poſſe Deum amittere, & habere poteſtatem proximam illum amittendi, quæ quidem potentia eſt, quæ valdè torquet, & affligit iuſtos viatores, præſertim ſpirituales, vndè planè eſt magna miſeria, eſſentialiter incompatibilis cum ſtatu beatitudinis: Repugnat ergò, quod Deus vno decreto decernat beatitudinem quoad primam exiſtentiam in eſſe beatitudinis ſatiantis, & omninò quietantis eius appetitum, & quod alio decreto decernat continuationem dependenter ab actu, cuius elicientia maneat libera, & contingens, & difficilis ipſi Beato; quia hoc pacto Beatus in primo illo inſtanti ante elicientiam illius actus eſſet beatus, & non eſſet beatus: Eſſet vt ſupponitur: Non eſſet, quia nondum eſſet ſecurus, quietus, & ſatiatus. Nec ex hoc inferas, aliquid creatum eſſe eſſentialiter indeſtructibile, nam ad hoc iam ſatis feci, *lib. 8. Phyſicor. quæſt. vltim. à num. 20.*

123. Secundum dubium pro ſolutione ſecundæ obiectionis factæ *num.* 111. eſt: *An Beati poſsint habere, vel habeant ſpem erga gloriam corporis?*

Reſpondeo primo: *Certum eſſe iuxta D. Thom. non habere ſpem theologicam erga illam, nec illam poſſe ſperare theologicè.* Sic enim docet expreſsè *in præſent. quæſt. 17. artic. 1. ad 4.* his verbis, quibus reſpondet prædictæ obiectioni: *Dicendum, quod cum ſpes ſit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum ſpei eſt gloria animæ, quæ in fruitione divina conſiſtit, non autem gloria corporis: Gloria etiam corporis, etſi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ, tum quia gloria corporis eſt minimum quidem in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam, quia habens gloriam animæ, habet iam ſufficienter cauſam gloriæ corporis.* Ex prima enim parte huius textus ſic arguo: Iuxta D. Thom. ſpes theologica habet Deum ipſum pro obiecto, ita vt eius fruitio, in qua gloria animæ conſiſtit, ſit eius principale, ſeù primarium obiectum: Sed vt ait *in corp.* ſpes recipit ſpeciem ab obiecto principali eius, & remoto eo, quod dat ſpeciem rei, removetur illa res: Ergò Beatus, qui non poteſt habere ſpem erga obiectum principale, quod eſt, gloria animæ, minimè poteſt habere ſpem, quæ eſt virtus theologica: Ergò adhùc admiſſo, quod poſſet ſperare gloriam corporis, non tamen per ſpem theologicam.

124. Ideò malus dubium eſt: An ſaltèm poſsit habere erga illam ſpem communiter dictam, quæ propriè ſit ſpes? Sed ex ſecunda parte textus, reſpondeo ſecundo, nec iſtam habere poſſe Beatum. Patet: Quia adhùc ſpes communiter dicta petit quod obiectum eius ſit ſperanti arduum: Sed gloria corporis reſpectu beati habentis gloriam animæ non eſt obiectum arduum, vt probat D. Thom. ergò de illa non habet ſpem communiter dictam, quæ ſit propriè ſpes. Ex confirmatur ex eodem D. Thom. 1. 2. *quæſt. 67. artic. 4. ad 3.* vbi ſic ait: *Reſpectu autem gloriæ corporum, animabus Sanctorum poteſt quidem eſſe deſiderium, non tamen ſpes propriè loquendo, nec ſecundum quod eſt virtus theologica, ſic enim eius obiectum eſt Deus, non autem aliquod bonum creatum: Nec ſecundum quod communiter ſumitur, quia obiectum ſpei eſt arduum, vt ſuprà dictum eſt: Bonum autem, cuius iam inevitabilem cauſam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Vndè non propriè dicitur aliquis, qui habet argentum, ſperare ſe habiturum aliquid, quod ſtatim in poteſtate eius eſt, vt illud habeat: Et ſimiliter, qui habet gloriam animæ, non propriè dicitur ſperare gloriam corporis, ſed ſolum deſiderare.* Quid clarius?

125. Sed contra inſtabis, ex ipſo D. Thom. *in Diſput. quæſt. de Spe, artic. 4. in corp.* vbi ſic ait: *Poſſunt autem Sancti aliqua ſperare inhærendo divino auxilio, vel ad ſe, vel ad alios pertinentia ſecundum communem rationem ſpei:* Sed hæc alia eſſe non poſſunt, niſi gloria corporis, quæ ad ipſos pertinet, vel aliorum beatitudo: Ergò circa hæc ſaltèm debet admitti in illis ſpes communiter dicta. Confirmatur, quia 3. *part. quæſt. 7. artic. 4. in corp.* ſic ait de Chriſto Domin. cuius anima glorificata erat: *Habuit tamen ſpem reſpectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus*, nempè de gloria corporis, & de ſui nominis exaltatione. Vndè *ad* 1. explicat illud Pſalm. 30. *In te Domine ſperavi*, dicens intelligi: *Non quidem ſecundum ſpem, quæ eſt virtus theologica, ſed de eo quod*

quod quædam alia ſperavit nondum habit. Ergò in Beatis datur ſpes ſaltèm communiter dicta.

116. Reſpondeo cum PP. Salmant. quod D. Thom. *in Diſput.* vel loquitur de ſpe impropriè dicta, prout coincidit cum deſiderio, & non exigit in obiecto rationem ardui. Vel ſolum loquitur permiſivè; nam cum intentum eius eſſet tunc negare beatis ſpem theologicam, permiſsivè concedit erga alia præter Deum ſpem, dummodo non ſit ſpe theologica. In Summa autem, vbi magis ſe explicat, id noluit concedere, nec permittere, ſed abſolutè dixit: *Quod propriè loquendo in beatis non datur ſpes, nec ſecundum quod eſt virtus theologica, nec ſecundum quod communiter ſumitur*; vndè ni velis ipſum ſibi contradicere, intelligendus eſt *in Diſput.* vel de ſpe impropriè loquendo, vel ſolum permiſsivè. Si autem contendas, textus prædictos eſſe contrarios, credendum eſt in Summa correxiſſe primum, & conſequenter ſtandum eſt ſecundo ex Summa deſumpto; veruntamen, cum *in Diſput.* non dixerit, *propriè loquendo*, prout loquitur in Summa, verius negari poteſt contradictio, & non erit neceſſaria correctio.

126. Ad confirmationem de Chriſto Domin. libenter concedam in Chriſto Domin. ſpem communiter dictam erga gloriam corporis, & ſui nominis exaltationem, & erga alia nobis bona, ſed nego conſequentiam de Beatis, quia Chriſtus Domin. licèt haberet cauſam inevitabilem, & vis connaturalitatis ad ea bona, tamen illo iure ceſsit, & voluit non obtinere ea, niſi per opera ſatis ardua patientiæ, & fortitudinis, vndè reſpectu ipſius gloria corporis, & ſui nominis exaltatio, noſtraque redemptio erant ardua ſufficienter, vt ſpem communiter ſumptam, & propriè dictam terminare poſſent; hoc autem non invenitur in Beatis ergò gloriam animæ, vndè eſt manifeſta diſparitas, quæ licèt in D. Thom. expreſſa non inveniatur, eius tamen textui minimè contraria, ſed congrua eſt.

127. Ex quo iam ad confirmationem ex *num.* 111. conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia, vt D. Thom. *in* 3. *diſt.* 27. *quæſt.* 2. *artic.* 5. *quæſtiunc.* 2. inquit: *Spes eſt de difficili, & arduo, & quia habenti gloriam eſſentialem, quidquid aliud creatum eſt, parvum eſt; ideò non poteſt eſſe, neque de gaudio, quod de ſalute aliorum Beatis accreſcit, neque de gaudio, quod accreſcit animæ de gloria corporis.* Quamvis ergò ſint conjunctiſsimi nobis per charitatem, & ideò deſiderent noſtram ſalutem, vt bonum de quo habito, illis gaudium accreſcit, tamen quia hoc reſpectu eorum parvum eſt, & minimè arduum, ideò ſpem propriè dictam nec de hoc habere poſſunt. Vide quæ ſuprà diximus, *quæſt.* 2. *à num.* 60.

128. Iam circa tertiam obiectionem ex dicto *num.* 111. dubitatur tertio: *A quo principio elicitur in Patria actus gaudij, & fruitionis de poſſeſſa beatitudine?* Reſpondeo, vt *quæſt.* 9. *num.* 21. elici ab habitu charitatis, quia per charitatem poſſumus nobis velle, & amare beatitudinem, & conſequenter gaudere, & delectari de ipſa, vndè ad hoc non eſt neceſſarium in Beatis aliud principium. De quo legantur dicta *quæſt.* 3. *præſertim à num.* 27. *& quæſt.* 9. *cit.* non enim licet eadem repetere.

QUÆSTIO XV.

De dono timoris, & in primis, quid & quotuplex ſit timor?

1. CUM timor habeat affinitatem maximam cũ ſpe, eo quod ſicut ſpes eſt de bono arduo futuro, ita timor de malo futuro arduo, ideò D. Thom. ante quam de vitijs oppoſitis ſpei ageret, interpoſuit *quæſt. de dono timoris*; cui vt morem geramus, aliquas, & nos quæſtiones de hoc aſſumpto ſubiungimus.

2. Difficilima autem eſt timoris in genere ſtricta definitio; cum enim variè timor accipiatur, vt ex dicendis conſtabit, haud facilè eſt vnica definitione omnes timores comprehendere. Igitur timor in communi definiri poteſt in hunc modum: *Eſt motus iraſcibilis per modum fugæ à malo arduo, & imminenti.* Quo autem pacto hæc diffinitio conveniat omni timori, eſt præcipua difficultas, nam licèt facilè conſtet illam convenire timori, quo timemus malum pœnæ imminens, tamen non ita conſtat, quo pacto convenire poſsit timori, quo timemus culpam, aut offenſam Dei, aut timori, quo ipſum Deum timemus. Vndè meritò.

DUBIUM PRIMUM PROPONITUR, & deciditur.

3. INquirendum eſt primo cum D. Thom. *in præſent. art.* 1. *An Deus poſsit timeri.* Ratio dubitandi eſt, primo: Quia obiectum timoris eſt malum imminens, ſeu futurum, vt ex diffinitione tradita conſtat: Sed Deus eſt ex

parte

Digitized by Google

pars omnis mali, cum ſit ſumma bonitas: Ergò Deus timeri non poteſt. Secundò: Quia timor ſpei opponitur reſpectu eiuſdem obiecti, vndè non poteſt aliquis timere id ipſum, quod ſperat: Sed Deus eſt obiectum ſpei noſtræ: Ergò nō poteſt à nobis timeri. Tertiò: Quia in tantum poſſet Deus à nobis timeri, in quantum ex ipſo poſſet nobis malum provenire: Sed malum non provenit nobis ex Deo, ſed ex nobis ipſis, iuxta illud Oſſeæ 13. *Perditio tua ex te Iſrael*: Ergò adhùc hoc modo nequit Deus à nobis timeri.

4. Veruntamen dogma Catholicum eſt, Deum poſſe, & debere timeri à nobis. Tum ex illo Hierem. 10. *Quis non timebit te ò Rex gentium.* Tum ex illo Malachię: *Si ergò Dominus, vbi eſt timor meus.* Tum ex alijs pluribus, in quibus timor Dei valdè nobis commendatur. Veruntamen difficultas eſt in explicando, quo pacto Deus timeri poſsit.

5. Id autem explicat D. Thom. *in corp. artic.* ſupponendo, quod ſicut ſpes habet duplex obiectum, vnum quod eſt ipſum bonum futurum, cuius adeptionem quis ſperat, aliud autem quod eſt auxilium alicuius, per quem ſpectat ſe adipiſci quod ſperat; ita etiam timor duplex obiectum habere poteſt, quorum vnum eſt ipſum malum, quod homo refugit; aliud autem eſt illud à quo malum provenire poteſt. Hoc autem ſuppoſito, reſolvit D. Thom. quod Deus, qui eſt ſumma bonitas, non poteſt à nobis timeri primo modo, id eſt, ſicut malum ipſum, quod homo refugit incurrere: Benè verò ſecundo modo, *in quantum, ſcilicèt, ab ipſo, vel per comparationem ad ipſum nobis poteſt aliquod malum imminere.* Valdè autem advertendum eſt, quod D. Thom. non ſummit pro eodem nobis provenire malum à Deo, ac nobis provenire malum per comparationem ad ipſum, ſed hæc duo poſſuit tanquam valdè diſtincta, vndè ſubiungit, hanc diſtinctionem explicans: *Ab ipſo quidem poteſt nobis imminere malum pœnę, quod non eſt malum ſimpliciter, &c. Per comparationem autem ad Deum poteſt nobis malum culpæ* (ſic legendum eſt, & non *pœnę*, nam exemplaria pleraque in hoc corruptam habent litteram D. Thom. vt benè advertunt hic PP. Salmanticenſes ex Maldero) *provenire, ſi ab eo ſeparemur. Et per hunc modum Deus poteſt, & debet timeri.*

6. Ex qua D. Thom. littera clarè colligitur, primo: Quod malum nobis imminens à Deo eſt malum pœnę, malum verò nobis imminens per comparationem ad Deum eſt malum culpę. Secundò: Quod Deus duplicitèr poteſt timeri, nempè, vel prout ab eo nobis imminet malum pœnę, vel prout per comparationem ad ipſum nobis imminet malum culpę. Ex quo tertio colligo, non rectè PP. Salmant. in præſenti explicare litteram D. Thom. dum dicunt; quod reſolutio Div. Thom. ſupponit duplex eſſe timoris obiectum, nempè, *quod*, ſeù terminativum, & *quo*, ſeù motivum: Negat ergò (inferunt) D. Thom. Deum eſſe obiectū *quod*, terminativū timoris, & concedit eſſe obiectum *quo* motivum illius. Probant autem, quia malum, quod timemus, eſt illud quod nobis coniunctum eſt malum: Sed Deus cum omnis boni, & perfectionis ſit cauſa, nequit per ſe ipſum eſſe alicui malum: Ergò nequit eſſe obiectum terminativum timoris. Et in hoc, inquiunt, differre ſpem, & timorem, quod ſpes reſpicit Deum vt obiectum motivum, & terminativum, licèt ſub diverſa ratione, timoris autem non poteſt eſſe Deus obiectum terminativum, ſed ſolum motivum.

7. Non rectè inquam, nam in primis Textus Sacræ Scripturę non ſolum exprimunt, Deum eſſe timendum vt *à quo*, ſed vt *quod*, vt patet ex illo Hierem. *Quis non timebit te, ò Rex gentium?* Et ex alijs in numeris, in quibus monemur Deum ipſum directè timere, & non ſolum malum vt ab eo poteus provenire. Secundò: Nam ipſi PP. Salmant. tuentur actum primarium doni timoris, qui planè timor eſt, non eſſe fugam mali, ſed actum reverentiæ, & ſubiectionis ad Deum: Rogo ergò, an obiectum *quod*, & terminativum huius reverentiæ, & ſubiectionis ſit malum à Deo potens provenire, an verò ſolus Deus? Primum ſanè dici nequit: Ergò dicendum eſt ſecundum: Poteſt ergò Deus eſſe obiectum terminativum timoris, & non ſolum motivum. Tertiò: Quia iuxta ipſos PP. Salmant. *in expoſit litterę D. Thom.* in tantum Deus eſt obiectum motivum timoris, in quantum eſt cauſa ſummè potens infligere malum, quia videlicet movemur ad timendum, ex eo quod apprehendimus cauſam potentem infligere malum: Sed iuxta D. Thom. non ſolum timemus Deum vt cauſam potentem infligere malum, ſed etiam in quantum per comparationem ad ipſum poteſt nobis malum provenire: Ergò non ſolum timemus Deum vt *quo*, & motivè, ſed etiam aliter, nempè vt *quod*, & terminativè. Explicatur: Qui timet offendere Deum, vel malum culpę, ex hoc preciſè non timet Deum vnicè, vt à quo nobis imminet malum, nec vt potentem infligere malum, quia malum culpæ non infligitur nobis à Deo; ſed

ſed timet Deum in quantum per comparationem ad ipſum poteſt nobis provenire malum: Sed Deus iuxta PP. Salmanticenſes, ſolum eſt motivum, ſeù obiectum *quo* timoris, vt potens infligere malum, ſeù vt à quo malum nobis imminet: Ergò quando quis timet offendere Deum, ſeù malum culpæ per comparationem ad Deum, Deus non eſt vnicè obiectum *quo*, aut motivum illius timoris, ſed etiam terminativum.

8. Sed dices: D. Thom. æquiparavit timorem ſpei in eo, quod ſicut ſpes habet duplex obiectum, vnum, quod ſit ipſum bonum ſperatum vt *quod*, & terminativè; aliud, quod eſt auxilium eius, per quem poſſumus adipiſci illud bonum; ita timor habet duplex obiectum, vnum, quod eſt ipſum malum, quod fugimus; aliud, quod eſt ille, à quo malum nobis provenire poteſt: Sed obiectum terminativum ſpei ſolum eſt illud bonum, quod ſperamus adipiſci, illud autem auxilium, per quod bonum adipiſcendum eſt, ſolum eſt obiectum motivum, vndè Deus ſub munere auxiliantis ſolum eſt obiectum *quo*, ſeù motivum ſpei, non verò terminativum: Ergò pariter de timore dicendum eſt, quod obiectum terminativum timoris non poteſt eſſe ipſe Deus, ſed malum quod refugimus incurrere, Deus verò, quatenus ab eo nobis malum provenire poteſt, ſolum eſt obiectum *quo*, & motivum timoris. Reſpondeo, quod paritas facta à D. Thom. non poteſt intelligi omnimodè, & adæquatè abſque vlla in hoc diſparitate. Primo: Nam ipſe D. Thom. dum applicavit exemplum ſpei, timori, illam applicavit cum diſparitate, quæ neceſſario admittenda eſt, nam bonum ſperatum terminativè ſolum ſperatur vt obtinendum à Deo, & per eius auxilium, ſeù cauſalitatem efficientem, at verò malum, quod terminativè timetur, non ſemper timetur vt infligendum à Deo, nam quando timetur culpa, aut offenſa Dei, non terminatur ille timor ad malum vt à Deo infligendum, ſed ad malum quod eſt tale per comparationem ad Deum, ſed non à Deo, nec per Deum nobis imminens, aut futurum: Sequitur ergò, quod licèt paritas D. Thom. inter ſpem, & timorem teneat in timore mali nobis infligendi à Deo, ſicut in ſpe boni nobis proventuri à Deo, ita quod timor iſte ſolum timeat motivè, & vt *quo* Deum vt cauſam mali, ipſum verò malum terminativè; ſicut ſpes boni ſolum terminativè ſperat bonum adipiſcendum, & ſolum motivè illum, per quem vt cauſam eſt à nobis adipiſcendum; non tamen tenere poteſt, quantum ad malum, quod non à Deo vt cauſa, ſed ſolum per comparationem ad ipſum nobis provenire poteſt. Secundo: Quia ſpes nunquam ſperat niſi bonum vt obtinendum à Deo vt cauſa; ſed timor non ſemper timet malum, vt infrà couſtabit ex ipſo D. Thom. de timore filiali, & reverentiali; nec quando timet malum, ſemper timet illud vtpotens provenire à Deo vt cauſa, ſed aliquando vtpotens provenire per ordinem ad ipſum: Ergò eſt manifeſta diſparitas, quoad hoc inter ſpem, & timorem.

9. Vndè in forma reſpondeo, diſtinguendo maiorem, quoad vltimam partem: Ita timor habet duplex obiectum, vnum quod eſt ipſum malum, quod fugimus, aliud, quod eſt ille à quo nobis malum provenire poteſt, præcisè, & ſemper, nego maiorem, & quod hic ſit ſenſus D.Thom. Quando timetur malum pœnæ, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Diſtinctio data conſtat expreſsè ex D. Thom. Tum in timore reverentiali poſteà explicando, quod non timet malum vt obiectum vnicum terminativum, nec Deum vt à quo ſibi malum provenire poſſit. Tum ex ſequenti littera D. Thom. qua inquit, Deum poſſe à nobis timeri, non ſolum in quantum ab ipſo nobis malum provenire poteſt, ſed etiam in quantum per comparationem ad ipſum nobis poteſt malum culpæ provenire: Non ergò iuxta D. Thom. præcisè, aut ſemper competit timori illud duplex obiectum, nempè malum fugiendum, & illud à quo tale malum provenire poteſt, ſed aliquando timet Deum, & non vt malum fugiendum, nec tanquam à quo malum proveniat, ſed ſolum per comparationem ad ipſum.

10. Sed dices: Adhùc, quando timetur malum culpæ, debet Deus timeri vt à quo tale malum provenire poſsit: Ergò ruunt dicta. Probatur: Quia in eo timore debet aliquid timeri vt à quo, & per cuius cauſalitatem illud malum nobis provenire poſsit, quod quidem ſit obiectum motivum illius timoris; ſicut illud à quo, aut per quod nobis poteſt provenire bonum ſperatum eſt obiectum *quo* ſpei: Sed non poteſt aſsignari aliud niſi Deus; nam quando culpa timetur, ſolum Deus eſt motivum talis timoris, & non aliud creatum: Ergò. Confirmatur: Quando timetur malum culpæ, ſaltèm hoc timore timetur Deus: Sed non timetur Deus, vt obiectum terminativum, quia obiectum terminativum illius timoris eſt malum culpæ: Ergò timetur Deus vt obiectum motivum: Ergò Deus adhùc in timore mali culpæ eſt ſolùm obiectum *quo*, & motivum, nunquam verò terminativum. Hac

replica poſcit aliud proponere, & ſolvere priùs dubium.

DUBIUM SECUNDUM.
An culpa timeri poſsit, & qualiter.

11. DUbitatur ergò ſecundo: *An culpa timeri poſsit?* Reſolutionem faciunt difficilem plures D. Thom. textus, nam in primis pro parte negativa videtur, expreſsè ipſum militare 1. 2. *quæſt.* 42. *artic.* 3. vbi inquirit: *Vtrum timor ſit de malo culpę.* Et reſolvit: *Dicendum, quod, vt ſuprà dictum eſt, ſicut obiectum ſpei eſt bonum futurum arduum, quod quis poteſt adipiſci; ita timor eſt de malo futuro arduo, quod non poteſt de facili vitari: Ex quo poteſt accipi, quod id quod omninò ſubiacet poteſtati, & voluntati noſtræ, non habet rationem terribilis; ſed ſolum iſtud eſt terribile, quod habet cauſam extrinſecam. Malum autem culpę cauſam propriam habet voluntatem humanam, & ideò propriè non habet rationem terribilis.* Item, *infrà quæſt.* 144. *artic.* 2. inquirit: *Vtrum verecundia ſit de turpi actu,* vbi cum *artic.* 1. dixiſſet: *Quod verecundia eſt timor alicuius turpis, quod eſt exprobrabile.* Reſolvit ſic: *Dicendum, quod, ſicut ſuprà dictum eſt, cum de paſsione timoris ageremus* (nempè loco proximè citato) *timor propriè eſt de malo arduo, quod ſcilicèt, difficile vitatur: Eſt autem duplex turpido. Vna ſcilicèt vitioſa, quę conſiſtit in deformitate actus voluntarij. Et hæc propriè loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in ſola voluntate conſiſtit non videtur eſſe arduum, & elevatum ſuprà hominis poteſtatem. Et propter hoc non apprehenditur ſub ratione terribilis. Et propter hoc Philoſ. dicit in* 2. *Rethor. quod horum malorum non eſt timor.*

12. Pro parte verò affirmativa videtur ſtare ipſe D. Thom. *in præſent. artic.* 2. illis verbis: *Malum eſt duplex, ſcilicèt, malum pœnæ, & malum culpę. Si ergò aliquis convertatur ad Deum propter timorem pœnę, erit timor ſervilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis, nam filiorum eſt timore offenſam Patris.* Et *artic.* 5. ſic ait: *Neceſſe eſt, quod ſecundum diverſitatem malorum timores ſpecie differant. Differunt autem ſpecie malum pœnæ, quod refugit timor ſervilis, & malum culpę, quod refugit timor filialis.* Ex quo infert legitimè timorem ſervilem, & filialem eſſe timores ſpecie diſtinctos. Ac demum *artic.* 1. iam ſuprà *num.* 5. expenſo, vbi expreſsè ait, quod Deus poteſt eſſe obiectum timoris, in quantum ab ipſo poteſt nobis malum pœnæ provenire, & in quantum per comparationem ad ipſum poteſt nobis malum culpæ provenire; hoc autem falſum eſſet, niſi malum culpæ timeri poſſet, & deberet.

13. Propter hanc igitur apparentem contrarietatem inter D. Thom. textus, Authores, etiam Thomiſtæ, diviſi ſunt. PP. Salmant. in præſent. ſententiam negativã propugnant, & pro illa referunt plures Thomiſtas, & alios pro contraria negativa, & de his inquiunt, quod licèt aliquas limitationes, & diſtinctiones adhibeant, ne à D. Thom. recedere videantur, abſolutè tamen docent ſententiam ipſi contrariam. Veruntamen hanc contrarietatem inter Thomiſtas cenſeo eſſe magna ex parte purè apparentem, eoſque convenire in ſententia re ipſa, & quoad ſubſtantiam. Pro cuius explicatione.

14. Notandum eſt primo: Quod in culpa duo ſemper debent diſtingui, & præſcindi, nempè, & ratio actus voluntarij, in quantum talis, ſub quo conceptu non explicat rationem mali; & ratio mali, & peccati, & offenſę Dei: Hos enim conceptus omnes Thomiſtæ diſtingunt in actu peccaminoſo. Notandum eſt ſecundo: Quod adhùc ratio mali in peccato reperta poteſt cõſiderari dupliciter, nempè vt voluntariè indirectè à voluntate procedens, vel vt involuntariè imminens ex fragilitate naturę, & ex divina poteſtate permiſsiva; licèt enim malum culpæ, vel peccati, dum actu incurritur, ſemper ſit voluntarium, non eſt tamen voluntarium nobis, quod immineat ex fragilitate naturę, & ex Deo potente illud nobis permittere, aliquando ex noſtris peccatis anterioribus ad id provocato. Notandum eſt tertio: Voluntatem noſtram, noſque ipſos, propter varietatem, & inconſtantiam naturæ, præſertim lapſæ, & vitiatæ, non habere pro nunc plenam poteſtatem, & libertatem ſuper actus eliciendus in poſterum; vndè nemo poteſt ex nunc pro poſteà efficaciter, & infallibiliter determinare quid volet, aut faciet poſteà, ſed quantumvis proponat pro nunc poſteà non peccare, non ex hoc propoſito, quantumvis efficaci, poteſt aſſecurari omninò de eo, quod poſteà non peccabit; quia moraliter loquendo mutabilis eſt, & poteſt in poſterum mutatus, & tanquam alius à ſe ipſo prout modo eſt, contrarium velle, & facere, & tunc illud quidem erit voluntarium illi, prout tunc exiſtenti, ſed reſpectivè ad ipſum prout nunc proponentem pœnitus involuntarium, vtpotè contra ipſius firmum propoſitum. His prænotatis.

15. Reſ-

15. Reſpondeo dubio propoſito, & dico: *Quod culpa propriè, & formaliter vt talis, nempè prout ſignificat actum voluntarium, voluntariè, & culpabiliter malum, timeri non poteſt; veruntamen malum culpæ prout imminens inuoluntariè ex paſſionibus, & ex fragilitate naturæ, ſiuè ex alijs cauſis ad illud procliuis, & item ex Deo, vt ex cauſa permiſſiua, timeri poteſt, & debet præſertim timore filiali, & caſto.* Per hanc ſententiam cenſeo conciliari poſſe D. Thom. ſecùm ipſo, & Thomiſtas apparenter adverſos. Et quoad primam partem videtur expreſſa in D.Thom, & neſcio an ab vllo Thomiſta negetur; efficaciter enim probatur ab ipſo, quia malum ſolum poteſt eſſe obiectum timoris in quantum arduum, & difficile vitabile: Sed culpa propriè, & formaliter vt talis, prout importat actum voluntarium formaliter, & culpabiliter defectuoſum, & malum, non poteſt habere rationem ardui, ſiſtendo, nempè in ratione culpabilis, & voluntariæ: Ergò ſub hac ratione timeri non poteſt. Minor probatur ex D.Thom. Quia quod ſubiacet propriæ voluntati, vt ſubiacens propriè voluntati, non eſt difficilè, ſed facilè vitabile, nempè per proprium velle, aut nolle, quo nihil eſt facilius: Ergò nec arduum. Secundo: Nam arduum, quod eſt obiectum timoris, debet eſſe imminens ab alio, ſeù ab extrinſeco, prout nempè ſibi contrario, & nociuo, & difficilè repellibile: Sed actus, vt culpa, ſeù vt culpabiliter, & voluntariè malus, non imminet ab extrinſeco, vt contrario, & nociuo difficilè repellibile, vt per ſe patet, quia ratio culpabilis, & voluntarij importat eſſe ab intrinſeco, & ex propria determinatione, & voluntate: Ergò ſub hac ratione non poteſt eſſe arduum prout exigitur ad obiectum timoris.

16. Secunda verò pars etiam probatur: Quia malum culpę, vt imminens ex propriè fragilitate, inconſtantia, paſſionibus, & alijs cauſis ad illud procliuis, & vt à Deo permittente prouenire potens, eſt verè malum arduum, & difficilè vitabile: Sed hoc tantum requirit D. Thom. & ratio ipſa, vt propriè timeri poſſit: Ergò malum culpæ ſub prædicta conſideratione propriè timeri poteſt. Probatur maior: Quia in primis malum culpę ſub illa conſideratione eſt verè malum, imò iuxta D.Thom. *in præſent. artic. 1. in corp.* comparatum cum malo pœnæ, illud eſt malum ſimpliciter, iſtud ſolum ſecundum quid. Deindè eſt verè arduum, quod ſic probatur, quia arduum, vt eſt obiectum timoris, explicatur à D. Thom. locis citatis, per hoc quod non poſſit de facilè vitari, vndè inquit: *Timor eſt malo arduo, quod non poteſt de facili vitari.* Item: *Timor propriè eſt de malo arduo, quod ſcilicèt difficilè vitatur:* Sed malum culpę, vt imminens ex prædictis cauſis, non facilè, ſed difficilè vitatur: Ergò eſt verè arduum prout imminens ex prædictis cauſis. Probo minorem: Quia illud non facilè, ſed difficilè vitatur, quod vitari non poteſt, niſi per auxilium ſpecialiſſimum Dei: Sed malum culpæ, attenta imminentia ex prædictis cauſis, vitari non poteſt, niſi per auxilium ſpecialiſsimum Dei, præſertim per longum tempus, & vſque ad finem vitæ: Ergò eſt difficilè vitabile ſaltèm per longum tempus, & vſque ad vltimum vitæ.

17. Confirmatur primo: Quia vitatio mali culpę in poſterum vſque ad mortem eſt verè ardua, & difficilis: Ergò malum culpę eſt verè arduum, & difficilè vitabile vſque ad mortem: Ergò timere quiſque poteſt ne aliquando in poſterum incurrat malum culpæ, tanquam malum verè arduum, & difficilè vitabile. Probatur antecedens: Quia non minus exigitur ad obiectum ſpei arduitas, & difficultas, quam ad obiectum timoris; imò Diu. Thom. vnum ex altero probat: Sed vitatio mali culpæ in poſterum eſt obiectum proprium ſpei, nam quiſque propriè ſperare poteſt in vi auxilij diuini vitare in poſterum malum culpę, & offenſam Dei; ergò vitatio mali culpę eſt verè ardua, & difficilis. Confirmatur ſecundo: Nam malum, vt timeri poſſit, non petit eſſe arduum in ſui executione, hoc eſt, cum arduitate, & difficultate ponibile, & exequibile, imò quanto magis difficiliter eſt exequibile, tanto minus timetur, & quanto facilius eſt exequibile, tanto magis timeri debet, ſolum ergò petit eſſe arduum, & difficilè in eſſe vitabilis, hoc eſt, quantum ad ſui vitationem; vndè quanto difficilius eſt vitabile, tanto magis incutit timorem: Sed negari non poteſt quod malum culpæ vt imminens ex prædictis cauſis eſt difficilè vitabile, & maximè arduum quoad ſui vitationem, imò tota arduitas, & difficultas in aſſecutione obiecti ſpei ſita eſt in vitando malo culpæ: Ergò malum culpæ, vt imminens ex prædictis cauſis, eſt verè arduum prout requiritur vt ſit obiectum timoris.

18. Confirmatur ſecundo: Quia non minus nobis eſt voluntarium bonum meriti, ſeù actus virtuoſi, quam malum culpæ, ſeù peccati: Sed bonum meriti, quantumuis nobis voluntarium, eſt ſufficienter arduum vt illud ſperare poſſimus, nam quiſque propriè ſperat conſequi merita vt media ad beatitudinem:

& ſenſibile, culpam autem ſolum conſiderat vt actum propriè voluntatis, ideò reſpectu illius timoris, dixit D. Thom. quod malum culpę propriè loquendo non eſt terribile, nec obiectum illius. Reſpectu autem doni timoris, quod regulatur per ſapientiam, quę conſiderat malum culpæ per primam cauſam deficientem, & per altiſſimam cauſam permittentem, abſdubio malum valdè terribile eſt.

21. Inquiunt PP. Salmant. hos noſtrum fundamentum ex ęquiuocatione procedere, nam ex eo, quod vitatio peccati, aut reſiſtentia tentationis ſit difficilis, & ardua, ſolum probatur, eam poſſe terminare ſpem; minimè autem, quod ipſum peccare ſit in ſe malum terribile, aut poſſit terminare timorem; nam ratio terribilis non ſummitur ex eo quod cum difficultate declinari poſſit, ſed penes hoc, quod inducatur ab extrinſeco contra impetum, & affectum voluntatis. Quod probant primo: Quia vbi aliquid placet, & eligitur ex inclinatione voluntatis, non habet rationem terribilis, quantumvis malum ſit: Ergò malum, quod apprehenditur futurum ex inclinatione, & electione voluntatis, non poteſt habere rationem terribilis, nec apprehenditur vt tale. Secundò: Quia vt aliquod malum eruciet, & cauſet triſtitiam, non ſatis eſt quod ſit malum, ſed requiritur, quod ſit repugnans, & contrarium voluntati, & ideò peccatum, quamvis malum, & difficile vitabile, non poteſt habere rationem pœnæ contriſtantis, nec triſtitiam cauſare: Ergò pariter, vt aliquid de futuro incutiat horrorem, & terrorem, ſivè vt ſit terribile, debet apprehendi vt inducendum contra voluntatem, ſeù vt malum involuntarium: Sed peccatum ſic apprehendi non poteſt, quia eſſentialiter eſt voluntarium: Ergò.

22. Sed contra eſt: Quia licèt ex prædicto noſtro diſcurſu rectè probetur, quod vitatio peccati, quia ardua, poteſt terminare ſpem; ex hoc ipſo probatur rectè, quod ipſum peccatum vt malum arduum, ſivè cum arduitate vitabile, poſſit terminare timorem: Ergò nulla eſt æquivocatio. Probatur antecedens: Quia ille, qui ſperat aliquod bonum, timet, vel timere poteſt malum directè illi bono contrarium, ſpes enim, & timor regulariter verſantur erga extrema directè contraria, & quiſque timet incurrere malum, quod vitare ſperat: Ergò ſi vitatio peccati eſt ſufficienter ardua, vt poſſit terminare ſpem, ſivè ſperari, peccatum ipſum, quod eſt illi directè contrarium, erit ſufficienter arduum, vt poſſit terminare timorem, ſivè timeri. Secundo: Quia vt *num.* 16. oſtendimus, arduitas mali, vt timeatur, non debet eſſe arduitas in ſui poſſeſſione, ſed in ſui vitatione: Ergò ex eo quod malum culpę ſit arduum in ſui vitatione, licèt non ſit arduum in ſe ipſo, hoc eſt in ſui poſitione, rectè & ſine ęquivocatione probatur, poſſe timeri, ſeù terminare timorem.

23. Ex quo, ad aſſumptum in contra, dico, rationem mali terribilis in ratione ardui, & terribilis, ſumi ex eo quod ſit à cauſa extrinſeca, vel quaſi extrinſeca reſpectu timentis, modo explicato. Ad primam probationem in contra, diſtinguo antecedens: Vbi aliquid placet, & eligitur ex propria voluntate, non habet rationem terribilis, reſpectu ſic eligentis, & complacentis, & pro eo tunc, quando eligit, & complacet in illo, concedo: Reſpectu ipſius vt repugnantis, & nolentis, & quando repugnat, & non vult, nego antecedens, & conſequentiam in eodem ſenſu: Quia ad ſummum infertur, quod ille, qui peccat, dum peccat, & pro eo tunc non poſſit apprehendere peccatum vt malum terribile, nec pro eo tunc poſſit illud timere vt terribile, quia pro eo tunc complacet in illo, & illud elegit: Veruntamen, quando quis eſt iuſtus, & ſummè deteſtat peccatum, & illi repugnat, & videt illud ſibi imminere ex ſuis paſſionibus, & fragilitate, & ex Deo permittere potente, tunc apprehendere poteſt peccatum vt malum terribile contra ſuam voluntatem præſentem forſan incurrendum, quia tunc non complacet, nec eligit peccatum, ſed habet impetum ſuæ voluntatis contra illud.

24. Ad ſecundum, concedo antecedens de triſtitia, quia cum triſtitia ſit de malo præſenti, ſi peccatum de præſenti, quando committitur, non cruciat, non poteſt terminare triſtitiam, quando committitur, quia tunc placet, & delectat, & eligitur. Cæterum, nego conſequentiam de timore, quia reſpectu timoris conſideratur peccatum vt futurum reſpectu timentis; & peccatum pro eo tunc, quo timetur, non placet, nec delectat, ſed terret, & horret, vt malum verè horribile, & terribile reſpectivè ad iuſtum pro ſtatu iuſti, pro quo deteſtatur peccatum vt ſummum malum. Et iuſto in pœnitentia, per quam, qui peccavit, dolet de peccato, & de illo triſtatur, & affligitur, & cruciatur: Quo ergò pacto peccatum affligit, cruciat, & dolet, ſi non perpetratur, niſi complacendo in illo, & eligendo illud ex propria voluntate? Sanè, quia de-

delectat, quando committitur, ſed cruciat poſtquam commiſſum fuit reſpectu illud deteſtantis: Sic ergò reſpectu illud timentis ſuper omnia, quia videlicet, vt tunc ſit terribile, ſatis eſt, quod conſideretur vt inducendum contra voluntatem præſentem à ſe ipſo per aliam voluntatem, quę reſpectu præſentis eſt cauſa quaſi extrinſeca; vel ex paſsionibus, & inclinationibus pravis, aut ex propria fragilitate, quę ſunt cauſę peccati, quaſi extrinſecę reſpectu iuſti vt iuſti, à quibus proinde liberari petit, iuxta illud Pauli: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Timebat ergò à corpore mortis huius: Quid autem timebat, niſi peccatum, ad quod per corporis paſsiones inclinabatur?

25. Ex quibus iam patet ad loca D. Thom. obiecta in contra; dicendo nempè: Quod loquitur de malo culpę ſub præciſa ratione voluntarij, & in ſenſu primę partis concluſionis; non verò contra ſecundam. Vel quod loquitur D. Thom. de timore, qui eſt paſsio animę, vt ea loca legenti conſtabit, de quo fatemur, quod non reſpicit pro obiecto culpam ſub prædictis conſiderationibus, ſed ſolũ malum pœnale, & affectivum naturę. Secùs autem contingit in dono timoris, quod regulatur per ſapientiam, & per altiores conſiderationes iam explicatas. Similiter patet ad ea, quę in contra obijciunt PP. Salmant. ex eo nempè, quod culpa ſemper eſt voluntaria, & non poteſt conſiderari, niſi vt voluntaria. Patet inquam, quia licèt ſit voluntaria, quando committitur, & ideò tunc non poſsit terminare triſtitiam, tamen vt imminens iuſto de futuro, ipſi pro tunc voluntaria non eſt, nec conſideratur vt ipſi pro tunc voluntaria, ſed potius vt malum contrarium præſenti eius voluntati, & à ſe ipſo vt alio, & ſui inimico, committenda.

26. Patet etiam ad inſtantiam ex *num.* 10. diſtinguendo antecedens: Adhùc, quando timetur malum culpę, debet Deus timeri, vt à quo tale malum provenire poteſt permiſsivè, concedo, vel omitto antecedens: Vt à quo poſsit provenire cauſaliter, & inflictivè, nego antecedens. Ad probationem, concedo, quod in eo timore debet aliquid timeri, vt à quo cauſaliter nobis poſsit provenire illud malum culpę, quod ſit motivum illius timoris; nego tamen, quod hoc ſit Deus; hoc enim eſt prima cauſa mali culpę, nempè radicalis defectibilitas, & inconſtantia naturę rationalis, ſimùl cum paſsionibus, & alijs cauſis ad malum culpę proclivis, ab his enim timet, & hę ſunt motivum timendi, & hoc pacto quis poteſt timere ſe ipſum, & à ſe ipſo vt fragili defectibili, & inconſtanti, cuius fragilitas, & defectibilitas eſt tunc motivum timoris huius; Obiectum autem terminativum eſt malum culpę, vt eſt malum per ordinem ad Deum, non verò vt eſt malum cauſaliter à Deo, cum tale non ſit. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Quando timetur malum culpę, ſaltèm hoc timore timetur Deus immediatè, & in recto, nego maiorem: Mediatè, & in obliquo, concedo maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia eo timore timetur Deus vt obiectum terminativum mediatè, & de connotato tale, licèt non vt obiectum immediatè terminativum, quia videlicet timetur malum culpę, vt eſt malum per ordinem ad Deum. Admodum quo Religio reſpicit pro obiecto terminativo immediato cultum Dei; ſed quia illum reſpicit vt bonum per ordinem ad Deum, ideò reſpicit Deum vt terminativum mediatum, & de connotato; ita ergò de timore mali culpę, quando malum culpę timetur vt malum Dei, & per ordinem ad Deum, tunc Deus timetur terminativè mediatè, & in obliquo. Quo ſenſu dixit ſuprà D. Thom. *Per comparationem autem ad Deum poteſt nobis malum culpę provenire, ſi ab eo ſeparemur, & per hunc modum Deus poteſt, & debet timeri. Et in præſens. artic.* 5. *ad* 2. ſic ait: *Timor autem filialis reſpicit Deum, non ſicut principium activum culpæ, ſed potius vt terminum, à quo refugit ſeparari per culpam.* An verò poſſet timeri terminativè immediatè, & in recto, infrà explicabimus, & affirmabimus loquendo de timore filiali in eius actu primario.

Patet denique ad obiecta ſuprà *num.* 38. Ad primum enim, diſtinguo maiorem: Obiectum timoris eſt malum imminens, timoris inquam, qui eſt paſsio, concedo: Timoris, qui eſt donum, ſeù timoris filialis in eius actu primario, nego maiorem: Quę ſolutio conſtabit poſteà, loquendo de timore reverentiali, de quo dicemus, non fuiſſe comprehenſum in diffinitione Philoſophi; quia timor iſte non eſt primario fuga mali imminentis, ſed reverentia ſummi boni vt terribilis. Vel ſecundo, dici poteſt, Deum timeri non poſſe vt malum imminens, & hoc ſolum probari; poſſe tamen timeri vt terminus, à quo refugit quis ſeparari per culpam, vel tanquam cauſa potens infligere pœnam; contra quod nihil probat obiectio; quia cum diffinitur timor: *Fuga mali*, ſolum definitur timor mali per ordinem ad obiectum immediatè terminativum, quod ſanè debet eſſe malum, non per ordinem ad

pha

obiectum motivum, aut mediatè terminativum, quod malum eſſe non debet, ſed poteſt eſſe bonum, à quo ſeparari malum ſit, vel quod poſsit infligere malum.

Ad ſecundum, concedo, quod timor ſpei opponitur reſpectu eiuſdem obiecti ſub eadem conſideratione; attamen nego quod Deus timeatur ſub eadem conſideratione, ſub qua in eo ſperatur, quia ſperamus in eo vtpotens eſt ex ſua miſericordia auxiliari, & timetur vtpotens ex ſuo iudicio punire, aut deſerere: Vel ſperatur vt conſequendus per beatitudinem, & timetur vt amittendus per damnationem.

Ad tertiam, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Malum pœnę non provenit nobis ex Deo, nego: Malum culpę, ſubdiſtinguo: Ex Deo cauſaliter, concedo: Ex Deo permiſſivè, nego. Vndè Deus poteſt timeri vtpotens infligere pœnam, & vtpotens permittere culpam, & etiam vt à quo nos poſſumus ſeparari per illam, modo iam explicatu.

DIVIDITVR TIMOR.

27. TIMORIS natura melius per diviſionem, quam per diffinitionem explicatur, propter varias illius acceptiones, Variè autem ab Auctoribus dividitur. D. Laurentius Iuſtinianus *in Ligno Vitæ, cap. 5.* inquit: Sciendum, quod ſeptem ſunt timoris ſpecies. Primus naturalis. Hoc timore quilibet timet naturaliter nocivum naturę. Hic timor non eſt meritorius, neque demeritorius, quia non ſubiacet libero arbitrio. Timor iſte de futura morte neceſſario mentem concutit, & quaſi ſuprà vires in terrorem adducit; iſto enim timore Chriſtus naturaliter mori timuit. Secundus eſt timor humanus, quo quis timet pelli ſuę. Iſte timor naſcitur ex nimio amore præſentis vitę, & ſolet eſſe peccatum, vel mortale, quando quis plus timet amittere vitam, vel incolumnitatem, quam peccare mortaliter, & eligit hoc prę illo; vel veniale, quando plus timet vitę, & incolumnitati ſuę, quam peccare venialiter, & eligit hoc prę illo. Tertius eſt timor mundanus, quando quis nimis timet temporalia perdere. Talis timor fuit in Iudæis, qui occiderunt Chriſtum, ne temporale amitterent Regnum. Quartus timor eſt ſervilis, quo quis timet pecare propter pœnā principaliter; ſed inaniter putat ſe eſſe victorem peccati, qui timore pœnę non peccat, quia ſi non impletur negativum malę cupiditatis, ipſa tamen mala cupiditas intus eſt hoſtis; nam ſi adhùc à mala actione formidanda pœna prohibet, profectò formidantis animum nulla ſpiritus libertas tenet, nam ſi pœnam non metueret, proculdubio culpam perpetraret. Quintus eſt timor initialis, quo timet quis Dei offenſam, & pœnam, vndè quaſi habet duos oculos, vnum ad offenſam, alium ad pœnam, & hic eſt prædictis principalior. Sextus eſt timor filialis, quo quis timet offenſam Dei, quia non vult ſeparari à Deo. Perfectus hic timor in dilectione firmatus foras mittit timorem ſervilem, & perfectam operatur iuſtitiam, ad differentiam illius, qui in cauſis non Deum, ſed homines pertimeſcit; hic enim mundanus timor peccandi facultatem auferre poteſt, voluntatem auferre non poteſt. Solus eſt timor Dei filialis, qui mentes corrigit, fugat crimina, innocentiam ſervat, & perpetuam tribuit fœlicitatem. Septimus eſt timor reverentię, qui ſolus erit in Patria, de quo in Pſalmo canitur: Timur Domini Sanctus permanens in ſæculum ſæculi. Reverentia namque eſt reſilitio à conſiderata magnitudine Dei in propriam parvitatem. Quum enim ſupernorum ſpiritus eſſentiam Dei ſimplicíſsimam, omnipotentem, ęternam, nullius egentem, omnia replentem, ſcientem, continentem, & tranſcendentem conſpiciunt, prę admiratione, ac veneratione tremunt, & adorant. Hæc ad litterant Laurent. Iuſtin. quibus ſatis clarè deſcribuntur timoris differentię.

28. Sed magis ad Scholam, Div. Thom. *in præſent.* dividit timorem in mundanum, ſervilem, initialem, & filialem. Quam diviſionem, vt adæquatam probat ſic: Nam de timore nunc agimus, ſecundum quod per ipſum aliquomodo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur: Quandoque autem homo, qui timet, ex tali timore à Deo recedit, vt quando ex timore amittendi vitam, vel divitias, peccat; & iſte dicitur timor humanus, vel mundanus, Quandoque autem homo propter mala, quę timet, ad Deum convertitur, & ei inhæret: Quod quidem malum eſt duplex, ſcilicèt, malum culpę, & malum pœnę: Si ergò aliquis ad Deum convertitur, & ei inhæret propter timorem pœnę, erit timor ſervilis. Si autem propter timorem culpę, erit timor filialis: Si autem propter vtrumque erit timor initialis, qui eſt medius inter vtrumque timorem: Ergò timor adæquatè dividitur in mundanum, ſervilem, initialem, & filialem.

29. Sed contra ſibi obijcit D. Thom. In hac diviſione non enumeratur ſegnities, & erubeſcentia: Sed Damaſcenus *lib. 2.* eas ponit inter ſex ſpecies timoris, in quibus timorem

rem dividit : Ergò prædicta diviſio non eſt adæquata. Reſpondet, quod Damaſcenus dividit timorem ſecundum quod eſt paſsio animę : Hæc autem diviſio attenditur in ordinę ad Deum.

30. Obijcit ſecundo : Nam quilibet timor ex ennumeratis, vel eſt bonus, vel eſt malus: Sed datúr timor , nempè naturalis, qui in primis non eſt bonus , quia datur in dœmonibus iuxta illud Iacob. 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*; deindè nec eſt malus, quia datur in Christo ſecundum illud Marc. 14. *Cæpit Ieſus pavere , & tædere* : Ergò. Reſpondetur ex D. Thom. quod in præſenti dividitur timor in ordine ad Deum , & in eſſe moris, & ideò timor quilibet , in quo fit diviſio , debet eſſe , vel bonus, vel malus. Sed timor naturalis præſupponitur bono , & malo morali, & ideò non connumeratur inter iſtos timores.

31. Obijcit tertio : Eo contradiſtinguitur timor ſervilis à filiali , quia eſt alia habitudo ſervi ad Dominum , & habitudo filij ad Patrem: Sed etiam eſt alia habitudo vxoris ad virum : Ergò debet etiam aſsignari timor caſtus , qui ſpecialiter correſpondeat tali habitudini, diſtinctus à timore filiali: Hic autem non aſsignatur: Ergò prædicta diviſio non eſt adæquata. Reſpondetur ex eodem Div. Thom. quod habitudo ſervi ad dominum fundat diſtinctum timorem , ac habitudo Filij ad Patrem, & vxoris ad virum , quia illa eſt per poteſtatem Domini ſervum ſibi ſubijcientis, quę charitatem in ſui ratione non includit, iſta autem è converſo eſt per affectum Filij ſe ſubdentis Patri , vel vxoris ſe coniungentis viro vnione amoris : Inter iſtas autem habitudines non opportet diſtinguere , quia per eandem charitatem , ſeù charitatis amorem, Deus Pater noſter efficitur ſecundum illud ad Rom. 8. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis Filiorum , in quo clamamus Abba, Pater*, per quam dicitur etiam ſponſus noſter , ſecundum illud 2. ad Corinth. 11. *Deſpondi vos vni viro virginem caſtam exibere Chriſto*. Sicut ergò non ſunt duę charitates , nec duo amores ſpecie , quo amamus Deum, vt Patrem , & Deum vt ſponſum , ſic nec debent aſsignari duo timores ſpecie diſtincti , ſed in eadem ſpecie debent includi timor caſtua , & filialis.

32. Obijcit quarto : Timor ſervilis non habet ex quo diſtinguatur à mundano , & initiali , quia ſicut ille timet pœnam, ita etiam per iſtos pœna timetur : Ergò malè contradiſtinguuntur in prædicta diviſione. Reſpondetur ex eodem , quod prædicti tres timores reſpiciunt pœnam , ſed diverſimodè. Nam timor mundanus, ſivè humanus, timet pœnam à Deo avertentem , quam inimici Dei quandoque infligunt , vel comminantur : Sed timor ſervilis , aut initialis reſpiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum , divinitus inflictam, vel comminatam ; cum diverſitate tamen inter ſe , quia hanc pœnam principaliter reſpicit timor ſervilis , timor autem initialis ſecundario ; vndè iam habent per quod diſtinguantur.

33. Obijcit quinto : Alius eſt timor mundanus, quo nempè quis timet amittere bona exteriora, & alius eſt timor humanus, quo quis timet proprię perſonę detrimentum, vel pelli ſuę, vt inquiebat Laurent. Iuſtin. Sed iſti timores non contradiſtinguuntur in prædicta diviſione: Ergò non eſt bona. Probatur maior : Quia alia eſt concupiſcentia oculorum, qua quis concupiſcit bona exteriora , & alia concupiſcentia carnis , qua quis concupiſcit delectationem propriam: Ergò pariter alius eſt timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora , & alius timor humanus , quo quis timet pelli ſuę, ſeù proprię perſonę. Reſpondetur ex D. Thom. quod in timore avertente à Deo , ſolum reſpicitur , ſeù attenditur qua ratione avertit ab ipſo ; eadem autem ratione homo avertitur à Deo propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumnitatem proprij corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent; & ideò vterque hic timor pro eodem computatur , quamvis mala , quę timentur , ſint diverſa. Nec paritas concupiſcentię vrget, quia licèt concupiſcentia oculorum ſit diverſum peccatum , ſeù diverſa in eſſe moris à concupiſcentia carnis ex diverſo obiecto , habent tamen aliquid ipſis commune, nempè, avertere à Deo , & ſub hac ratione reſpiciuntur ab vtroque timore , & ideò timores non diverſificantur ex illis diverſis bonis , quia non ſunt diverſa in ratione avertendi à Deo, & ſub hac ratione non diverſa , ſed communi, ſpecificant timorem in eſſe moris.

34. Ex quo inferes , meritò Div. Thom. quatuor tantum timores enumeraſſe, quamvis Laurent. Iuſtin. ſeptem computaverit , quia videlicèt , in primis ex illis ſeptem D. Thom. excluſit primum , nempè naturalem, quia non ſpectat ad lineam moris, & ideò non includitur in iſta diviſione. Deindè meritò non diſtinguit inter timorem mundanum, & humanum , vt diſtinguebat Laurent. Iuſtin. quia in ratione avertendi à Deo non differunt. Demum non diſtinguit inter timorem filialem

caſ-

caſtum, & reverentialem, quia timor filialis, & caſtus non differunt ſpecie, ſicut nec amor filialis, & caſtus: Deindè reverentialis, quem Laurent. Iuſtin. contradiſtinguit à filiali, diſtingui non debet, quia timor reverentię, & filialis ad ſummum differunt penes actum primarium, & ſecundarium, vt infrà videbimus, quatenus actus primariùs illius timoris eſt revereri Deum, & ab eius celſitudine in propriam parvitatem reſilire, actus verò ſecundarius eſt fugere malum culpę.

35. Obijcies ſexto: Timor filialis eſt timor mali ſeparationis à Deo: Sed etiam timor ſervilis eſt timor huius mali: Ergò non differunt inter ſe, & conſequenter malè in prædicta diviſione ponuntur vt diverſi timores. Probatur minor: Quia timor ſervilis eſt timor mali pœnę: Sed malum ſeparationis à Deo eſt malum pœnę: Ergò timor ſervilis eſt timor mali ſeparationis à Deo. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Timor filialis eſt timor mali ſeparationis à Deo, primariò, nego: Secundariò, ſubdiſtinguo: Eſt timor talis ſeparationis ſub munnere pœnę affligentis, nego maiorem: Submunnere elongationis à Deo præcisè, concedo maiorem; & diſtinguo minorem: Timor ſervilis eſt timor huius mali ſubmunnere pœnę affligentis, tranſeat minor: Submunnere elongationis ab amico, nego minorem. Ad cuius probationem, conceſſa maiori, & minori, diſtinguo conſequens, diſtinctione data. Itaque in primis, vt poſteà videbimus, timor filialis non reſpicit, nec timet primario malum, adhùc ſeparationis à Deo, ſed primario timet reverentialiter ipſum Deum, & ſecundario malum ſeparationis ab ipſo; vndè licèt hoc malum timeretur à timore ſervili, hoc non tolleret differentiam vtriuſque timoris, quia ſemper maneret timor filialis ex obiecto primario diverſus ſpecificè à ſervili, licèt ex obiecto ſecundario non differret.

36. Deindè dico: Quod malum ſeparationis à Deo poteſt conſiderari, vel ſubmunnere pœnę affligentis, & contriſtantis, & ſic tranſeat, quod poſsit timeri ſervili timore, quia timor ſervilis timet omne penale, & afflictivum, vt contrarium bono proprio, quodcumque illud ſit. Vel poteſt conſiderari ſubmunnere elongationis à Deo dilecto, & amico de præſenti, quo pacto eſt malum contrarium charitati; & ſub hac conſideratione timetur timore filiali; quę diſtinctio ex parte obiecti ſufficientiſsima eſt vt ſint diverſi timores ſpecie.

37. Sed dices: Tale malum ſeparationis timeri non poteſt, niſi vt imminens ex aliqua cauſa extrinſeca, quia malum ſecundum ſe, præciſivè ab eo, quod immineat, aut ſit futurum ex aliqua cauſa extrinſeca, non eſt ſufficiens terminare timorem: Sed tale malum non imminet ex cauſa extrinſeca, nempè Deo, niſi ſubmunnere pœnę: Ergò nec timeri poteſt, niſi ſubmunnere pœnę. Minor probatur, quia Deus non poteſt ſeparari ab homine iuſto, niſi in pœnam peccati ipſius: Ergò talis ſeparatio non imminet ex Deo, niſi ſubmunnere pœnę, quam Deus poteſt inferre pro peccato.

38. Reſpondebis ex PP. Salmant. quod ſeparatio à Deo, quę eſt privatio gratię, poteſt ſumi dupliciter. Primò vt eſt carentia ſubiectionis habitualis ad Deũ, & vt ſic exprimit rationem culpę, & nequit terminare timorem. Secundo, vt eſt carentia converſionis, & amoris Dei ad hominem, & ita habet rationem pœnę: Id tamen dupliciter adhùc intelligi poteſt, primo reduplicativè ſub expreſsione pœnę, quatenus hominem in ſe ipſo privat bono gratię, & alijs perfectionibus puniendo culpam: Secundo, quatenus præcisè dicit diſſolutionem amicitię inter Deum, & hominem, quę præciſo conceptu pœnę, imò quamvis non eſſet pœna, nec propter peccatum, eſſet verè malum contrarium charitati (quo pacto poſſet abſolutè provenire à Deo abſque culpa hominis) & ſub hac vltima conſideratione terminat timorem filialem, nempè ſub ratione mali contrarij charitati, abſolutè potentis provenire à Deo præciſivè à culpa, & à ratione pœnę, licèt ſit pœna ſpecificativè. Vndè dicunt, quod licèt de facto non detur medium realis exiſtentię inter malum culpę, & pœnę, datur tamen medium præciſionis in terminando timorem, quia elongatio à Deo terminat timorem vt malum contrarium charitati, præciſivè à ratione culpę, & pœnę.

39. Veruntamen hæc doctrinam non placèt, nec ſolvit argumentum factum. Et quantum ad primam diſtinctionem, falſum iudico, quod ſeparatio à Deo, prout eſt carentia ſubiectionis habitualis ad ipſum, per quam homo habitualiter elongatur à Deo, quo pacto exprimit rationem culpę, nequeat timorem terminare. Tum ex dicta ſuprà *quæſt. 1. à num.* 16. vbi probavi; malum culpę timeri poſſe, quod potiori iure debet intelligi de culpa habituali, quam de actuali. Tum quia iuſtus non ſolum timere poteſt, & debet, ne Deus ſe ſeparet, & elongetur ab eo, ſed etiam, ne ipſe ſe ſeparet, & diſcedat à Deo; quod ſic oſtendo ex D. Thom. primo ex illis

verbis, quibus *in præſent. artic. 5. ad 2.* ſic ait: *Timor autem filialis reſpicit Deum, non ſicut principium activum culpę, ſed potius vt terminum, à quo refugit ſeparari per culpam*: Ergò timor filialis refugit, ſeù timet ſeparari à Deo per culpam, & non ſolum quod Deus ſe ſeparet in pœnam. Secundo, ex ipſo textu, quam in ſui favorem afferunt PP. Salmant. *ex 3. diſtinct. 34. artic. 3. quæſtiunc. 1. ad 2.* vbi ſic ait: *Sicut amicus, quamvis delectationem habeat ex præſentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præſentiam, vt in eo delectetur, ſed propter amicum ipſum, cui vult coniungi quantumcumque poteſt; ita amor caſtus non timet ſeparationem in quantum eſt pœna, ſed in quantum eſt elongatio ab amato*: Sed in quantum eſt elongatio ab amato eſt carentia ſubiectionis ad ipſum, per quam homo elongatur à Deo, non verò exprimitur vt carentia converſionis, & amoris Dei ad hominem, quia hoc pacto potius eſt elongatio Dei prius amantis ab homine, iam deſinente amare: Ergò malum ſeparationis iuxta D. Thom. non timetur præciſè vt eſt carentia amoris Dei ad hominem, ſed potius vt eſt carentia ſubiectionis, & amoris hominis ad Deum, per quam ipſe elongatur à Deo.

40. Deindè, nec per ſecundam diſtinctionem ſolvitur argumentum factum, quia licèt ſeparatio à Deo ſit abſolutè poſsibilis independenter à culpa; quatenus Deus poteſt, ſine culpa hominis, ſeparari ab ipſo, tamen hoc pacto non imminet tale malum ex Deo, nec eſt poſsibile in præſenti providentia, ſed ſolum de potentia abſoluta: Sed vt timeri poſſit prudenter debet imminere, & conſiderari vt aliqualiter futurum, & imminens ex aliqua cauſa: Ergò falſum eſt, *quod malum ſeparationis à Deo prout eſt abſolutè poſsibile independenter à culpa, poſsit eſſe obiectum timoris filialis*, vt contendunt PP. Salmant. *num.* 15. Explicatur: Licèt malum ſeparationis poſsit conſiderari præciſivè à ratione culpę, & pœnę, & ſub hac præciſione ſit malum ſpeculativè, & ex terminis poſsibile, non tamen eſt practicè poſsibile, niſi vel ſub ratione culpę habitualis, vel ſub ratione pœnę, nec imminet, niſi per culpam propriam imminentem: Sed nequit terminare timorem vt purè ſpeculativè poſsibile, ſed ſolum vt practicè poſsibile, & imminens: Ergò nec ſub illa præciſione, ſed ſolum vt malum culpę, vel vt malum pœnę.

41. Vndè facilius ex dictis ad obiectionem factam reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Tale malum ſeparationis timeri non poteſt, niſi vt imminens ex aliqua cauſa extrinſeca permiſivè, & quaſi extrinſeca cauſaliter, concedo maiorem: Aliter ex cauſa extrinſeca, nego maiorem: Et diſtinguo minorem: Tale malum non imminet ex cauſa extrinſeca, nempè ex Deo, niſi ſub munere pœnę, non inquam imminet cauſaliter, concedo: Permiſivè ex Deo, & cauſaliter ex fragilitate hominis, quæ eſt cauſa quaſi extrinſeca, nego minorem, & conſequentiam, quia adhùc præciſo conceptu pœnę, malum ſeparationis vt eſt culpa, vel effectus formalis culpę, imminet ex Deo permiſivè, & ex fragilitate, & mutabilitate hominis cauſaliter, quæ imminentia eſt ſufficiens vt timeri poſsit tanquam malum culpæ, & non vt malum pœnę per timorem filialem, vt ſuprà explicatum manet. Vndè nunquam D. Thom. aſsignavit pro obiecto timoris filialis malum ſeparationis à Deo vt præſcindens à malo culpę, & malo pœnę, nec vt poſsibile præciſivè à culpa, ſed ſolum vt malum culpę, & vt poſsibile per culpam, vt conſtat ex ſuprà dictis, *num.* 12. & ex illis verbis: *Timor filialis reſpicit Deum, non ſicut principium activum culpę, ſed ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam.* Tum, quia D. Thom. diverſificat ſpecificè timorem ſervilem, & filialem ex malo culpę, & ex malo pœnę, tanquam ex obiectis contradiſtinctis: Sed malum ſeparationis vt præſcindens à ratione culpę, & pœnę non eſt contradiſtinctum à malo pœnę, ſed præſcindens ab vtroque, & ſolum eſt contradiſtinctum vt eſt determinatè malum culpæ: Ergò non vt præſcindens, ſed vt determinatè malum culpę eſt obiectum timoris filialis. Vndè, qui negaverit, vt negant PP. Salmant. quod ſeparatio à Deo timeri poteſt vt malum culpæ, neceſſario concedere cogetur, ſolum poſſe timeri ſub ratione pœnæ, cum quo haud facilè conciliabitur quod ſit obiectum timoris filialis.

QUÆSTIO XVI.

An timor ſervilis ſit honeſtus, & à quo principio procedat?

1. CONSTAT ex prædictis, quiſnam ſit timor ſervilis, nempè timor pœnę infligendę à Deo. De hoc verò timore fuit error Lutheri, quod ille eſſet inhoneſtus, & illicitus, ſeù peccaminoſus: Quiquidem error conſequens eſt ad eum, quem expugnavimus ſuprà *quæſt.* 10. quo ipſe Lutherus aſſeruit, illicitum, & peccaminoſum eſſe operari intuitu, aut ſpe mercedis ęternę, ideòque quotquot ibi aſſe-

aſſerebant, reprobando talem modum operandi, vel vt illicitum, vel vt in congruum ſtatui perfectionis, pariter cenſendi ſunt reprobare modum operandi ex timore, vel metu pœnę ęternę, tanquam illicitum, vel à ſtatu perfectorum alienum, ideòque eodem tenore contra eos in præſenti eſt procedendum.

PRIMA CONCLVSIO.

2. DICO primo: *Timor ſervilis, ſeù pœnæ æternæ per ſe, & ex ſe non eſt turpis, ſed honeſtus, & laudabilis.* Ita communiter omnes Catholici Controverſiſtę contra Luterum, & cæteri Theologi. Probatur autem primo ex Sacr. Textu. Nam Iob. 9. ait: *Verebar omnia opera mea, ſciens, quod non parceres delinquenti.* Pſalm. 118. inquit Propheta: *Confige timore ſuo carnes meas, à iudicijs enim tuis timuit.* Lucę 12. inquit Dominus: *Oſtendam autem vobis quem timeatis: Timete eum, qui poſtquam acciderit, habet poteſtatem mittendi in gehenam.* Et Apocalyp. 14. dicitur: *Timete Dominum, & date illi honorem, quia venit hora iudicij eius.* Et alibi ſæpè hic timor ęternę pœnę commendatur à Chriſto per ſe ipſum, & per ſuos Prophetas: Sed dici nequit, quod ab ipſo commendatur timor illicitus, aut turpis, aut minimè honeſtus: Ergò talis timor non eſt illicitus, aut turpis, ſed honeſtus, & laudabilis.

3. Confirmatur: Nam affectus, quem Chriſtus Domin. & eius Apoſtoli excitabant in audientibus, vt averterent eos à peccatis, & ſtatu culpę, non poteſt dici quod ſit peccaminoſus: Sed Chriſtus Domin. & Apoſt. ſæpè avertebant homines à peccatis excitando in eis timorem pœnarum: Ergò hic timor non poteſt dici turpis, & honeſtus. Probatur minor, tum ex illo Matth. 5. vbi Chriſtus ait: *Eſto conſentiens adverſario tuo* (nempè conſcientię cohibenti) *ne fortè tradat te Iudici, & Iudex Miniſtro, & in carcerem mittaris.* Et Matth. 3. Baptiſta ſic Iudæos obiurgabat: *Progenies viperarum, quis oſtendit vobis fugere à ventura ira? Facite ergò fructus dignos pœnitentiæ.* Et Item: *Iam enim ſecuris ad radicem arborum poſita eſt. Omnis ergò arbor, quæ non facit fructum bonum exeidetur, & in ignem mittetur.* Similiter Petrus, & Paulus, & alij Apoſtoli, & Apoſtolici viri, quam primum conabantur incutere audientibus timorem divini iudicij, & pœnarum ęternarum, & hoc timore incipiebant eos arcere à culpis, & movere ad ſalutem: Ergò talis timor turpis non eſt, ſed honeſtus, nam ſi turpis eſſet, ad illum non moviſſet Chriſtus, nec Apoſtoli, dum audientes ad ſalutem trahere ſatagebant.

4. Secundo probatur ex Concil. Trident. *Seſſ. 6. de iuſtific. Can. 8.* vbi ſic definit: *Si quis dixerit, gehennæ metum, per quem ad Dei miſericordiam de peccatis dolendo confugimus, vel à peccando abſtinemus, peccatum eſſe, vel peccatores peiores facere, Anathema ſit.* Et *Seſſ. 14. Can. 5.* ſic ſimiliter decernit: *Si quis dixerit, eam contritionem, quæ operatur per diſcuſſionem, collectionem, & deteſtationem peccatorum, qua quis recogitat annos ſuos in amaritudine animæ ſuę ponderando peccatorum ſuorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amiſſionem ęternæ beatitudinis, & æternæ damnationis incurſum, cum propoſito melioris vitæ, non eſſe verum, & vtilem dolorem, nec præparare ad gratiam, ſed facere hominem hypocritam, & magis peccatorem; denique, eſſe dolorem coactum, & non liberum, ac voluntarium, Anathema ſit.* Sic Concil. contra Lutherum, & pro noſtra concluſione?

5. Nec dici poteſt Concil. loqui de timore caſto, aut filiali, aut de timore pœnarum prout imperatur à Charitate. Non, inquam, nam expreſsè loquitur de timore, quo homo incipit mutari, & moveri de ſtatu culpę ad ſtatum iuſtitię; & fugere à peccato confugiendo ad divinam miſericordiam: Hic autem affectus non poteſt eſſe timor caſtus, ſeù filiorum, nec imperatus à charitate; nam hic neceſſario ſupponit charitatem, & conſequenter hominem in ſtatu iuſtitię: Ergò. Confirmatur: Nam in eadem *Seſſ. 14.* expreſsè diſtinguit duplicem dolorem, ſeù contritionem de peccatis, vnam perfectam ex motivo divinæ bonitatis ſuper omnia dilectę; aliam verò imperfectam, de qua ſic ait: *Illam verò contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam, vel ex turpitudinis peccati conſideratione, vel ex gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur, ſi excludat voluntatem peccandi, cum ſpe veniæ, declarat, non ſolum non facere hominem hypocritam, & magis peccatorem, verum etiam donum Dei eſſe, & Spiritus Sancti impulſum, non adhuc quidem inhabitantis, ſed tantum moventis, quo pœnitens adiutus, viam ſibi ad iuſtitiam parat. Et quamvis ſine Sacramento pœnitentiæ per ſe ad iuſtificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento pœnitentię impetrandam diſponit:* Ergò dolor de peccato ex metu pœnarum conceptus, & conſequenter ipſe metus pœnarum, prout contradiſtinctus à timore caſto,

ſeù imperato ex charitate, & prout ipſam charitatem præcedit, juxta Concilium non eſt affectus turpis, ſed potius donum Dei, ſeù Spiritus Sancti impulſus, non inhabitantis, ſed moventis.

6. In hac etiam Catholicam ſententiam conſpiraverunt SS. PP. Quorum verba longum eſſet referre; ſed quia Auguſtinum nobis objiciunt, qui Luthero, aut contrariæ ſententię inhærent, non in caſum erit eius verba adducere; ipſe enim *in Pſalm.* 127. memorans ex Evangel. verba illa: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur*, ſic ait: *Audiunt hæc homines, & quia verè futura ſunt impijs, timent, & continent ſe à peccatis. Habent timorem, & per timorem continent ſe à peccato; timent quidem, ſed non amant iuſtitiam, cum autem per timorem continent ſe à peccato, fit conſuetudo iuſtitię, & incipit quod durum erat, amari, & dulceſcit Deus, & iam incipit homo iuſtè vivere: Timet ne mittatur in gehenam; bonus eſt, & vtilis iſte timor.* Item, *ſuper Exod. quæſt.* 55. ſic ait: *Non arbitror alium, quam eundem ſpiritum ſignificari, vbi dicit Apoſtol. Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis, iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis, in quo clamamus, Abba, Pater; quia eodem ſpiritu Dei, id eſt, digito Dei, quo lex in tabulis lapideis conſcripta eſt, timor incuſſus eſt eis, qui gratiam nondum intelligebant, vt de ſua infirmitate, atque peccatis per legem convincerentur, & lex fieret illis pædagogus, à quo perducerentur ad gratiam, quę eſt in fide Ieſu-Chriſti.* Ecce vbi ſentit Auguſt. non eſſe alium, ſed eundem ſpiritum, ſpiritum timoris, & ſpiritum adoptionis, quia videlicet ab eodem Dei ſpiritu procedit timor, qui per legem peccatoribus incutitur, & affectus adoptionis, qui nobis per gratiam Chriſti communicatur. Vndè PP. Concil. Trident. meritò dixerunt, talem timorem *donum Dei eſſe, & Spiritus Sancti impulſum, licèt non inhabitantis, tamen moventis.* Item, *Tract.* 9. *in Epiſtol. Ioann.* ſic ait: *Sunt homines, qui proptereà timent, ne mittantur in gehennam, ne fortè ardeant cum diabolo in igne ęterno. Ipſe eſt timor ille, qui introducit ad charitatem.* Et *Serm.* 11. *de Verbis Apoſtol.* ſic id ipſum explicat: *Timor ſervus eſt, charitas libera eſt, & vt ſic dicamus, timor eſt ſervus charitatis. Ne poſſideat diabolus cor tuum, præcedat ſervus in corde tuo, & ſervet dominę venturę locum, fac vel timore pœnæ, ſi nondum potes amore iuſtitiæ:* Ergò timor iſte bonus, & vtilis eſt, vtpotè ſatis ab Auguſt. commendatus, tanquam optima diſpoſitio, & præparatio ad charitatem.

7. Deindè probatur ratione fundamentali; quia actus conſonus rectę rationi honeſtus, & laudabilis eſt: Sed timor pœnæ ęternę eſt actus conſonus rectę rationi: Ergò honeſtus, & laudabilis eſt, & minimè turpis. Minor patet: Quia pœna ęterna eſt malum maximum, & horribile, dignum per ſe timeri: Sed conſonum eſt rectę rationi, imò recta ratio dictat timendum eſſe malum horribile, & maximè dignum timeri: Ergò talis timor eſt actus conſonus rectæ rationi? Confirmatur: Quia timere pœnam, ſeù damnationem ęternam eſt actus conſequens ad ſpem vitę ęternę, conſequens enim eſt, vt qui vitam ęternam ſperat, ęternam timeat damnationem, quam ſibi imminentem agnoſcit, ſeù conſiderat: Sed ſpes vitę ęternę eſt actus honeſtus, & laudabilis: Ergò & timor ęternę damnationis. Vrgetur: Nam timore mortem temporalem, & alia temporalia damna, prout digna ſunt timeri, eſt actus de ſe honeſtus, & minimè turpis; vndè qui declinat periculum mortis, aut latronum incurſum, ex timore mortis, aut amiſsionis bonorum, licitè operatur, & prudenter, ita vt temerarius eſſet, & imprudentiſsimus, qui intrepidè pergeret per viam, in qua latronum incurſus immineret, potens incedere per aliam ſecuram: Ergò timere mortem, & damnationem ęternam, prout digna eſt timeri, multò magis honeſtum, & laudabile erit.

8. Dices: Hoc verum eſſe, & ad ſummum probare quod timor ęternę damnationis ſecundum ſe poſsit eſſe honeſtus, quando nempè per prius, & magis timetur offenſa Dei, & peccatum, & poſterius, ſeù minus pœna ęterna, ſicuti timetur à iuſtis per prius timentibus timore filiali, & caſto culpam, quam pœnam; non tamen probare, quod timor ſervilis in ſtatu ſervilitatis, & quando peccator per prius, & maximè timet pœnam, & ex timore illius, fugit culpam, ſit honeſtus, quia in hoc ſtatu ſervilitatis timor habet manifeſtam inordinationem inter culpam, & pœnam vtpotè timendo culpam propter pœnam, & conſequenter magis pœnam, quam culpam; vndè non timet pœnam prout digna eſt timeri, ſed pluſquam, & aliter, quam digna eſt timeri, & ideò hic actus eſt inordinatus, & turpis.

9. Sed contra eſt, quia timor ſervilis, in primis ex eo, quod timet pœnam tanquam ſummum malum pœnę, non poteſt eſſe malus, & inordinatus, vt fatetur ſolutio: Deindè nec poteſt eſſe malus ex eo, quod moveat ad vitandam culpam, & ab illa deterreat timentem: Ergò nec poteſt eſſe malus eo quod

ti-

timens ex timore pœnę fugiat culpam. Probo minorem: Quia movere ad vitandam culpam malum non eſt, ſed bonum, ſiquidem eſt movere ad fugiendum, & vitandum malum, quod fugere, & vitare tenemur; & hoc malum eſſe non poteſt: Ergò timor pœnę malus eſſe non poteſt eo quod moveat ad vitandam culpam, ſed potius ex hoc capite bonus, & honeſtus e.' Contra ſecundo: Quia licèt ille, qui movetur timore pœnę ad vitandam culpam, ex vi huius actus præcisè, magis timeat pœnam, quam timeat culpam, negativè loquendo, non tamen poſitivè, & comparativè, quia non facit comparationem inter culpam, & pœnam, nec per comparationem reputat maius malum pœnam, quam culpam, ſed abſolutè timet pœnam maximo timore, & ſecluſa comparatione cum culpa, & videns quod pœnam evadere nequit, niſi fugiendo culpam, ex indè movetur ad fugiendum, & vitandum culpam: Sed ex vi alicuius actus timere magis pœnam, quam culpam, negativè, & ſine comparatione, non eſt malum moraliter, licèt ſit actus negativè imperfectus: Ergò quamvis timeat culpam propter pœnam, non eſt actus malus moraliter, ſed ad ſummum negativè imperfectus. Probo minorem, primo: Quia talis actus per ſe non excludit, quod per alium magis timeatur culpa, quam pœna: Sed eo ipſo non eſt turpis: Ergò. Secundo: Quia non tenemur, per omnem, & quemlibet actum magis timere culpam, quam pœnam: Ergò turpè non eſt per aliquem ita timere pœnam, quod per illum non magis timeamus culpam. Tertio: Quia turpe non eſt per aliquem actum magis negativè, & ſine comparatione, amare præmium, quam obſequium Dei, obſequendo Deo propter præmium, vndè David aiebat: *Inclinavi cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas propter retributionem*; ſed non alio modo timet magis pœnam, quam culpam, qui timet culpam propter pœnam: Ergò hic actus turpis non eſt, nec malus moraliter, ſed ad ſummum imperfectus negativè, ſicut ille.

10. Explicatur: Nam qui obſequitur Deo propter retributionem, vel magis amat retributionem, quam obſequium Dei, vel non: Si non: Ergò pariter componi poterit, quod quis timeat Dei offenſam propter pœnam, quin magis timeat pœnam, quam offenſam Dei: Si affirmes, ſic arguo; & tamen non turpiter, nec malè moraliter agit: Ergò pariter componi poterit, quod quis ex vi alicuius actus magis timeat pœnam, quam offenſam Dei, quin malè moraliter operetur. Et ratio eſt, quia ille, qui obſequitur Deo propter retributionem, licèt per prius, & magis negativè amet retributionem, quam obſequium Dei, non tamen magis comparativè, & appreciativè, ita vt ex vi illius actus velit anteponere retributionem obſequio Dei, aut nolit obſequi Deo, ſi deſit retributio, ſed ad hoc merè negativè, & præciſivè ſe habet ex vi illius actus: Sic ergò, qui timet culpam propter pœnam, licèt per prius, & magis negativè timeat pœnam, non tamen magis appreciativè, aut comparativè, ita vt ex vi huius timoris velit anteponere in ratione mali pœnam culpę, aut nolit vitare culpam, ſi deſit pœna, ſed ab hoc præſcindit ex vi talis actus: Ergò.

11. Contra ſecundo: Nam licèt modo dicto timeat magis pœnam, quam culpam, non ideò timet magis pœnam quam timeri digna ſit: Ergò ex hoc capite ille timor non eſt inordinatus. Probo antecedens: Quia dupliciter timeri poteſt magis pœna, quà culpa, nempè, vel timendo culpam quantum timeri debet, & pluſquam culpam timendo pœnam; vel quia licèt in timere pœnæ non excedatur, tamen culpa non timetur, quantum timeri digna eſt, ſed multò minus; in primo caſu fateor quod timens excederet ordinem rationis in timore, ſecùs autem in ſecundo, quia in ſecundo non exceditur in timore pœnę, ſed ſolum eſt defectus in timore culpæ, non quidem privativus, aut peccaminoſus, ſed ſolum negativus, & negativè imperfectionis, quatenus timor ille non pertingit ad timendam culpam, quantum ipſa timeri digna eſt, nempè ad timendam illam propter ſui malum, & independenter à pœna, hoc tamen in illo actu peccatum non eſt, quia non eſt obligatio timendi culpam per quemlibet actum quantum timeri digna eſt, & omni modo, quo timeri meretur. Sicut qui amat Deum vt eſt ſua fœlicitas, ex vi huius actus non amat Deum, quantùm amari dignus eſt, quia non amat Deum in ſe, & propter ſe, qualiter ipſe petit amari, & tamen in hoc actu defectus iſte eſt negativus, & non moralis, quia licèt teneamur amare Deum in ſe, & propter ſe abſolutè, non tamen per omnem eius amorem; & item quia licèt per illum amorem concupiſcentiæ non ametur Deus in ſe, & propter ſe abſolutè, non tamen excluditur per illum actum, quod ſic ametur, ſed negativè præſcinditur ab eo quod ſic ametur, vel non ametur; ſic ergò, dum timetur culpa propter pœnam, licèt ex vi huius actus non timeatur propter ſe, tamen non excluditur, quod ita timeatur, ſed negativè præſcinditur à tam perfecto timore, & ideò ille de-

Digitized by Google

defectus non eſt peccaminoſus, nec privativus, ſed ſolum negativus, vi cuius ille timor eſt negativè imperfectus, id eſt, minor quam timor perfectus, & caſtus, quem per ſe, & propter ſe meretur culpa.

SECUNDA CONCLUSIO.

12. DICO ſecundo: *Timor ſervilis, adhùc in ſtatu ſervilitatis, & ſervilitati coniunctus, non eſt ſimpliciter malus, ſed bonus, & honeſtus.* Hanc ſecundam concluſionem ſtatuo cum PP. Salmant. vnicè propter M. Ferre, qui oppoſitam ex diametro in præſenti tenet *quæſt.* 12. *num.* 51. his verbis: *Dico, quod timor ſervilis, qui de facto ſervilitati coniunctus eſt, malus ſimpliciter eſt.* Nihilominus noſtram contra iſtam, tanquam ſibi de fide, defendunt PP. Salmant. Et probant, quia conditio ſervilitatis nihil aliud eſt, quam ſtatus ſervitutis, ſeù peccati habitualis: Sed per hoc quod timor inferni eliciatur ab homine exiſtente in tali ſtatu, non redditur malus, nec honeſtatem ſuam amittit: Ergò adhùc vt cõiunctus ſervilitati non eſt ſimpliciter malus, ſed ſuam honeſtatem retinet. Minorem probant: Nam ſtatus peccati habitualis non reddit actus in eo ſtatu elicitos generaliter malos, aut turpes, aliàs omnia opera peccatoris eſſent peccata; quod damnat Concil. Trident. *Seſſ.* 6. *Can.* 7. ſic inquiens: *Si quis dixerit, opera omnia, quæ ante iuſtificationem fiunt, quacumque ratione facta ſint, verè eſſe peccata, &c. Anathema ſit.* Et Pius V. necnon & Gregor. XIII. in Bulla contra Michaëlem Baium damnant hânc propoſitionem ordine 35. *Omne quod agit peccator, aut ſervus peccati, peccatum eſt*: Ergò. Confirmant primo: Quia ita ſe habet ſervilitas ad timorem ſervilem, ſicut informitas ad fidem informem, vt expreſſè tradit D. Thom. *in præſent. artic.* 4. *& ſuper cap.* 8. *ad Rom. Lect.* 3. Sed informitas fidei non deturpat actum fidei, ſed illum relinquit moraliter honeſtum, & bonum: Ergò nec ſervilitas reddit timorem ſervilem turpem, ſed adhùc ſervilitati coniunctus, manet moraliter honeſtus, & minimè ſimpliciter malus. Confirmant ſecundo: Quia omnis timor introductorius ad charitatem, qui tempore præcedit iuſtificationem, eſt ſervilis, & ſervilitati coniunctus: Sed hæreticum eſt dicere, quod omnis timor introductorius ad charitatem, & tempore iuſtificationem præcedens ſit ſimpliciter malus: Ergò nec dici poteſt, quod timor ſervilis ſervilitati coniunctus ſit ſimpliciter malus.

13. Propterea cenſeo, Mag. Ferre, minimè voluiſſe dicere, quod omnis timor ſervilis ſervilitati coniunctus, ex eo quod ſervilitati coniunctus eſt, ſit ſimpliciter malus; nam ſanè ſi hic fuiſſet ſenſus eius, apertè Concil. Tridentino contradiceret: Nec video in quo ab hæreticis hæc eius aſſertio diſcreparet. Cenſet ergò, licèt non ſatis ſe in aſſertione explicaverit, dari duos timores ſerviles, vnum ſervilem ſolum ſubiectivè, nempè ex conditione ſubiecti; alium ſervilem obiectivè, & operativè, & hoc inuere D. Thom. *in præſent.* ita ipſe M. Ferre, *num.* 57. Ex quibus iudicat primum eſſe bonum, ſecundum eſſentiam, adhùc quando coniungitur cum ſervilitate ſubiectiva, ſecundum verò ſemper eſſe malum ſimpliciter.

14. Veruntamen: Quia hanc ſuam ſententiam putat eſſe mentem D. Thom. oportet ipſius textum in medium adducere, & ſimul vt explicetur, in quo ſervilitas timoris conſiſtat. Igitur Angel. Præcept. *in* 3. *diſtinct.* 34. *quæſt.* 2. *artic.* 4. *in corp. ad* 1. *quæſt.* 1. ſic ait: *Dicendum, quod ſecundum Philoſoph. liber eſt, qui ſui cauſa eſt, ſervus autem per contrarium intelligendus eſt, qui alterius cauſa eſt, & non ſui: Sumus autem cauſa eorum, quæ ad nos pertinent, per voluntatem: Vndè illud dicitur aliquis facere liberè, quod ſpontanea voluntate facit; illud autem ſerviliter, ad quod faciendum, ſibi voluntas deeſt, facit autem illud ab alio coactus violentia, vel metu, & ideò cum triſtitia, quia omne coactum eſt contra voluntatem, & triſte, vt dicitur in* 5. *Metaph. Et ſecundum hoc dicitur aliquis ex libertate ſpiritus aliquid facere, quia beneplacito ſuæ voluntatis delectabiliter facit; timore autem ſervili, quod facit coactus metu pœnę, & per conſequens cum triſtitia, nollet enim facere, niſi pœnam timeret. Patet igitur, quod ſervilitas conſequitur timorem, ex illa parte, qua ad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinat: Hæc autem inclinatio non intrat eſſentiam timoris, ſed eſt effectus eius: Eſſentiam verò ſuam habet ex comparatione ad proprium obiectum, quod eſt pœna æterna, quam fides indicat: Vndè ſervilitas eſt accidens timoris, & non intrat eſſentiam eius, & ideò eſſentia eius bona eſt, quia refugere pœnas inferni non eſt niſi bonum, vndè ſervilis timor ſecundum eſſentiam ſuam eſt à Spiritu Sancto: Sed illa ſervilitatis conditio, quæ includit privationem voluntatis iuſtitiæ, non eſt à Spiritu Sancto.* Ex quibus verbis infertur primo, ſervilitatem convenire timori pœnę ęternę purè per accidens, & non ex obiecto ſuo, aut ex ſua eſſentia, vel ſpecie. Secundo, adhuc per accidens illi non convenire in quantum eſt actus elici-

tus

Digitized by Google

tus per comparationem ad ſuum obiectum, quia pes comparationem ad ſuum obiectum ſolum habet eſſentiam ſuam, vt inquit Div. Thom. ſed ſolum ex ea parte, ex qua inclinat ad aliquid faciendum, vel dimittendum, in quantum ſcilicet inclinat, quaſi cogendo ex metu pœnę, ad id, ad quod faciendum, timens non habet ex ſe voluntatem, nec animi promptitudinem, ſed potius illud agit quaſi coactus contra propriam voluntatem, vi cuius illud nō faceret, ſi pœna non immineset. Notandum tertio: Quod timori pœnę ęternę per accidens coniungitur voluntas, ſive actualis, ſivè habitualis, non præſtandi id, ad quod movet timor; quamvis enim quis non habeat, nec actualiter, nec habitualiter, talem voluntatem, vt contingit in iuſto, qui potius habet voluntatem habitualem præſtandi omnia, quę Deus iubet, independenter à pœna, tamen hoc non tollit, quod talis timeat verè pœnas inferni; aliàs iuſtus, qui eſt in gratia, & charitate, illas timere non poſſet, quod quia dicat? Vndè conſtat, timorem in ſui elicientia per ordinem ad ſuum obiectum proprium perſiſtere benè poſſe ſine tali prava voluntate, nec actuali, nec habituali.

15. Difficultas autem eſt, an poſſit movere ad faciendum quod Deus iubet, non exiſtente in ſubiecto tali prava voluntate, nec actuali, nec habituali. Et ratio difficultatis eſt, quia timor pœnę pes ſe ſolum movet ad operandum ſerviliter: Sed operari ſerviliter eſt operari coactè; operari autem coactè eſt operari contra voluntatem, quam quis ex ſe habet, & qua contrarium vellet facere, ſi pœna non immineret, vt explicat D. Thom. Ergò timor pœnę non movet ad operandum, niſi adverſus contrariam voluntatem in ſubiecto exiſtentem. Item, quia pœna comminata non movet, vbi quis eſt promptus facere ex amore iuſtitię, vel ex amore præcipientis; vndè qui videt alium promptum ad faciendum aliquid ex amore ſui, ſuperfluè illi cōminatur pœnam, niſi faciat, & vniverſaliter videmus neminem alteri pœnas comminari vt faciat aliquid, niſi viderit in eo voluntatem contrariam, & repugnantem, quod ſanè aliundè eſſe nequit, niſi quia quiſque intelligit pœnam, aut pœnę timorem fruſtra eſſe, ſeù non movere ad operandum, niſi cum adeſt contraria voluntas, & repugnans: Ergò. Tertio: Quia timor pœnę non movet, niſi cogendo; Nemo autem cogitur, niſi habeat ex ſe contrariam voluntatem: Ergò.

16. Veruntamen dico: Timori inferni adhuc operativè ſumpto, ſeù in quantum movet ad obediendum Deo, ſolum per accidens convenire, quod coniungatur cum voluntate contraria, id eſt, non obediendi, ſi pœna de eſſet, ac proindè poſſe movere cum, in quo talis prava voluntatis, non ſit. Probatur: Quia non ſolum in iuſtis datur timor inferni, quantum ad actum elicitum, ſeù quantum ad ſubſtantiam, ſed etiam negari nequit, vt infrà oſtendam, quod ipſos ſæpè movet ad obediendum Deo, & quod ipſis convenit conſiderare pœnas inferni, vt ex ipſis moveantur ad dura toleranda, & difficilia facienda, & ad non peccandum: Sed nequit dici, quod in iuſtis detur illa voluntas contraria non faciendi, ſi pœna non immineret; quia hæc eſt contraria charitati, & peccatum mortale: Ergò. Secundo: Quia timor inferni, adhùc in peccatoribus, per ſe eſt ſufficiens ad excludendam illam voluntatem pravam actualem, & de ſe illius exſluſivus, quod ſic declaro; nam hæc eſt differentia inter ſervos hominis, & ſervos Dei, quando pœnę comminatione moventur ad obedieǹdum; quod nempè, ſervus hominis comminantis pœnam ſcit talem pœnam ſolum imminere ſibi pro actu externo viſibili, aut ſcibili à ſuo Domino, non pro mala voluntate interna ergà ipſum, quam ille non videt, nec punire poteſt, vndè ſæpè ſervus ſolet conſervare inteſtinum odium adverſus Dominum, etiam quando timore pœnę coactus obſequitur illi in opere exteriori, nec metus pœnę in illo per ſe poteſt excludere malum affectum internum ergà Dominum ſuum, quia hic non eſt ab ipſo punibilis, ſicut nec cognoſcibilis per ſe, eo quod homo iudicat ſecundum faciem. Deus autem intuetur cor, vndè à Deo non ſolum punitur opus externum malum, ſed multò magis prava voluntas interna, & dum pœnas inferni comminatur, comminatur illas, non ſolum malè exterius operanti, ſed pravè interius volenti; & qui per fidem practicè cognoſcit Deum comminari gehennam peccatoribus, id cognoſcit, & ideò timet non ſolum pro peccatis operis, ſed etiam pro peccatis internis malę cogitationis, & voluntatis, quam Deum intueri credit; ideòque ex hoc timore per ſe movetur, non ſolum ad Deum non offendendum opere externo ab hominibus viſibili, ſed etiam nec voluntate prava, quam Deum intueri credit; vndè talis timor conceptus ex fide pes ſe non ſolum excludit malum opus, ſed etiam pravam voluntatem, quando eſt timor efficax, ſiquidem excludere debet omnem affectum, cui credit correſpondere pœnam ęternam, quam timet: Cum autem illa voluntas conditionata peccandi, ſi pœna non im-

immineret, apertè mereatur pœnam ęternam; indè eſt, quod timor pœnę ęternę, quando eſt efficax, per ſe excludit etiam ipſam actualem voluntatem pravam conditionatam: Ergò illi timori per ſe, adhùc in quantum movet ad obſequendum Deo, ſeù ad illum non offendendum, non coniungitur per ſe voluntas illa prava, ſed ad ſummum poteſt illi coniungi per accidens, quando talis timor fuerit inefficax, aut inefficaciter moveat ad fugiendas pœnas inferni.

17. Vndè meritò Concil. Trident. dixit, attritionem ex metu pœnarum inferni, *ſi voluntatem peccandi excludat*, eſſe donum Dei, & impulſum Spiritus Sancti, profectò declarans timorem inferni poſſe ita eſſe efficax, quod non ſolum excludat opus peccaminoſum, ſed etiam voluntatem pravam. Nec admitto expoſitionem PP. Salmant. qui illam Concilij conditionem, *ſi voluntatem peccandi excludat*, ſic exponunt, id eſt, inquiunt: *Si ſecùm non importet affectum conditionatum peccandi.* Tum, quia Concilium non dicit: *Si non includat, aut ſi non importet*, ſed dicit: *Si excludat*; cum ergò hæc ſint valdè diſtincta, dici nequit, quod PP. Concilij ineptè ſe explicarunt, vnum pro alio accipientes. Tum, quia timor inferni nunquam ſecùm importat illam pravam voluntatem peccandi, ſi pœna deeſſet, licèt illam aliquando permittat: Ergò fruſtra Concilium apponeret illam conditionem, *ſi voluntatem peccandi ſecùm non importet.* Tum, quia cum poſſit illam pravam voluntatem poſitivè excludere, vt quando talis timor eſt efficax, & ex vera fide, & poſſit illam non excludere poſitivè, vt quando non eſt efficax, aut non eſt ex vera fide credente Deum vt puniturem etiam illius voluntatis malę, ideò rectè appoſuit, *ſi voluntatem peccandi excludat*, vt intelligeretur Concilium loqui de timore, & mætu efficaci ex vera fide concepto: Quo in ſenſu definit eſſe donum Dei, & impulſum Spiritus Sancti; quod debet intelligi de timore, non ſolum quoad eſſentiam, ſed etiam operativè ſumpto, in quantum impellit ad non peccandum, nec interius, nec exterius, ſiquidem dicit eſſe impulſum Spiritus Sancti.

18. Ex quibus iam ad rationem difficultatis reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Operari ſerviliter eſt operari coactè, ſemper coactione actuali, & poſitiva, contra actualem, & poſitivam voluntatem in contra, nego minorem: Vel hoc modo, vel coactione ſolum negativa, ob defectum amoris actu moventis, vel habitualis ob amorem, & voluntatem habitualem in contra, concedo minorem, & nego conſequentiam. Operari enim ſerviliter ſtat tripliciter, nempè primo ad modum mali ſervi odio habentis dominum ſuum, qui operatur, quod iubet mætu pœnę, ſeù contra actualem voluntatem adverſam, qua nolet obſequi illi, ſed ipſum potius contemneret, & offenderet, ſi pœnam non metueret; & hic modus operandi ſerviliter raro, aut nunquam invenietur in operantibus ex timore Dei, præſertim, quando timor eſt efficax, & ex integra fide conceptus, vt dictum manet. Secundo: Operari ſerviliter ſtare poteſt, per operari coactè habitualiter, id eſt, contra voluntatem, & amorem habitualem, quo operans eſt habitualiter converſus, & inclinatus ad contrarium; contra quam voluntatem habitualem operatur, non ex amore, ſed ex mætu pœnę, ita vt quantum eſt ex habituali eius voluntate, legem non impleret, ſi pœna deeſſet: Et hic modus operandi ſerviliter & coactè, convenit ſæpè peccatoribus exiſtentibus in peccato habituali, qui licèt actu non habeant voluntatem tranſgrediendi legem, ſi pœna deeſſet, habitualiter tamen ſunt converſi ad ſe ipſos, & ad ſuam delectationem, & averſi à Deo, vi cuius potius conſulerent propriæ delectationi præſenti, quam legi Dei implendę, ſi pœna deeſſet: Et hic modus operandi ſerviliter, & coactè poteſt quidem dici malus extrinſecè à malitia habitualis ſubiecti, non tamen per ſe, in quantum eſt operari ex timore inferni, ſed per accidens, in quantum coniungitur contra timentis intentionem actualem, cum habituali voluntate contraria, quam nondum poteſt excludere amore contrario iuſtitię, vel Dei ſuper omnia; vndè aiebat ſuprà Auguſt. *Fac vel timore pœnæ, ſi nondum poteſt amore iuſtitiæ.* Tertio: Operari ſerviliter, & coactè, poteſt intelligi negativè, nempè, eo quod nō adeſt ſufficiens amor actualis ſufficienter movens ad ſic operandum, & ideò ex mætu pœnę agit, quod attento amore præſenti non ſufficeret ad faciendum, & ſic ſolet contingere in iuſtis, qui licèt habitualiter ex charitate habituali prompti ſint habitualiter ad faciendum quidquid Deus iubet, tamen amor actualis ſæpè non eſt in illis ita intenſus, quod faciat delectabilem impletionem legis, nec poſſunt ſolo amore vincere aſperitatem, & gravitatem tentationum, & ideò ſupplere ſolet in illis timor, quod amor non valeret, & faciunt ex horribili mætu pœnarum inferni, quod forſan non facerent ex ſolo amore, & iſtis etiam dici poteſt: *Fac vel timore pœnæ, ſi nondum potes ſolo amore iuſtitiæ.* Et hic mo-

dus operandi ſerviliter, & coactè purè negativè, non exigit voluntatem contrariam, ſed ſolum defectum negativum voluntatis, & amoris ſufficienter te ſolo moventis. De ratione ergò timoris pœnarum non eſt ſemper movere ad operandum ſerviliter, & coactè primo modo, nec ſemper ſecundo, ſed vel primo, vel ſecundo, vel tertio modo, ſolus autem primus modus operandi ſerviliter importat malitiam actualem, ſeu pravam voluntatem actualem in contra, & reddit opus ſic elicitum malum.

19. Ex quoad ſecundam difficultatis rationem, dico, quod vbi quis eſt ſufficientet motus, & promptus ad faciendum ex ſolo amore iuſtitię, ita vt amor in eo regnans ſine vllo timore pœnè ſatis ſit ad vincendam omnem difficultatem operis, fruſtra erit eum terrere pœnis vt faciat, & in hoc ſenſu dicitur, quod lex, nempè pœnalis, non eſt poſita iuſto, nempè ſubiecto prompto ex amore iuſtitię ad faciendum quod præcipitur. Cæterum ex hoc non ſequitur, quod vt quis comminetur alteri pœnas vt faciat, debeat præſupponere in illo voluntatem contrariam non faciendi ſi pœna deſit, ſed ſatis eſt, quod non ſupponatur in illo amor ſufficienter movens ad faciendum, quod iubetur, eo enim ipſo poteſt ipſum movere terrore, & timore pœnarum, vt faciat vel terrore, quod nondum amore poteſt. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Timor pœnę non movet, niſi cogendo, ſemper poſitivè contra voluntatem actualem repugnantem, nego: Vel hoc modo, vel ſolum contra voluntatem habitualem, vel ſine vlla voluntate contraria, ob ſolum defectum negativum amoris actualis ſufficienter moventis, concedo maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam, quæ diſtinctio conſtat ex dictis.

20. His iam prælibatis obiter, facilè eſt impugnare ſententiam M. Ferre, quia adhùc quando timor inferni movet ad operādum ſerviliter, ſeù quando eſt operativè ſervilis, vt ipſe loquitur, non amittit ſuam honeſtatem, quam per ſe habet: Ergò adhùc ſervilitati coniunctus, non eſt ſimpliciter malus, ſed conſervat ſuam honeſtatem. Probatur antecedens, primo: Quia actus, qui per ſe, & ex eſſentia ſua bonus eſt, non amittit ſuam honeſtatem per id, quod accidentaliter, & conſequenter illi advenit: Sed movere ad operandum ſerviliter, accidentaliter, & conſequenter advenit timori, ipſe autem timor ex ſe, & ex ſua eſſentia bonus eſt: Ergò per movere ad operandum ſerviliter, ſeù adhùc quando eſt operativè ſervilis, non amittit ſuam honeſtatem, nec redditur ſimpliciter malus, ſed manet in ſe honeſtus. Minor, in qua eſt difficultas, videtur expreſſa in D. Thom. 3. *ſentent. vbi ſuprà*, illis verbis: *Patet igitur, quod ſervilitas conſequitur timorem ex illa parte, qua ad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinat: Hæc autem inclinatio non intrat eſſentiam timoris, ſed eſt effectus eius::Vndè ſervilitas eſt accidens timoris, & non intrat eſſentiam eius: Et ideò eſſentia eius bona eſt, quia refugere pœnas inferni non eſt niſi bonum*: Non ergò timor iſte eſt ſimpliciter malus, adhùc quando movet ad ſerviliter operandum, ſeù quando coniungitur ſervilitati.

21. Confirmatur hæc doctrina D. Thom. quia prius eſt timere pœnas inferni, quam ex hoc timore moveri ad aliquid faciendum, vel dimittendum, vt ex ſe liquet, quia hæc motio *vel inclinatio non intrant eſſentiam timoris, ſed eſt effectus eius*, vt inquit D. Thom. & prior eſt cauſa, quam effectus eius: Rogo igitur, timor ne pro illo priori eſt malus ſimpliciter, vel honeſtus? Eſt ſanè honeſtus, reſpondebit quiſque, quia vt inquit D. Thom. refugere pœnas inferni non eſt niſi bonum, & pro illo priori nihil aliud eſt timor, niſi hæc fuga: Rogo vlterius, an ille idem timor, qui pro illo priori bonus, & honeſtus eſt, imò & eſt à Spiritu Sancto, vt inquit D. Thom. poſſit movere peccatorem in quo eſt, ad aliquid faciendum, vel dimittendum? Si neges, ergò timor ille erit prorſus ſterilis, & ineffiicax, quod de timore à Spiritu Sancto peccatoribus indito, dici nequit ſine ingenti abſurdo. Si concedis: Ergò iam concedis ex timore bono, & honeſto peccatorem inclinari, & moveri ad faciendum quod Deus iubet: Sed tunc eſt operativè ſervilis, & coniungitur ſervilitati, quia ſervilitas conſequitur timorem ex ea parte quoad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinat, vt ait D. Thom. Ergò adhùc timor ille, qui coniungitur ſervilitati, & eſt operativè ſervilis, eſt honeſtus, & minimè ſimpliciter malus.

22. Vrgetur: Nam adhùc dato, quod operari ſerviliter eſſet malum, tamen timor, vt movens ad operandum ſerviliter, poſſet eſſe bonus, & manere bonus, quin ex eo denominaretur malus ſimpliciter: Ergò ſine ſufficienti fundamento M. Ferre denominavit timorem operativè ſervilem malum ſimpliciter. Probo antecedens: Quia quamvis operari ſerviliter eſſet malum, tamen timor inferni per ſe non moveret ad malum, ſed per ſe moveret ad bonum, per accidens autem ad malum: Sed actus ex ſe bonus, & honeſtus, non red-

 di-

ditur malus, quamvis per accidens moveat ad opus malum: Ergò timor ille non redderetur malus ex eo, quod moveret ad operandum ſerviliter, quamvis opus ſervile evaderet malum. Probo maiorem, poſteà minorem probaturus, quia timor inferni de ſe honeſtus, & à Spiritu Sancto inditus eſſet bona cauſá, cauſa autem bona per ſe non inclinat ad malum: Tum etiam, quia alias Spiritus Sanctus illum timorem per ſe operans in peccatore, per ſe illum inclinaret ad malum: Tum demum, quia ſolum actus malus poteſt per ſe inclinare in malum; timor autem ille pro priori ſupponitur non niſi bonus: Non ergò poſſet per ſe inclinare in malum: Ergò dato, quod operari ſerviliter eſſet malum, eſſet malum per accidens reſpectivè ad timorem illum, ita vt timor ille ſolum per accidens moveret ad opus malum, hoc eſt ad opus ex intentione timoris bonum, quod tamen aliundè deturparetur, & fieret malum. Quod quidem ſic explico: Timor enim ille per ſe ſolum moveret ad implendam, & non violandam legem Dei minantis tranſgreſſoribus inferni pœnas; quod quidem ex ſe bonum eſt; ſi autem eſſet malum, eſſet quidem malum à contraria voluntate ſic operantis, per quam vellet legem non implere, ſi pœna deeſſet: Hoc autem per accidens omninò adveniret illi operi prout à timore procedenti, & contra vel præter intentionem timoris: Ergò timor ille per accidens tantum, & præter, vel contra ſui inclinationem influeret in opus malum, quod nempè, aliundè, quam ex timore, evaderet malum.

23. Ex quo iam probatur minor primi ſyllogiſmi, quia actus ex ſe bonus, & honeſtus minimè redditur malus, nec ſuam honeſtatem amittit ex eo, quod effactus eius, ad quem movet, evadat aliundè, ſeù per accidens deturpatus; tum, quia licèt actus contrahat honeſtatem, aut turpidinem ex obiecto, aut ex fine, aut ex circunſtantia aliqua prævia ex parte obiecti; nullus tamen dixit, quod contrahit honeſtatem, aut turpitudinem ab effectu poſteriori, quia videlicet, quod nullo modo influit in actum, nullo modo poteſt illum deturpare, vndè circunſtantię, vel purè concomitanter ſe habentes, vel potiſsimè conſequenter ſe habentes ad elicientiam alicuius actus, minimè illum honeſtare, aut deturpare poſſunt, vt aſſerit communis ſententia: Sed actus ex ſe bonus, & honeſtus, quando movet ad opus, quod per accidens evadit malum, talis malitia operis ſolum ſe tenet ex parte effectus, & conſequenter ſe habet ad elicientiam actus de ſe honeſti: Ergò illum minimè deturpare poteſt.

24. Confirmatur: Nam qui habet zelum Dei, ſed non ſecundam ſcientiam, id eſt, qui ex zelo, & amore Dei aliquid operatur, ſed imprudenter, ob venialem culpam ignorantię, aut imprudentię, non ideò Dei amor, ex quo movetur ad ſic operandum, deturpatur, aut inhoneſtatur in ſe, ſed remanet in ſe verè honeſtus, & bonus, licèt per accidens influat in opus malum, quod aliundè malum evadit, nempè ex imprudentia: Quin imò, quando Deus movet voluntatem ad actum peccati, actio Dei moventis minimè turpis redditur, aut mala, licèt effectus evadat turpis, & inhoneſtus, quia videlicet evadit per accidens, & aliundè turpis, non ex ipſa Dei actione: Ergò pariter, dum quis ex timore inferni de ſe bono movetur ad operandum ſerviliter, licèt opus ſervile evadat malum, & turpe per accidens ex voluntate contraria illud non faciendi, ſi pœna deeſſet, minimè exindè timor ille deturpatur, nec amittit ſuam honeſtatem, quam ex ſe, & pro priori ad opus ſervile habet.

25. Vrgetur amplius: Quia timor inferni, adhùc in peccatore, raro, aut nunquã movet ad operandũ, ita vt opus evadat malũ ſimpliciter, aut peccaminoſum: Quod ſic probo; quia indè evaderet opus ſervile peccaminoſum, quia eliceretur cum voluntate contraria illud non eliciendi, ſi pœna deeſſet: Sed raro, aut nunquam peccator ita operatur, quando implet legem ex timore inferni; quia ſi ex ipſo timore inferni ſuſpendit opus contra legem, quod foret delectabile, vel conveniens; quanto magis ex eodem timore excludet voluntatem contra legem, quę ſine opere nullam delectationem, aut vtilitatem afferre poteſt, & aliàs eandem pœnam inferni meretur? Ergò raro, aut nũquam, dum peccator operatur ſerviliter ex timore inferni implendo legem, operatur malè, adhùc per accidens, & ex contraria voluntate actuali; ſed ad ſummum cum contraria voluntate habituali indiſtincta à converſione habituali ad creaturam, tanquam ad vltimum finem, quam habet omnis, qui eſt in ſtatu peccati læthalis, quę tamen opus ex ſe bonum non deturpat, nec reddit peccaminoſum, aliàs omnia opera peccatoris peccata eſſent; quod eſt contra fidem.

26. Ex quo infertur: Timorem ſervilem non ſolum ex ſe bonum eſſe ſecundum ſuam eſſentiam, & vt actus elicitus eſt in ordine ad ſuum obiectum, ſed etiam dum regulariter movet peccatorem ad operandum

ſer-

ſerviliter eſſe bonum operativè, & inclinativè; quia inclinat ad bonum operandum, & malum excludendum, ipſumque de facto excludit: Ergò bonus eſt, tàm eſſentialiter, quàm operativè. Tum, quia non ſolum eſt bonum timere pœnas inferni, ſed etiam eſt bonum ex timore illarum implere Dei legem, ſeù eam non violare, & licèt hoc non ſit meritorium, nec omnibus modis honeſtum, nullo tamen pacto per ſe eſt inhoneſtum, aut malum: Ergò vtroque modo timor ille honeſtus eſt, & nullo modo malus.

SECUNDO PROBATUR CONcluſio, & impugnatur M. Ferre.

27. SEcundo impugnatur præfatus Author, ex Div. Thom. *in præſent. art. 6. in corp.* vbi ſic ait: *Et ideò timor, in quantum ſervilis, non manet cum charitate, ſed ſubſtantia timoris ſervilis cum charitate manere poteſt*: Sed ſi timor ſervilis euniunctus ſervilitati malus eſſet, & non honeſtus quoad ſubſtantiam, adhùc quoad ſubſtantiam manere non poſſet ille idem timor cum charitate: Ergò adhùc ſervilitati coniunctus eſt honeſtus quoad ſubſtantiam, & minimè turpis. Reſpondet, quod D. Thom. non vult dicere, quod illemet affectus timoris, qui erat ſervilis, præciſa ſervilitates maneat cum charitate, ſed quod alius timoris affectus, qui ſit ſine ſervilitate, poteſt manere cum charitate: Indè tandem inquit, *num.* 55. impoſsibile iudico, quod ſi vno affectu ego timeo ſerviliter pœnas inferni, poſsim eodem timere deindè pœnas, ablata ſervilitate; habent enim diverſa obiecta iſti timores, & ſic nequeunt eodem indiviſibili affectu identificari. Sed hæc doctrina ſubſtineri nequit: Tum, quia eſt contra D. Thom. vbi ſuprà, ſic aientem: *Timor pœnæ poteſt manere cum charitate; ſed timor iſte non dicitur ſervilis, niſi quando pœna formidatur vt principale malum*: Sentit ergò, quod idem timor, qui manet cum charitate, nempè *timor iſte*, poteſt eſſe ſervilis, & non ſolum alius diſtinctus. Tum, quia ſi timor inferni ſervilis, & timor inferni ſine ſervilitate, non poſſunt eſſe idem affectus, quia habent diverſa obiecta, ſequitur, quod timor ſervilis ſpecie differat à timore ſine ſervilitate, nempè ex obiecto; itemque quod timor ſervilis ſit ſervilis ex obiecto, & ſervilitas ſit de eſſentia eius, vtpotè illi conveniens differentialiter ex ſpecie, & obiecto: Sed totum hoc eſt contra D. Thom. Ergò. Minor hæc patet relegendo textum D. Thom. *ex 3. Sentent.* vbi *ſupr.* Et magis *in præſent. artic. 4.* vbi *in corp.* ſic ait: *Si ergò ſervilitas eſſet de ratione timoris ſervilis, oporteret, quod timor ſervilis ſimpliciter eſſet malus. Sicut adulterium ſimpliciter eſt malum, quia id per quod contrariatur charitati, pertinet ad adulterij ſpeciem.* Et hæc videtur ſententia M. Ferre, qui timorem ſervilem ipſum, qui ſemèl ſervilis eſt, vult eſſe ſimpliciter malum, & ſervilitatem illi convenire ex obiecto. Veruntamen ita proſequitur Div. Thom. *Sed prædicta ſervilitas non pertinet ad ſpeciem timoris ſervilis, ſicut neque informitas ad ſpeciem fidei informis. Species enim moralis actus ex obiecto deſumitur: Obiectum autem timoris ſervilis eſt pœna; cui accidit, quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur vt finis vltimus, & per conſequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem; vel quod ordinetur in Deum ſicut in finem, & per conſequens pœna non timeatur tanquam principale malum*: Ergò iuxta D. Thom. non pertinet ad ſpeciem, nec ad obiectum timoris ſervilis, ipſa ſervilitas, nempè quod pœna timeatur vt principale malum, & bonum oppoſitum ametur vt vltimus finis, in quo iuxta Div. Thom. collocatur ſervilitas contraria charitati, ſed hoc ei accidentaliter adiungitur; cum indifferentia, & capacitate ex parte obiecti, & ſpeciei timoris, vt poſsit ordinari in Deum, ſicut contingit in habente charitatem: Ergò dicere, quod timor, qui ſemèl eſt ſevilis, habet diverſum obiectum à timore ſine ſervilitate, eſt expreſsè contra D. Thom.

28. Rùrſus, infertur maius abſurdum, nempè quod timor, qui ſemèl eſt ſervilis, ſit eſſentialiter malus, ita vt idem ipſe nunquam poſsit eſſe bonus, quia idem ipſe non poteſt eſſe ſine ſervilitate, & dum eſt cum ſervilitate, ſemper eſt malus iuxta prædictum Authorem: Hoc autem dicere eſt contra Div. Thom. imò contra fidem, quia eſt dicere quod omnis timor peccatoris, qui ſanè ſemper eſt ſervilis, eſt eſſentialiter, & ſimpliciter malus, quod damnat Concilium Tridentin. Ergò.

Propterea hic Author, *num.* 56. inquit, quod timor dupliciter poteſt eſſe ſervilis, nempè purè ſubiectivè, quia nempè ille, qui timet, ſervus eſt, quia charitatem non habet; & de iſto timore ſervili concedit, quod non habet ſervilitatem tanquam obiectum, à quo ſpecificetur, ſed tantum pœnam, & quod poteſt manere in habente charitatem. Vel alio modo, ait, timorem poſſe eſſe ſervilem, nampè operativè, quando nempè is, qui timet, non ſolum eſt ſervus, quia eſt in peccato, ſed etiam

timet ſerviliter, ſic quod operatio eius ex parte obiecti ſervilis ſit, & iſte timor pro obiecto ſpecificativo habet ſervilitatem, & nequit manere cum charitate, quia ex obiecto ſuo ſervilis eſt, & nequit ab eo auferri ſervilitas, niſi eius eſſentia, & ſpecies diſſolvatur.

29. Sed contra eſt, primo: Quia timor iſte ſervilis ex ſua ſpecie, & obiecto, de cuius eſſentia ſit ſervilitas, minimè agnitus fuit à D. Thom. in peccatore, nam D. Thom. ſemper, & conſtanter docuit ſervilitatem non convenire timori ſervili ex obiecto, aut ſpecie ſua, ſed accidentaliter ei advenire: Ergò contra mentem D. Thom. adſtruitur ab hoc Authore talis timor ſervilis ex obiecto, ſervilitate contraria charitati. Secundo: Quia timor ſervilis non videtur, qualiter poſſit reſpicere ſervilitatem ipſam pro obiecto ſpecificativo, ille enim ſolum timet pœnam, non verò ſervilitatem, imò ſi timeret ſervilitatem charitati contrariam, non eſſet timor ſervilis, ſed filialis: Ergò non datur in peccatore timor ſervilis, qui habeat pro obiecto ſpecificativo ſervilitatem. Dices forſan, ſervilitatem conſiſtere in eo quod pœna timetur vt principale malum contrarium bono proprio amato vt vltimo fini. Sed contra, quia timor ipſe ſervilis, de quo ait D. Thom. quod accidentaliter eſt ſervilis, & quod ſervilitas iſta non eſt de eſſentia, & ſpecie eius, nec obiectum ipſius, eſt de quo dicit, quod accidentaliter illi advenit, quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur vt finis vltimis, & pœna timeatur, vt principale malum: Ergò ratio hæc finis vltimi, & principalis mali, non eſt de eſſentia, nec de obiecto timoris, qui pœnam timet vt principale malum, ſed hæc principalitas, ei accidit ex peccato habituali, in quo timens exiſtit; quod quidem infrà magis explicabitur. Vrgetur, ex illis verbis D. Thom. *in præſent. artic.* 6. ſic aientis: *Et talis timor pœnæ poteſt eſſe cum charitate; ſed iſte timor pœnę non dicitur eſſe ſervilis, niſi quando pœna formidatur vt principale malum*; vbi notanda ſunt verba illi, *talis timor* & *iſte timor*, ex quibus conſtat, eundem timorem, qui poteſt manere cum charitate, dici ab ipſo ſervilem, quando formidat pœnam, vt principale malum, & aliter non poſſe eſſe ſervilem: Ergò iuxta D. Thom. timere pœnam vt principale malum non eſt de ſpecie, nec obiecto timoris, qui illam ſic timet, ſed accidentaliter illi advenit, ita vt idem ipſe timor, qui manens cum charitate, non timet pœnam vt principale malum, idem ipſe non aliter ſit ſervilis, ſecluſa charitate, niſi formidando pœnam vt principale malum. Amplius: Iuxta D. Thom. *Timor pœnę non dicitur eſſe ſervilis, niſi quando pœna formidatur vt principale malum*: Ergò ſi in hoc conſiſtit ſervilitas obiectiva, vt inquit M. Ferre, omnis timor ſervilis erit ſervilis ſervilitate obiectiva, & conſequenter ſimpliciter malus ex obiecto, quod nec ipſe admittit, vtpotè contra fidem.

30. Reſpondet, veriſsimum eſſe, quod D. Thom. dicit, nempè quod timor pœnę nequit dici ſervilis, niſi is, quo pœna formidatur, vt principale malum, loquendo de ſervilitate obiectiva, non verò loquendo de ſervilitate ſubiectiva. Quod probat ex eo quod D. Thom in fine concludit: *Sed ſubſtantia timoris ſervilis cum charitate manere poteſt, ſicut amor ſervi cum charitate manere poteſt*: Ergò iuxta D. Thom. dantur duo amores, vnus ſervilis operativè, de quo dicit, repugnare charitati, & alius, qui ſolum ſit ſervilis, quia ſervi amor eſt, & ideò dicitur ſervilis ſubiectivè ſolum: Ergò iuxta ipſum dantur etiam duo timores ſimiliter diſtincti.

31. Sed contra eſt, quia D. Thom. de eodem timore, qui poteſt manere cum charitate, dicit non eſſe ſervilem, niſi quando formidat pœnam vt principale malum: Sed timor, qui manet cum charitate, non poteſt eſſe ſervilis ſervilitate obiectiva, ſed ſolum ſubiectiva, iuxta ipſum Auth. Ergò D. Thom. non loquitur de ſervilitate obiectiva, ſed de ſubiectiva, vel ſi loquitur de ſervilitate obiectiva, etiam hæc ſervilitas obiectiva erit accidentalis timori, qui dicitur ſervilis obiectivè, non verò de ſpecie, & ratione ipſius. Vrgetur: Quando D. Thom. ait: *Sed iſte timor non dicitur eſſe ſervilis, niſi quando pœna formidatur vt principale malum*, vel per ly *iſte timor*, intelligit eundem numero timorem de quo immediatè dixerat, *& talis timor poteſt eſſe cum charitate*, vel eundem ſpecie, vel ſolum eundem genere timorem pœnę, id eſt, timorem pœnę ex terminis? Si primum, ergò idem numero timor, vel ſaltèm idem ſpecie, poterit eſſe cum charitate, vel ſine illa, timendo pœnam vt principale malum: Ergò ſi in hoc conſiſtit ſervilitas obiectiva, poterit iuxta D. Thom. idem timor numero, vel ſpecie, qui poteſt eſſe cum charitate, eſſe ſervilis obiectivè, formidando pœnam vt principale malum; & conſequenter D. Thom. non diſtinxit hos duos timores, ſed eidem dixit poſſe convenire accidentaliter vtramque denominationem. Si verò dicas tertium, prout dicit M. Ferre, in primis contradicit literę D. Thom. nam ly *iſte timor pœnæ* non deſignat timorem pœnę in genere, & ex terminis, ſed in ſpecie, & in individuo. Deindè ſic arguo:

Er-

Ergò iuxta D.Thom. loquendo de timore pœnę in genere, & ex terminis non poteſt dici ſervilis, niſi formidando pœnam vt principale malum: Ergò non admiſit D. Thom. aliam ſervilitatem in timore, niſi quando pœna formidatur, vt principale malum; ſi enim poſſet eſſe ſervilis ſubiectivè, prout eſt in peccatore, non formidando pœnam vt principale malum, falsò dixiſſet D.Thom. vniverſaliter de timore pœnę ex terminis: *Non dicitur eſſe ſervilis, niſi quando pœna formidatur vt principale malum*, hoc enim eſſet falſum, nam timor ſervilis ſubiectivè, verè ſervilis dicitur.

32. Nec motivum prædicti Auth. ad imputandam D. Thom. diſtinctionem ſervilitatis ſubiectivę, & obiectivę, vllius eſt momenti, ibi enim ſolum ait D.Thom. *Quod ſubſtantia timoris ſervilis cum charitate manere poteſt, ſicut amor ſervi*, intellige, ſicut amor ſervi quoad ſubſtantiam, non quoad ſervilitatem; nec aliter intelligi poteſt, nam amor ſervi, nec quoad ſervilitatem ſubiectivam, nec minus quoad obiectivam, manere poteſt cum charitate, ſiquidem cum charitate iam non ſumus ſervi, ſed liberi, qua libertate Chriſtus nos liberavit, vt inquit Apoſtol. & ſic amor exiſtentis in charitate non eſt amor ſervi, qui actu ſit ſervus, & non liber, ſed eſt amor ſervi, qui fuit ſervus, & nunc eſt liber, quia nempè eſt idem amor quoad ſubſtantiam, quo ſe ipſum amabat ſerviliter, dum erat ſervus venundatus ſub peccato: Hoc autem non eſt diſtinguere duos amores ſerviles, ſed diſtinguere in eodem amore ſubſtantiam, & ſpeciem eius à ſervilitate ipſius: Et idem ſequitur de timore.

33. Deindè à ratione impugnatur præfatus Mag. Nam omnis timor pœnę, dum eſt ſervilis ſubiectivè, formidat pœnam vt principale malum contrarium bono proprio amato vt vltimo fine; Ergò ſi in hoc conſiſtit eſſe ſervilem obiectivè, omnis timor pœnę, dum eſt ſervilis ſubiectivè, eſt etiam ſervilis obiectivè; ineptè ergò diſtinguit prædictus Mag. timorem ſervilem ſubiectivè, & obiectivè, tanquam habentes diverſa obiecta, ſeù tanquam ſpecie diverſos. Probo antecedens: Quia omnis timor pœnę, dum eſt ſervilis ſubiectivè, eſt timor exiſtentis in ſervitute peccati: Sed reſpectu iſtius, dum eſt in hoc ſtatu, pœna eſt principale malum, & bonum proprium eius eſt vltimus finis ipſius, nam ſervus peccati, dum eſt ſervus peccati, non poteſt timere principalius offenſam Dei, quam pœnam propriam, nec amare bonum proprium in ordine ad Deum vt vltimum finem, ſiquidem hoc eſt proprium charitatis, quę liberat hominem à ſervitute peccati: Ergò omnis timor pœnę, dum eſt ſervilis ſubiectivè, timet pœnam, vt principale malum, contrarium bono proprio vt vltimo fini ſui.

34. Dicis forſan: Servum peccati poſſe timere pœnam ex amore boni proprij, præſcindendo ex vi actualis amoris boni proprij ab eo, quod bonum proprium ſit, vel non vltimus finis timentis, vel ſic amantis, hoc eſt, non conſtituendo actualiter vltimum finem privativè, & excluſivè in bono proprio; licèt habitualitèr propter ſtatum peccati bonum proprium ſit vltimus finis illius; & tunc eſſe quidem talem timorem, vel amorem, amorem, & timorem ſervi, ſeù ſervilem ſubiectivè, ſed non obiectivè, quia ex parte obiecti actu amati præſcinditur ab eo, quod ſit, vel non vltimus finis, & ſolum amatur actualiter vt bonum proprium. Poſſe etiam timere pœnam ex amore boni proprij, qui actualiter reſpiciat bonum proprium vt vltimum finem privativè, excludendo ex vi actualis amoris boni proprij ſubordinationem ad Deum vt vltimum finem, & tunc iſtum amorem boni proprij non ſolùm eſſe amorem ſervi, ſeù ſubiectivè ſervilem, ſed obiectivè ſervilem, eo quod reſpicit pro obiecto bonum proprium vt vltimum finem excluſivè, & privativè; & timor, qui procedit ex hoc amore, erit etiam ſervilis obiectivè. Vel aliter id ipſum explicabis: Nam aliud eſt amare bonum proprium, quod ſpecificativè eſt finis vltimus habitualiter reſpectu amantis, qui eſt in ſtatu peccati; aliud amare bonum proprium reduplicativè vt finem vltimum ex vi ipſius actualis amoris: Primus quidem erit amor ſervi, ſeù ſervilis ſubiectivè, ſed non obiectivè, quia quod bonum proprium ſit habitualiter vltimus finis amantis non attingitur ex parte obiecti, ſed eſt circumſtantia ſubiectiva: Secundus verò erit ſervilis obiectivè, quia ex parte obiecti reſpicit bonum proprium, non præciſè vt bonum proprium ex terminis, ſed reduplicativè vt vltimum finem, quo pacto poſitivè excludit ſubordinationem ad Deum vt vltimum finem.

35. Sed contra eſt: Quia licèt prædicta diſtinctio amoris boni proprij recta ſit, tamen ex amore boni proprij vt vltimi finis poſitivè, & reduplicativè, nemo movetur ad timendas pœnas inferni vt regulariter timentur à peccatore: Ergò qui timet pœnas inferni vt regulariter timentur, non timet eas ex amore boni proprij vt finis vltimi poſitivè, & reduplicativè: Ergò nec talis timor erit ſervilis ob-

obiectivè, prout à reſpondente explicatur, nec dabitur talis timor, niſi in eo, qui pœnas inferni timuerit diabolicè, vt infrà explicabitur. Probatur antecedens, quia amor boni proprij, tunc ſolum eſt boni proprij vt vltimi finis poſitivè, & reduplicativè, quando amatur bonum proprium plus apreciativè quam Deus, ſeù quam bonum Dei, anteponendo affectivè bonum proprium bono Dei; ſi enim bonum proprium non anteponitur affectivè bono Dei, minimè amatur vt vltimus finis poſitivè, & reduplicativè, ſeù excludendo ſubordinationem illius ad Deum, quia omnis amor boni proprij non anteponens bonum proprium bono Dei ſubordinabilis eſt ad bonum Dei, & conſequenter ſolum reſpiciet bonum proprium vt finem vltimum negativè, quatenus actu in eo ſiſtit, & actu illud non ſubordinat vlteriori fini, non verò poſitivè, & privativè: Sed ex amore, quo quis amat bonum proprium, anteponendo illud Deo, nemo regulariter movetur ad timendas pœnas inferni: Ergò. Probo hanc minorem: Nam talis amor eſt offenſivus Dei, & eſt amor boni proprij vt à Deo prohibiti: Sed ex amore offenſivo Dei, aut ex amore boni prohibiti, nemo regulariter movetur ad timendas pœnas inferni, quę, prout à Deo nobis comminantur, potius avertunt à tali amore: Ergò. Explicatur: Quia timor pœnarum inferni, prout eas nobis Deus comminatur, per ſe avertit timentem ab amore boni proprij pluſquam Dei, vtpotè peccaminoſo læthaliter, ſiquidem tales pœnas Deus comminatur omnibus, qui peccaminosè amaverint bonum proprium pluſquam Deum, vt eos Deus à tali amore avertat, ac deterreat: Sed amor boni proprij pluſquam Dei non poteſt movere per ſe ad timorem avertentem ab ipſo, aliàs moveret ad ſui ipſius deſtructionem; quod quis dicat? Ergò prædictus amor anteponens affectivè bonum proprium Deo nequit per ſe movere ad timorem pœnarum inferni prout eas nobis Deus cominatur.

36. Explicatur ſecundo: Etenim non negamus poſſe aliquem timere pœnas inferni, quia contrarias bono, quod illicitè, & peccaminosè amat, v.g. quia contrarias vitę luxurioſę, quam amat, aut quia contrarias ſuę ſuperbię, qua ſe ipſum vt Deum ęſtimat, & amat; ſed ſanè iſte timor non erit ſervilis, nec timor pœnę regulariter inventus in peccatoribus, qui eos avertit ab operibus contra Deum, de quo in præſenti quæſtione ſermo eſt, ſed erit timor mundanus, vel diabolicus, de quo in præſenti non loquimur, ſed de timore inferni, ex quo quis movetur ad non peccandum, & ad relinquendum ſtatum peccati: Sed de hoc loquendo impoſſibile eſt, quod per ſe moveatur ex amore boni proprij anteponente bonum proprium Deo, ſiquidem ex hoc amore ſolum per ſe oriri poteſt timor pœnę, quia contraria eſt bono proprio in contemptum Dei, & contra Deum amato, qui eſt timor diabolicus: Ergò. Explicatur ſecundo: Quia dupliciter poteſt timeri pœna ęterna, vel quia præcisè contraria bono proprio, præciſivè ab eo quod ſit finis vltimus, vel quia contraria, & oppoſita cum eo, quod bonum proprium ſit vltimus finis amantis: Fateor ergò, quod ſi quis timeret pœnam, quia contrariam, & oppoſitam cum eo quod bono proprio poneretur vt vltimo fine, talis timor oriretur ex amore, quo vellet poſſidere bonum proprium vt vltimum finem; ſed hic timor eſſet diabolicus, quo nempè timeret pœnam, ne ceſſaret à culpa; non verò eſſet timor, de quo loquimur, quo quis timet pœnam, vt ceſſet à culpa; hic enim timor oritur ex amore boni proprij, præcisè quia bonum proprium, & timet pœnam præcisè, quia contrariam bono proprio, non quia contrariam cum eo quod ſit vltimus finis: Ergò ſi ſolum primus timor eſt ſervilis obiectivè, & peccaminoſus, ſolum timor diabolicus, qui rarò aut nunquam in peccatoribus datur, erit ſervilis obiectivè, & peccaminoſus; quod non negabimus. Vndè ſi Magiſter Ferre de hoc timore ſolo dixit, quod eſt ſimpliciter malus, minimè veritati contrariatur, nec fidei: Haud facilè tamen de hoc poteſt intelligi, ſiquidem ait: *Quod timor, qui de facto ſervilitati coniunctus eſt, eſt ſimpliciter malus*, quod videtur dictum de timore, qui regulariter datur in peccatoribus cum ſervilitate peccati.

SOLVUNTUR OBIECTA.

37. OBijcitur primo, pro Luthero, & alijs eius ſequacibus: Omnes actus peccatoris extra charitatem ſunt mali, & peccaminoſi, vel ſaltèm non ſunt honeſti, & boni moraliter: Sed timor ſervilis inferni eſt extra charitatem: Ergò malus moraliter, vel ſaltèm non bonus. Probant maiorem ex illo Pauli; *Si charitatem non habuero, factus ſum velut æs ſonans, aut cymbalum tinnens:::Nihil ſum:::Nihil mihi prodeſt, &c.* Ergò nullus actus peccatoris, vtpotè elicitus extrà charitatem, eſt bonus, ſed omnes ſunt mali. Reſpondetur facilè, ſenſum Apoſtoli non eſſe, quod extra charitatem, ſeù in peccatore, nullus detur actus bonus, ſeù quod omnia peccatoris ope-

opera ſint peccata, hoc enim damnavit Eccleſia univerſalis in Concil. Trident. & plures Pontif. vt ſuprà vidimus, ſed ſolum eſt ſenſus, quod peccator per nullum opus extra charitatem elicitum meretur vitam, aut ſalutem æternam, & quod meritoriè nihil ſunt, nihil valent, nihil proſunt, & neminem ſine charitate ſalvant, licèt diſponendo ad charitatem, & mediante illa plurimum prodeſſe poſſunt, vt re ipſa prodeſt timor inferni conſiderantibus accerbitatem pœnarum, & exindè ſe retrahentibus à peccato, & quærentibus veram iuſtitiam, & charitatem, quę ſola ab inferno eos liberare poteſt.

38. Obijciunt ſecundo: Quia timor ſervilis reprehenditur ab Apoſtol. ad Rom. 8. illis verbis: *Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis, in quo clamamus, Abba, Pater.* Vbi eos reprehendit, quod ſpiritu ſervitutis in timore viverent; Ergò. Reſpondetur, Apoſt. eo loco non reprehendere timorem ſervilem ſecundum quod poſitivè importat, ſeù prout præcisè dicit mærum, & fugam pœnę æternę, quę nos à peccando deterret, imò ipſum fatetur à Spiritu Sancto nobis communicari; ſed ſolum reprehendit, quod in hoc timore ſiſterent, & hoc præcisè ducerentur, abſque ſpiritu charitatis, & adoptionis; in quo modo reprehendendi ſolum reprehenditur carentia, ſeù omiſsio amoris, & charitatis, non verò ipſe timor poſitivus pœnarum inferni vt nos à peccato avertens. Vndè D. Thom. *in præcitatum Apoſtol. textum lect.* 3, ſic ait: *Alius autem eſt timor, qui refugit malum, quod contrariatur naturę creatæ, ſcilicèt, malum pœnę, ſed tamen refugit hoc pati à cauſa ſpirituali, ſcilicèt à Deo; Et hic timor eſt laudabilis, quantum ad hoc ſaltem quod Deum timet. Deutheron.* 5. *Quis det eos talem habere mentem, vt timeant me. Et ſecundum hoc à Spiritu Sancto eſt; ſed in quantum talis timor non refugit malum, quod opponitur bono ſpirituali, ſcilicèt peccatum, ſed ſolum pœnam, non eſt laudabilis, & iſtum defectum non habet à Spiritu Sancto, ſed ex culpa hominis, ſicut & fides informis, ſecundum id quod eſt fidei eſt ab Spiritu Sancto, non autem eius informitas. Vndè etſi per huiuſmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen benè facit, quia non facit ſpontè, ſed coactus metu pœnę, quod propriè eſt ſervorum.* Et rùrſus *cum Auguſt. ſuprà expenſo* explicat textum Apoſtol. dicens: *Non enim iterum in nova lege, ſicut in veteri lege fuit, accipitis ſpiritum ſervitutis, in timore, ſcilicèt pœnarum, quem timorem Spiritus Sanctus faciebat, ſed accepiſtis ſpiritum, ſcilicèt charitatis, qui eſt adoptionis filiorum, id eſt, per quem adoptamur in filios Dei. Galat.* 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus. Non autem hoc dicitur, quaſi ſit alius, & alius ſpiritus, ſed quia idem eſt Spiritus Sanctus, qui in quibuſdam facit timorem ſervilem, quaſi imperfectum; in alijs facit amorem, quaſi perfectum.*

39. Sed, vt D. Thom. plenè intelligatur, dices primo: Iuxta ipſum, *timor pœnæ, in quantum non refugit malum culpę, non eſt laudabilis, & hunc defectum habet ex culpa hominis*: Ergò talis timor eſt defectuoſus defectu culpabili ex culpa nempè hominis: Ergò malus. Secundo, ex illis verbis: *Etſi per huiuſmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen benè facit*: Ergò malè facit: Ergò quidquid homo facit ex tali timore illud malè, & peccaminosè facit. Tertio ex illis verbis: *Non enim iterum in nova lege accepiſtis ſpiritum ſervitutis in timore, ſcilicèt pœnarum*; Ergò in nova lege gratię non accipimus ex Deo, nec à Spiritu Sancto, ſpiritum ſervitutis in timore pœnarum: Ergò hic timor in nova lege gratię non eſt à Deo, ſed ſolum ex nobis, & conſequenter malus.

40. Reſpondeo ad primum, conceſſo textu, diſtinguendo conſequens: Ergò talis timor eſt defectuoſus defectu culpabili, ex culpa ipſius timoris, aut in ipſo timore commiſſa, nego conſequentiam; Ex culpa prǽterita, vel habituali, vi cuius privavit ſe ordine ad Deum vt vltimum finem, concedo conſequentiam; Quia defectus non timendi malum culpę, dum dicitur à D. Thom. eſſe ex culpa hominis, non debet intelligi, quod ſit ex culpa actuali ipſius timoris, aut in ipſo timore commiſſa, quia cum timor ipſe ſit iuxta D. Thom. laudabilis, & à Spiritu Sancto, in ipſo nulla eſt culpa; ſolum ergò eſt culpa in eo quod ſic timens non timet culpam, ſeù peccatum vt principale malum; ſed hæc culpa in peccatore timente pœnam, & ex timore pœnę operante quod Deus iubet, non eſt culpa actualis, ſed habitualis, ſeù præterita, eo quod per peccatum præteritum privavit ſe amore habituali Dei, ſeù charitate, & timore filiali, cuius eſt timere principaliter culpam. Imò adhùc dato, quod actu obligaretur ad timendam principaliter culpam propter ſe; tunc licèt eſſet culpa actualis illam ſic non timere, eſſet quidem culpa hominis timentis pœnam committans ipſum pœnę timorem, ſed non culpa ipſius timoris, nec hominis reduplicativè vt timentis pœnam, ſed per accidens coniuncta concomitanter cum tali timore, vndè non vitiaret talem timorem, ſed relinqueret ipſum

cum

Digitized by Google

cum ſua honeſtate intrinſeca non vitiata. Vel ſi pro tunc non vrgeret obligatio timendi culpam propter ipſam, dici poteſt, quod defectus illam non timendi actualiter eſſet ex culpa negativa, & lata hominis, eo modo quo dicitur omiſsionem actus perfecti non obligantis eſſe ex culpa omittentis, & non ex Deo, quę eſt culpa lata, & negativa, non verò ſtricta, & peccaminoſa, ſeù privativa, v.g. cum quis potens recitare cum attentione formali, & actuali ſolum recitat cum virtuali, culpa ſua non recitat cum formali, ſed hæc culpa eſt culpa lata, ſeù negativa.

41. Ad ſecundum, conceſſo textu, nego conſequentiam, quia ly *non benè facit* in textu idem ſonat, ac non meritoriè, non perfectè, non virtuosè, quia operari bonum ex metu licèt bono; non habet rationem virtutis, nec meriti, nec eſt perfectus modus operandi, vt infrà conſtabit, ob defectum perfectę voluntarietatis, non verò ſonat idem ac malè facere, ſeù malè operari; vndè ad finem D. Thom. inquit: *Quod idem Spiritus Sanctus in quibuſdam facit timorem ſervilem, quaſi imperfectum, in alijs amorem, quaſi perfectum*, vbi non diſtinxit timorem ſervilem, & amorem, quaſi bonum, & malum, ſed quaſi perfectum, & imperfectum; ſic ergò operari ex timore, & ex amore non diſtinguuntur ab ipſo quaſi operari benè, & malè, ſed quaſi operari perfectè, & imperfectè. Ad tertiam, ſimiliter conceſſo textu, diſtinguo conſequens: Ergò in nova lege gratię non accipimus præcisè, & cum limitatione ſpiritum ſervitutis in timore, ſicut cum tali limitatione recipiebatur in veteri lege, concedo: Non accipimus ſpiritum ſervitutis in timore ſine tale limitatione, & præciſione, ſed etiam recipiendo ſpiritum libertatis, & adoptionis filiorum, nego conſequentiam; nam differentia vtriuſque legis in eo ſita eſt, quod prima præcisè intimata fuit cōminatione pœnarum, & conſequenter in ſpiritu ſervitutis in timore pœnę, quem tunc tantum Spiritus Sanctus in eis faciebat; ſecunda verò vltrà comminationem pœnarum, quam etiam continet in Evangelio, potiſsimè intimata fuit per charitatem, quę diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis, in adventu ipſius. Nolim tamen omittere, quod in tempore legis gratię ſunt aliqui pertinentes ad legem ſcriptam, qui nempè ducuntur timore pœnę in operando, & iſti nihil mirum, quod accipiant ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſicut olim. Cæteri verò, qui ſpecialiter pertinent ad legem gratię, cum quibus loquebatur Apoſtolus, non accipiunt ſpiritum ſervitutis iterum in timore pœnę præcisè, ſed accipiunt ſpiritum libertatis, & adoptionis filiorum, quia ducuntur potius amore, quam timore, & in eis, licèt ſit timor pœnę, non regnat in eis, ſed ſolum regnat amor, & timor filialis.

42. Objiciunt tertio: Nam timor ſervilis pœnę eſt quo quis timet incurrere culpam propter pœnam: Sed timor iſte malus, & inordinatus eſt: Ergò timor ſervilis pœnę malus, & inordinatus eſt. Probatur minor: Quia timere culpam propter pœnam eſt timere magis pœnam, quam culpam: Sed timor, quo quis timet magis pœnam, quam culpam, malus, & inordinatus eſt: Ergò. Probatur major, ex illo Philoſophię axiomate: *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis*: Ergò qui timet culpam propter pœnam, magis timet pœnam, quam culpam. Confirmatur: Quia amare maius bonum propter minus bonum, vt virtutem propter honorem, aut famam, aut propter divitias eſt amor inordinatus, eo quod amat maius bonum virtutis in ordine ad minus tanquam ad finem, cum tamen ratio dictet è contra eſſe ordinandum minus ad maius bonum, bonum famę ad bonum virtutis: Ergò pariter timere, & fugere maius malum propter minus malum eſt timor inordinatus, eo quod timet maius malum in ordine ad minus tanquam ad principalius malum. Sed maius malum eſt culpa, quam pœna: Ergò timor culpę propter pœnam eſt timor inordinatus, & turpis. Confirmatur ſecundo: Qui ſolum faceret virtutis opus, aut virtutem amaret propter obtinendam famam ſanctitatis, aut virtutis, hoc amore potius fieret hypocrita, quam verè virtuoſus: Ergò pariter, qui ſolum timet culpam propter vitandam pœnam, potius fiet hypocrita, quam honeſtè, aut virtuosè operans. Patet conſequentia: Quia fama eſt præmium virtutis, ſicut pœna eſt pœna vitij. Confirmatur tertio: Qui ſolum timet culpam propter pœnam, ita timet culpam, quod illam non fugeret, nec timeret, ſi pœna non eſſet: Sed affectus, vi cuius quis culpam non fugeret, ſi pœna deeſſet, eſt turpis, & inordinatus: Ergò.

43. Reſpondeo ad hoc argumentum, quod eſt potiſsimum Lutheri, conceſſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem aliqui abſolutè negant maiorem, & ad probationem dicunt: Quod tunc ſolum motivum propter quod aliquid timetur, vel amatur, amatur, aut timetur magis, quando eſt motivum totale cum excluſione alterius, contrapoſitivèque ad alterum; non verò, quando eſt

Digitized by Google

eſt motivum ſufficiens ſolum, & non excludens, ſed ſolum preſcindens ex ſe ab alio motivo, quod poſſet occurrere. Sed non placet huiuſmodi explicatio illius axiomatis: Tum, quia quando quis timore ſervili fugit culpam ex timore pœnę, pœna eſt motivum totale actualiter fugiendi culpam, licèt enim ab intrinſeco non excludat poſitivè aliud motivum, de facto tamen aliud motivum non datur, nec movet ipſum: Ergò de facto illud motivum evadendi pœnam eſt adequatum, & unicum: Ergò ſi quando eſt adæquatum motivum magis timetur, quam id quod propter ipſum timetur, magis timebitur pœna; quam culpa. Secundo: Quia ut magis timeatur, ſatis eſt quod ſit motivum ſufficiens timendi culpam, licèt per ſe, & affectu poſitivo non excludat aliud motivum: Ergò. Probatur antecedens, quia illud axioma: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*, dictum intelligitur etiam de motivo ſufficienti, licèt per ſe non excludente aliud motivum; undè dixit Philoſophus, quod qui furatur, ut inebrietur, magis eſt ebrius quem fur, quamvis ſic furans non excludat poſitivè aliud motivum furandi; & re ipſa, qui cupit divitias propter honores, magis eſt ambitioſus, quam avarus, quamvis affectu poſitivo non excludat motivum avaritię; & ratio eſt, quia ex terminis magis amatur, aut timetur, quod amatur, aut timetur propter ſe, quam quod timetur, aut amatur propter aliud, ſicut magis eſt tale, quod eſt tale per ſe, quam quod eſt tale per aliud: Ergò qui timet culpam propter pœnam, tanquam propter motivum ſufficiens, magis timet pœnam, quam culpam. Undè.

44. Aliter reſpondeo primo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, diſtingo maiorem: Timere culpam propter pœnam eſt timere magis pœnam, quam culpam, ly *magis* ſumpto comparativè, & appretiativè, nego maiorem, ly *magis* ſumpto abſolutè, & negativè per negativum defectum timendi culpam quantum meretur timeri, omitto maiorem, & nego minorem, quia ut ſupra explicavimus *à num. 9.* timor, vi cuius aliquis magis negativè timet pœnam, quam culpam, eo quod vi talis affectus non timet culpam prout ipſa timeri meretur, non excludendo alium affectum quo ipſa timeatur magis quam pœna, ſed ab eo negativè præſcindendo, non eſt affectus pravus, nec privativè inordinatus, ſed ſolum negativè, ſeù imperfectè ordinatus, id eſt imperfectè timens culpam, ſed non vitioſè, & male. Sicut in ſpeculabilibus, dum inviſibilia Dei per ea, quę facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, id eſt, dum Deus cognoſcitur ex cognitione creaturarum, & propter ipſas, hic actus imperfectè quidem cognoſcit Deum, & cum quadam in ordinatione negativa, quatenus perfectus ordo potius poſtulat quod Deus cognoſcatur in ſe, & propter ſe, & creaturę per Deum, & propter ipſum, cum ipſe ſit in ſe, per ſe, & propter ſe, & creaturę propter ipſum, & perfectus ordo cognoſcendi petit conformari cum ordine eſſendi, quia cognoſci ſequitur adeſſe; & item Deus cum ſit magis ens, & ideò magis cognoſcibilis, petit magis cognoſci quam creaturę; & tamen dum cognoſcitur per creaturas cognoſcitur minus, quam creaturę, ſine errore poſitivo, aut ſine privativa imperfectione, ſed ſolum modo negativè imperfecto: Sic ergò, licèt culpa exigat timeri propter ſe, & timeri magis quam pœna, quia re ipſa eſt maius malum quam pœna, tamen aliquo actu poteſt timeri propter pœnam, quo magis negativè timeatur pœna, abſque inordinatione privativa, aut malitia morali in tali actu; & ſicut quando quis ex cognitione creaturarum aſcendit ad cognitionem Dei, non magis cognoſcit creaturas appretiativè, & comparativè quam Deum, appretiando craturas ut magis veras, aut cognoſcibiles, quam Deum, quia iam hic eſſet error; ſic in prædicto timore non timetur pœna magis appretiativè, aut comparativè, quam culpa, appretiando pœnam ut magis malam, quam culpam; ſed ſolum magis negativè, & ex modo timendi imperfecto; & hoc ſufficit ad verificandum illud axioma: *Propter quod unum quodque tale, & illud magis*, quia non debet intelligi, & *illud magis* appretiativè, ſed ſatis eſt ſi intelligatur *magis* abſolutè, aut negativè ex modo quo illud attingitur.

45. Sed dices: Ille, qui timet, aut fugit culpam propter pœnam, magis appretiat pœnam in ratione mali, quam culpam: Ergò illam timet magis appretiativè. Probatur antecedens: Quia ille, qui timet culpam propter pœnam, comparata culpa cum pœna eligit vitationem culpę ad vitandam pœnam: Sed qui, comparata culpa cum pœna, eligit vitare illam ad vitandam iſtam, appretiat magis iſtam in ratione mali, quam illam: Ergò. Probatur minor: Nam qui, comparato uno bono cum alio, v. g. divitijs cum honore, eligit divitias ut medium ad captandum honorem, magis affectivè ęſtimat, & appretiat honorem, quam divitias in ratione boni: Ergò pariter, qui, comparata culpa cum pœna, eligit vitare culpam ad fugiendam pœnam, magis appre-

tiat in ratione mali pœnam, quam culpam.

46. Reſpondeo primo, diſtinguendo antecedens: Magis appretiat in ratione mali pœnam quam culpam, magis negativè, quatenus minus negative fugit culpam, omitto antecedens: Magis contrariè, & poſitivè, quatenus contemnit culpam in comparatione pœnæ, nego antecedens. Ad cuius probationem eadem diſtinctione reſpondeo, quod eſt duplex modus appretiandi ex duobus magis unum, quam aliud, nempè, vel contrariè, & poſitivè, vel negativè, & præciſivè. Tunc, quis ex duobus appretiat poſitivè, & contrariè magis unum, quam aliud, quando ob æſtimationem unius contemnit aliud, & hoc contingit inter pœnam, & culpam, quando quis caſu, quo ex his duobus unum incurrendum ſit, potius eligit incurrere malum culpę, quam malum pœnę, & vitare malum pœnę, quamvis ad hoc opus ſit incurrere malum culpę; nam ſic poſtponere malum culpę, & offenſam Dei malo pœnę eſt poſitivus contemptus culpę, & offenſę Dei in comparatione pœnę, & ideò eſt actus peccaminoſus: Et ſic faciunt, quotquot, cũ à tyrano minantur mori, aut exulare, aut bonis expoliari, niſi rem iniuſtam faciant, ex timore huius pœnę non recuſant tyrano obſequi in his, quę contra Deum ſunt. Tunc verò quis timet magis negativè unum quam aliud, hoc eſt pœnam, quam culpam, quando utrumque verè timet, & efficaciter timet, & verè determinatus eſt ad utrumque vitandum, & fugiendum, licèt magis, & per prius affectus ſit contra pœnam, quam contra culpam; hoc enim pacto minimè contemnit culpam in comparatione pœnę, nec paratus eſt poſitivè illam incurrere ante quam pęnam, & ideò hic actus minimè peccaminoſus eſt, quia licèt per illum per prius, & magis timeat pœnam, quam culpam, utramque tamen timet, & neutram nec virtualiter contemnit, & non poteſt eſſe peccatum ubi non eſt contemptus, nec formalis, nec virtualis culpę, ſed potius fuga efficax culpę, licèt hæc fuga non ſit talis, & tanta quanta meretur ex ſe culpa; & ideò in hoc nullum eſt peccatum, licèt ſit modus inperfectus timendi culpam ortus ex imperfecta diſpoſitione peccatoris, qui magis affectus eſt erga bonum proprię convenientię, cui contrariatur pœna, quam erga virtutem, & honeſtatem, & ideò illi magis timorem incutit pœna, quę illi, quam culpa, quæ iſti contrariatur; licèt laudabile ſit quod culpam timeat etſit minus, præſertim ſi timeat efficaciter illam, excludendo voluntatem actualem peccandi.

47. Ad paritatem quærentis unum bonum propter aliud v. g. divitias propter honorem, dico, quod adhùc ea admiſſa, ſolum ſequitur, quod qui timet culpã propter pœnã, appretiet in actu exercito, & ex modo timendi, magis negativè, & præciſivè pœnam, non verò magis contrariè, & contemnendo culpam; quia qui quærit divitias propter honorem, non contemnit divitias in comparatione honoris, ſed potius illas poſitivè æſtimat per comparationem ad honorem, licèt minus negativè, quam honorem. Sicut qui obſequitur Deo propter retributionem, minus negativè appretiat obſequium Dei, quam retributionem, non tamen poſitivè, & contrariè, contemnendo obſequium Dei in comparatione retributionis, ſed potius illud appretiat, licèt minus negativè, ex vi talis affectus, quam retributionem.

48. Vel ſecundo reſponderi poteſt, dupliciter poſſe unum eſſe, amari, aut timeri propter aliud, nempè, vel tamquam propter finem *cuius gratia*, vel tamquam propter finem effectum: Cum ergò quis timet, vel amat unum propter finem, aut motivum *cuius gratia*, magis amat, aut timet illud quam iſtud & magis illud appretiat, & ſic contingit in eo, qui eligit divitias ad captandum honorem, qui magis amat honorem, quam divitias, quia illas quærit propter honorem, tamquam propter finem *cuius gratia*: Cum verò quis amat, aut timet unum propter aliud, tanquam propter finem effectum, non ideò magis amat, timet, aut appretiat illud; Filius enim Dei incarnatus eſt propter nos homines, & propter noſtram ſalutem, quin liceat ex hoc inferre plus appretiaſſe nos, & noſtram ſalutem, quam ſuam Incarnationem, quia ly *propter* ſolum ſignificat finem effectum, non verò finem, *cuius gratia:* Similiter qui emit agrum propter fructus indè provenientes, non magis appretiat fructus, quam agrum: Et cum dicitur ſubſtantiam eſſe propter operationem, & Solem propter hæc ſublunaria, non indè ſequitur, plus eſſe operationem, quam ſubſtantiam, aut hæc ſublunaria, quam Solem, quia in his loquutionibus ly *propter* ſolum ſignificat finem effectum; non finem *cuius gratia*. Sic ergò poteſt dici, quod qui timet culpam propter pœnam non ideò magis timet aut appretiat pœnam, quam culpam in ratione mali quia non timet culpam propter pœnã tanquam propter finem *cuius gratia*, ſed ſolum tamquam propter finem effectum, ſiquidem timet culpam, quia demeritoriam pœnę, & pœnam, ut effectum inferendum propter culpam, & ex ipſa ra-

ratione, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, ſequitur, culpam magis timeri, quam pœnam, quia non culpa propter pœnam, ſed pœna timetur vt inferenda propter culpam.

49. Et ex hac doctrina ſecundo in forma reſponderi poteſt argumento principali, diſtinguendo ſecundam maiorem: Timere culpam propter pœnam, tanquam propter finem *cuius gratia*, eſt timere magis pœnam, concedo: Culpam propter pœnam, tanquam propter effectum, nego maiorem. Ad cuius probationem dicatur, quod illud axioma, *propter quod, &c.* intelligitur de propter quod, *cuius gratia*, non de propter quod, tanquam propter effectum. Vt explicatum manet exemplis relatis.

50. Sed dices: Dum peccator timet ſerviliter culpam propter pœnam, non habet aliud motivum *cuius gratia*, niſi pœnam: Ergò pœna eſt motivum *cuius gratia*: Ergò magis ab illo timetur quam culpa. Probatur antecedens, quia non fugit culpam propter ipſam tanquam propter motivum *cuius gratia*: Sed ipſa ſecluſa, non manet aliud motivum, niſi pœna: Ergò. Probatur maior, primo: Quia nemo fugit culpam propter ipſam, niſi quia amat iuſtitiam, cui culpa directè opponitur, propter ipſam: Sed peccator, dum timet ſerviliter, non amat iuſtitiam propter ipſam; aliàs culpam fugeret ex amore iuſtitię, quod non competit timori ſervili: Ergò. Secundo: Quia timor culpę propter ſe ipſam eſt timor caſtus, & filialis: Ergò per timorem ſervilem non timetur ipſa propter ſe ipſam vt motivum *cuius gratia*. Tertio: Quia vere ex timore pœnę tanquam mali principalis movetur peccator ad timendam ſerviliter culpam: Ergò pœna vt prius terminans timorem eſt motivum cuius gratia timetur culpa.

51. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, diſtinguo maiorem: non timet culpam propter ſe ipſam, vt motivum *cuius gratia*, propter ſe ipſam, vt abſolutè in ſe malam, offenſivam Dei, aut iuſtitię directę oppoſitam, concedo: Propter ſe ipſam vt cauſam demeritoriè inferentem ſibi pœnam, aut ſibi nocivam, & malam cauſaliter, nego maiorem. Ad cuius primam probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, quod nemo fugit culpam propter ſe ipſam vt malam in ſe, & abſolutè, niſi ex amore iuſtitię, & rectitudinis, cui directè opponitur, ſicut nemo illam fugit, quia diſplicentem Deo, & ipſius offenſivam, niſi ex amore Dei; attamen poteſt quis illam timere propter ſe ipſam vt cauſaliter ſibi nocivam, ſivè quia cauſam demerentem, & inferentem ſibi pœnam, quod quidem habet culpa ex ſe ipſa, quin hoc procedat ex amore Dei, nec ex amore virtutis, & iuſtitię propter ſe ipſam, ſed ſolum ex amore proprij boni, propriæque incolumitatis, nam qui propriam incolumitatem verè amat, non poteſt non moveri adverſus cauſam, quę ſibi infallibiliter pœnam ęternam illatura eſt propterea quod talis cauſa eſt, & ita cauſaliter ſui nociva, ita vt hoc ſit motivum cuius gratia adverſus illam movetur, & illam fugit, ac deteſtatur. Similiter ad ſecundam, dico, quod timor culpę propter ipſam vt diſplicentem Deo, & ipſius offenſivam, eſt timor caſtus, & filialis, quia ex amore Dei vt Patris, & Sponſi procedit; at timor culpę propter ipſam vt ſibi cauſaliter, & demeritoriè nocivam, eſt timor adhùc manens in ſphera ſervilis, quia oriri poteſt ex amore ſui. ſeù proprię incolumitatis, & hic amor ad illum timorem ſufficit.

52. Ad tertiam, diſtinguo antecedens: Peccator verè ex timore pœnę movetur directè, & imperativè ad timendam culpam ſemper, nego antecedens: In directè, & occaſionaliter, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Quia timor pœnę, vt mali principalis, dupliciter movere poteſt ad timorem culpę, primo ita vt quis reputans maius ſibi malum pœnam, quam culpam, ex timore pœnę tanquam mali maioris, & tanquam ex motivo ſuperiori magis ſibi exoſo, impetret ſibi directè fugam culpę tanquam mali minoris, & minus ſibi exoſi comparativè; & hoc pacto fateor, quod pœna eſſet motivum cuius gratia fugiendi culpam, & non renuam concedere, quod hic timor eſſet inordinatus: Cæterum non ita peccator regulariter fugit culpam ex timore pœnę. Secundo: Quatenus peccator videt, quod pœna, licèt minus mala, quam culpa, & effectu culpę magis malę, vitari non poteſt, niſi fugiendo culpam, tanquam cauſam pœnę, & vt peiorem illa: & hinc ex timore efficaci pœnę conſtringitur ad fugiendam culpam, ſed non ad fugiendam culpam vnicè propter pœnam directè, tanquam propter motivum *cuius gratia*, quia hoc modo fugere culpam, vel non conducit, vel ſaltèm non eſt neceſſum ad evadendam pœnam; ſed multò magis conducit illam fugere ex motivo ſuperiori, & ſic ex timore pœnę indirectè movetur ad fugiendam culpam ex motivo ſuperiori, nempè, quia magis malam, & ſibi nocivam, nempè demeritoriè, & cauſaliter.

53. Hoc enim modo motionis occaſionalis, & indirectè benè poteſt voluntas moveri ex actu imperfectiori, & ex motivo inferiori ad actum perfectiorem elicendum ex alio motivo ſuperiori, vt patet; primo, quādo videns peccator, imminere ſibi pœnam ęternam, niſi eliciat actum contritionis ex motivo Dei vt ſummi boni, & ſuper omnia dilecti, timens efficaciter pœnam ęternam incurrere, ne illam incurrat, incipit proponere ſibi Deum vt ſummum bonum, & ſuper omnia amabilem, vt ex illo ſibi ſuper omnia dilecto poſſit moveri ad deteſtandam, & fugiendam culpam, quod ſi aſſequatur, fuga illa, & deteſtatio culpę iam non erit ex timore pœnę directè, nec tanquam ex motivo *cuius gratia*, ſed indirectè, & tanquam ex occaſione vndè incœpit moveri. Secundò, ſi quis nimiom cupidus ſalutis corporalis, & vitę temporalis fœlicis, conſideret hanc ſolum à Deo donari, & ex eius voluntate procedere, quem niſi amaverit, & ſervierit, ab eo illam non accipiet, tunc ex hoc ſolet cogitare de Deo ſerviendo, & amando, propreteà quod videt ipſum eſſe cauſam, à qua bona ſibi concupita dependent, & vnicum ſuum in his benefactorem, quo caſu dicendum non eſt, bona illa temporalia eſſe motivum *cuius gratia*, aut directè movere ad amorem Dei, & obſequium ipſius, alias omnis amore, quo Deum diligimus, & ei obſequimur, quia cauſa eſt, & dator bonorum noſtrorum, & benefactor noſter, eſſet ex cupiditate bonorum noſtrorum, tanquam ex fine *cuius gratia*, quod dici ſanè non poteſt. Solum ergò cupiditas, vel amor bonorum temporalium in illo caſu moveret in directè, & occaſionaliter, tanquam finis effectus ad amorem Dei perfectiorem, & ex motivo ſuperiori eliceodum, nempè propter ipſum, vt benefactorem, & largitorem bonorum, tanquam propter finem *cuius gratia*, licèt propter bona ab eo recepta, vel recipienda, tanquam propter finem effectum.

54. Hoc ipſum patet in ipſo timore ſervili pœnę vt infligendę à Deo, de quo aiebat ſuprà *num.* 38 D. Tom. *Et hic timor eſt laudabilis, quantum ad hoc ſaltem, quod Deum timet*, & probat ex illo Deuteronomij 5. *Quis det eos talem habere mentem, vt timeant me?* Sanè hic timor ſervilis Dei non poteſt dici, quod directè movetur ex timore pœnarum, tanquam ex fine, aut motivo *cuius gratia*, aliàs iuxta arguentem eſſet timor, quo peccator minus timeret Deum, quam pœnas, ex quo non eſſet laudabilis; ſolum ergò indirectè movetur ex timore pœnę, aut ex ipſa pœna formidata ad timendum Deum vt ſui punitorem, & pœnę ęternę iuſtiſſimum inflictorem non propter pœnam, tanquam propter finem *cuius gratia*, ſed propter ipſum Deum vt ſui punitorem, & vt cauſam ſibi potentem infligere pœnas, tanquam propter finem *cuius gratia*, licèt propter ipſam pœnam, tanquam propter finem effectum. Nec indè infeias timorem hunc ſervilem Dei non diſtinguendum à timore reverentiali, quia hic etiam timet Deum vt potentem infligere malum pœnę. Reſpondeo enim, quod timor reverentialis timet Deum vt abſolutè potentem infligere malum pœnę, at timor ſervilis timet Deum, quia potentem ſibi, ſivè reſpectivè ad ſe infligere malum pœnę, quam diſtinctionem amplius infrà explicabimus.

55. Ad primam confirmationem; *ex num.* 42. ex dictis diſtinguo antecedens: Amare maius bonum propter minus bonum eſt amor inordinatus, ſi ametur propter minus bonum, tanquam propter finem *cuius gratia*, omitto antecedens: Si ametur propter minus bonum vt propter finem effectum, nego antecedens, & diſtinguo conſequens eodem modo. Et ad paritatem de amante virtutem propter divitias, honorem, aut famam, dico quod ſi amet veram virtutem propter divitias, & honorem à Deo obtinendum, tanquam propter finem *cujus gratia*, erit amor inordinatus, & ſimiliter, ſi propter honorem, aut divitias ab hominibus obtinendas; quia hoc erit amare ſolum ſuperficiem, & apparientiam virtutis, quam ſolum homines videre, & præmiare poſſunt. Si tamen propter honorem, aut divitias ab ipſo Deo obtinendas tanquam propter finem effectum, & indirectè ſolum moventem, ex hoc capite non erit amor inordinatus. Vndè non ſemel Sacr. Textus ſolet excitare ad Dei timorem, & amorem, eo quod Deus diligentes, & timentes ſe honorabiles facit, & bonorum copia abundantes, aut non deficientes, vt eum Pſalm. 33. dicitur: *Timete Dominum omnes Sancti eius, quoniam non eſt inopia timentibus eum*, quod etiam de inopia temporali poteſt intelligi. Et Deuteron cap. 1. aiebat Deus: *Si ergò obedieritis mandatis meis, quæ ego hodie præcipio vobis, vt diligatis Dominum Deum veſtrum, & ſervieritis ei in toto corde veſtro, & in tota anima veſtra, dabit pluviam terrę veſtræ temporaneam, & ſerotinam, vt colligatis frumentum, & vinum, & oleum, &c.* & alię ſimiles promiſſiones inveniuntur, quibus Deus promittit bona temporalia ſervantibus ſuam legem, & veram virtutem exercentibus, quibus pollicitra-

tionibus abſdubio homines excitare, & movere conatur ad virtutem, non ſanè eo fine, vt virtutem exerceat propter hæc bona tanquam propter finem *cuius gratia*, ſed ſolum tanquam propter finem effectum, ex quo indirectè moveantur ad virtutem. Et quidem amor dependentię, quo plures amant Deum, & ei obſequuntur, quia ab ipſo vident pendere ſuam famam, honorem, vitam, & ſalutem temporalem, quam amant; & amor gratitudinis, quo alij amant Deum, & ei obſequuntur propter bona temporalia, quę ab ipſo acceperunt, minimè reprobari poteſt, vt poſitivè, aut privativè inordinatus; & tamen amant Deum ſummum bonum propter valdè minus bonum, nempè propter hæc bona, quæ vel acceperunt, vel ſperant ab eo accipere: Cur ergò reprobandus eſt vt inordinatus amor, aut timor Dei, amor virtutis, vel timor vitij propter bona ęterna aſſequenda à Deo, vel propter pœnam ęternam ab eo non ſubſtinendam.

56. Ex quo ad ſecundam confirmationem, conceſſo, vel omiſſo antecedenti, diſtinguo conſequens: Qui ſolum timet culpam propter vitandam pœnam temporalem ab homine infligendam, tranſeat quod fiat magis hypocrita, quam verè virtuoſus: Qui propter vitandam pœnam, vt infligendam à Deo, nego conſequentiam; nam ideò qui facit opus virtutis ſolum propter obtinendam famam, vel honorem, potius fit hypocrita, quam verè virtuoſus, quia ſama, & honor ſolum deſideratur vt ab hominibus præſtanda, conſiſtit enim in eorum fallibili opinione, ad quam ſufficit exterioritas, & apparientia virtutis, vndè qui ex hoc fine tantum operatur, toto ſuo conatu ſolum fertur ad exterioritatem, & apparientiam, non verò ad veritatem virtutis, & ideò fit magis hypocrita, quam verè virtuoſus, & idem dicendum de illo, qui *ſolum* timeret culpam propter vitandam pœnam ab homine ſibi infligendam, quia ad hanc vitandā ſa is foret exterioritas boni operis, & non requiritur vitatio culpę interioris; veruntamen cum timetur pœna vt infligenda à Deo, vel ſperatur à Deo retributio pro virtute, qui ex illo timore vitat culpam, vel ex iſta ſpe elicit opus virtutis, hoc facit conatu excludendi, & vitandi culpam, tàm interiorem, quàm exteriorem, & exercendi veram, & internam virtutem quia quiſque ſcit, quod homo iudicat ſecundum faciem, Deus autem intuetur cor, & ideò nec illa ſpes, nec iſte timor facit hominem hypocritam, vt aiebat Lutherus, ſed verè honeſtè operantem, quia nemo eſt adeò ſtupidus, vt putet ſe poſſe apud Deum aliquid obtinere fingendo virtutem, aut obſequium ipſius, cum omnes apprimè norint, Deum à nemine falli poſſe.

57. Ad tertiam confirmationem, reſpondeo ex dictis *quęſt.* 10. *num.* 9. diſtinguendo maiorem: Qui timet culpam propter pœnam, ita timet culpam, quod illam non fugeret, ſi deeſſet pœna, attento præcisè illo timore, & ex vi ipſius, omitto maiorem: Abſolutè loquendo, nego maiorem: Vel aliter: Ita vt ex vi illius timoris inferat, aut velit poſitivè non fugere culpam, ſi pœna deſit, nego maiorem: Ita vt ex vi illius timoris ſolum præſcindat, & negativè ſe habeat ad fugam culpę pro caſu, quo pœna deeſſet, concedo maiorem, & nego minorem; quia cum quis timet culpam propter pœnam infligendam à Deo, licèt certum ſit, quod illam non fugeret in vi huius motivi, & affectus, ſi pœna deeſſet, quia deficiente illo motivo non poſſet permanere ille idem affectus, tamen incertum manet, an illam fugeret ex alio motivo, & affectu, nempè propter ſe ipſam; aut quia Deo diſplicentem; quia ex vi illius timoris ſervilis timens non determinat quid faceret, ſi pæna non immineret, ſed ab hoc omninò negativè preſcindit; & ideò ille affectus fugiendi culpam ex timore pænę non poteſt eſſe turpis, aut inordinatus, quia ad hoc opus erat, quod ſaltèm virtualiter per illum affectum nollet ſugere culpam, aut decerneret illam non vitare, ſi pæna non immineret, quod quidem minimè invenitur in illo affectu, vt explicatum manet.

58. Sed dices: Qui ſolum fugit culpam propter pænam, & ex timore pænę iudicare poteſt ex ſe ipſo cum certitudine, quod illam non fugeret, ſi pæna non immineret: Ergò ex vi illius timoris ſaltèm virtualiter determinat illam non ſugere, ſi pæna non immineat. Diſtinguo antecedens: Poteſt iudicare ex ſe ipſo, præcisè quia fugit culpam ob timorem pænę, & quia videt ſe moveri tali timore, nego antecedens: Quia videt ſe nondum tangi amore iuſtitię, aut virtutis ob pravam diſpoſitionem habitualem, nec alio perfectiori motivo, ſubdiſtinguo: Poſſet iudicare quod illam non fugeret, ſi deeſſet pæna, iudicio purè ſpeculativo, & ſine affectu, concedo: Iudicio practico, & cum affectu illam non vitandi, ſi pæna deeſset, nego antecedens, & conſequentiam; quia aliud eſt iudicare reflexè, & ſpeculativè ſine affectu, ſe culpam non vitaturum, ſi deeſset pæna imminens; aliud id iudicare cum affectu, &

prac-

practicè: Id quidem indicare cum affectu, & practicè eſset peccaminoſū, vel argueret peccatum in modo timendi, quia eſset quaſi decernere culpam committere, ſi pœna deeſset: Id autem iudicare purè ſpeculativè, poſset eſſe dupliciter, primo ex ſolo timore culpę propter pœnam, praeſcindendo à quolibet alio fundamento, & hoc pacto iudicium non poſſet eſse certum, ſed vel eſset falſum, vel ſaltèm incertum, quia ex illo modo timendi, & fugiendi culpam minimè infertur, quid faceret voluntas, ſi motivum pœnę deeſset, ſed hoc omninò incertum manet. Secundò: Attendendo ad pravam ſuę voluntatis diſpoſitionem; duritiam quam videret nondum aptam moveri ex amore Dei, vel virtutis, ex inde enim colligere poſset, quod iuxta ſui præſentem diſpoſitionem culpam non fugeret, ſi pœna non immineret: Cæterum hoc iudicium nec eſset peccatum, nec peccatum de ſe argueret in illo modo fugiendi culpam, imò potius argueret humilitatem, & ſuę pravę diſpoſitionis cognitionem, qua duritiam ſui cordis videret.

D. AUGUSTINI, ET GREGORII Magni loca exponuntur.

56. DENIQUE objicies pro hæreticis plura Div. Auguſt. loca. In primis enim, *lib. de Gratia Chriſti*, *cap.* 26. ſic ait: *Etſi Dei mandatum videatur aliquando à non diligentibus, ſed à timentibus fieri, tamen ubi non eſt dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec rectè bonum opus vocatur.* Secundò: Nam *Pſalm.* 118. ſic ait: *Non poſſunt cuſtodiri verba Dei, niſi per fidem, quæ per dilectionem operatur:* Ergò qui operatur ex timore, & non per dilectionem, non cuſtodit verba Dei, nec implet legem eius. Tertiò, *ad Bonifac. lib.* 3. *cap.* 2. ſic ait: *Qui non iuſtificantur non poſſunt eſſe legi obedientes, quæ iuſtificatio ſine charitate non eſt.* Quod vrgeri poteſt quarto, ex illis Chriſti verbis: *Qui non diligit me, ſermones meos non ſervat:* Item, D. Fulgentius *de Fide ad Petrum, cap.* 32. ſic ait: *Firmiter tene, & nullatenus dubites: Neminem divinis mandatis obedire poſſe, niſi quem Deus ſua gratia prævenerit, ut quod audit corpore, corde etiam percipiat, & accepta divinitus bona voluntate, atque virtute, mandata Dei facere, & velit, & poſſit, nam bona voluntas ipſa eſt charitas.* Hæc omnia allegabat Michael Baius in Apologia, ſeù defenſione illius ſuę ſententię ſæpè ab ipſo repetitę, *lib. de Meritis Operum: Non eſt vera legis obedientia, quæ fit ſine charitate.* In cuius cōfirmatio nem adducit illa Apoſt. verba: *Lex iram operatur: Lex propter tranſgreſſionem poſita eſt: Littera occidit;* de quibus Auguſt. *lib. de Gratia, & liber arbit. cap.* 18 inquit: *Lex ſine gratia, non niſi prævaricatores facit:* Hoc enim falſum eſſet, ſi lex per timorem ſervilem, quem de ſe inducit, movere poſſet ad veram legis obedientiam, quia iam legis factores, & non prævaricatores faceret: Non ergò ex ſolo timore pænę poteſt quis legem implere, aut opus honeſtum, & rectum facere. Undè ipſe D. Auguſt. *lib. de Corp. & Grat. cap.* 2. ſic ait: *Duobus modis non agitur, quod agendum eſt, ſivè omninò non faciendo, ſivè non ex charitate faciendo:* Ergò qui ex timore pænę, & non ex charitate facit, non facit quod faciendum eſt: Ergò non implet legem, nec honeſtè operatur.

60. Confirmatur ex ipſo Auguſt. qui *lib.* 1. *ad Boniſac. cap* 9. ſic ait: *Sic profecto intus in ipſa voluntate peccat, qui non voluntate, ſed timore non peccat.* Et *Epiſt.* 144. ſic ait *Inaniter autem putat, victorem ſe eſſe peccati, qui pænę timore non peccat, quia etſi non impletur foris negativum malę voluntatis, ipſa tamen mala cupiditas intus eſt hoſtis.* Et *Serm* 15. *de Verbis Apoſtol. cap.* 6. ſic ait: *Qui timore pænę non concupiſcit, puto quia concupiſcit.* Et *lib. de Spiritu, & litt. cap.* 8. ſic de Judeis veteris legis inquit: *Quicumque faciebant, quod lex iubebat, non adiuvante ſpiritu gratia, timore pænę faciebant, non amore iuſtitiæ, ac per hoc non erat in voluntate, quod coram hominibus apparabet in opere, potiuſque ex illo rei tenebantur, quod eos noverat Deus, mala, ſi fieri poſſet impune, commiſſuros:* Ex quibus videtur inferri, timorem ſervilem ad ſummum conducere ut mala operis vitemus, aut bona exteriora faciamus per hypocriſim, nempè cum interna voluntate prava mala perpetrandi, aut bona non faciendi, ſi impune poſſemus.

61. Confirmant ſecundò ex Div. Gregor *in Iob. lib.* 4. *cap.* 28. ubi ſic ait: *Cum enim ex peccato præſens pœna metuitur, & amiſſa Dei facies non amatur, timor ex tumore eſt. Superbit quippè, qui peccatum, ſi liceat non puniri, non deſerit:* Sed timor ex tumore, ſeù ex ſuperbia procedens pravus eſt: Ergò. Item *lib.* 1. *cap.* 27. ſic ait: *Cum verò quis; adhùc timore bona agit, à malo penitus non recedit, quia eo ipſo peccat, quo peccare vellet, ſi peccare inulte potuiſſet.* Et *lib. Paſtor. part.* 3. *admonit.* 14. ſic ait: *Qui propterea bonum facit, quia tormentorum mala metuit vult non eſſe quod metuat, ut audacter illicita committat: Undè lucè clarius conſtat, quod coram Deo innocentia amittitur, an-*

ante cuius oculos deſiderio peccatur: Ergò qui ex timore non peccat, re ipſa in corde peccat, & magis eſt hypocrita, quam benè operans. Alia ſimilia aliorum PP. teſtimonia poſſent in præcedentium cõfirmationem adduci, ſed quia his explicatis, pervia manebit eorum explicatio, prætermittunt.

62. Reſpondeo ad primum ex D. Auguſt. ſenſum illius eſſe, quod opus elicitum ex timore, & non ex dilectione, *non imputatur* ad meritum, nec *rectè bonum opus vocatur*; id eſt, ſimpliciter, & perfectè, quia videlicèt modus operandi bonum ex ſolo timore gehennę, eſt, licèt bonus, imperfectè bonus, & non meritorius, nec propriè obſequioſus Deo, quia ex amore boni proprij procedens, & non ex amore ipſius Dei: Cæterum hoc non tollit, quod ſit honeſtus, & bonus, & à Spiritu Sancto movente procedens, vt inchoatio quædam, & initium ad veram iuſtitiam, aut iuſtificationem obtinendam. Ad ſecundum ex *Pſalm. 118.* dico, ſenſum eſſe, quod *non poſſunt cuſtodiri verba Dei*, plenè, & perfectè prout requiritur ad veram iuſtitiam, *niſi per fidem vt operantem per dilectionem*, id eſt, per charitatem, quia plenitudo legis eſt charitas: Cum quo tamen componitur, quod poſſint cuſtodiri initiativè, imperfectè, & ex patre, per fidem, ex timore pœnę ęternę voluntatem coercente à legis tranſgreſsione, & impellente ad obedientiam illius, quod tamen bonum, & honeſtum eſt, licèt imperfectè, & inchoativè.

63. Ad tertium ſimiliter dico, quod qui non iuſtificantur, nondum poſſunt eſſe legi perfectè, & integre obedientes, prout ad veram iuſtitiam exigitur, quę ſine charitate non eſt, quod ſolum aſſerit Auguſt. poſſunt tamen inchoativè, & imperfectè in pluribus obedire legi Dei, & illam in nullo ſui præcepto violare actualiter, licèt ex motivo imperfecto timoris; quod licèt hominem non iuſtificat, malum tamen non eſt, ſed honeſtum, & laudabile per ſe, vt inchoatio quædam iuſtitię, per fugam ab iniuſtitia, & id minimè negat Auguſtinus, ſed expreſſe aſſerit ſupra *num.6.* Vndè illa propoſitio Michaelis Baij: *non eſt vera legis obedientia, quæ fit ſine charitate*, proſcripta fuit à Pio V. & merito, quia licèt non ſit plena legis obedientia ſine charitate, quia plenitudo legis eſt charitas, eſt tamen vera legis obedientia, quę ante charitatem à peccatore præſtatur, vel ſpe, & amore proprię ęternę fœlicitatis, vel timore ęternę damnationis, ex licito tamen deſiderio, & coantu, legi in eo, quod poteſt, obſequendi: Nec enim eſt idem plena obedientia, ac vera obedientia, poteſt enim eſſe vera, licèt nondum plena: Et hoc in ſenſu intelligitur ab Eccleſia illud Criſti: *Qui non diligit me, ſermones meos non ſervat*, id eſt, plenè, & ex integro, & prout exigitur ad vetam iuſtitiam, & ad meritum vitę ęternę.

64. Et ſimiliter D. Fulgentius in eodem ſenſu loquitur. Necnon Auguſt. dum inquit: *Lex ſine gratia, non niſi prevaricatores facit*, hoc eſt, conſtituit, ac declarat peccatores, & tranſgreſſores, & ſine gratia non conſtituit, nec declarat iuſtos, quia ſine gratia lex impleri, aut plenè cuſtodiri non poteſt; undè illa particula, *non niſi prevaricatores*, in qua vim facit Michael Bai, ſolum excludit, quod iuſtos conſtituat, quaſi dicat, non iuſtos, ſed prævaricatores declarat: Hoc tamen non tolit, quod per timorem, aut timoris ſpiritum, quem Spiritus Sanctus operatur per legem, vt ipſe Auguſtinus fatetur, faciat homines inchoare viam iuſtitię, & verè obſequi, licèt imperfectè, & non plenè, divinę legi in pluribus, quę occurrunt, in quo minimè lex eos declarat tranſgreſſores, nec adhùc verè iuſtos, ſed inchoantes viam iuſtitię, & honeſtè, non pravè operantes; quod minimè excluſit Auguſt. quia tota contrapoſitio eius eſt, inter iuſtos, & tranſgreſſores, & ſic per ly *non niſi tranſgreſſores*, ſolum excludit, quod conſtituat *iuſtos* ſine gratia, non verò quod conſtituat inchoantes viam iuſtitię, & honeſtè, aut laudabiliter operantes ſine gratia, id eſt, ſine charitate; nec ex hoc ſequitur, quod ſine illa ſimpliciter homines legis factores conſtituere poſsit, quia non eſt ſimpliciter legis factor, qui inchoativè, & imperfectè in aliquo tantum, vel in aliquibus operibus ſincero affectu, & conatu legi obſequitur, ſed qui plenè totam legem implet, quod abſdubio nemo poteſt ſine charitate.

65 Poteſt etiam reſponderi, Div. Auguſt per ly *ſine gratia* non intellexiſſe idem, ac *ſine charitate*, ſed idem ac ſine motione gratuita Spiritus Sancti, nam hæc gratia eſt: Sine hac autem lex non niſi prevaricatores facit. Lex enim iubet, & præcipit, ſed ſi non adſit motio interior gratuita Dei adiuvans, nõ facit impleri, quod iubet, & ſolum reſtat, quod conſtituat tranſgreſſores, & prævaricatores eam non implentes. Et hic eſt etiam ſenſus D. Auguſt. Nam lex duo præcisè munera exercet, nempè movere præcipiendo vt fiat quod iubet, vel ſi non fiat, conſtituere tranſgreſſores eos, qui non faciunt. Primum non obtinet cum effectu, ſine gratuita motione, & impulſu Spiritus Sancti, ſivè ſi t impulſus amoris

ris, ſivè timoris, quia vterque eſt motio Spiritus Sancti, vt fatetur ipſe Auguſt. & vterque eſt gratia interior, quia vterque eſt gratuitus; ſine illa autem non impletur, nec per amorem, nec per timorem, quod iubet, vndè ſolum reſtat quod lex conſtituat prævaricatores, ſi illa deficiat: Lex ergò ſine gratia, id eſt, abſque omni gratuita motione Spiritus Sancti, non niſi prævaricatores facit.

66. Cum autem quis facit quod lex iubet non ex charitate, ſed tantum ex timore, fateor, quod omninò non facit quod faciendum eſt, hoc eſt, tàm quoad rem præceptam, quàm quod modum perfectum faciendi; ſed hoc non probat ſic facientem legem violare, aut ei non verè obedire, ſed ſolum ei non obedire plenè, & perfectè, ſed ſolum inchoativè, & imperfectè ex modo, & motivo imperfecto, qui modus obediendi licèt imperfectus, non tamen pravus eſt, nec legi adverſus, quia lex non prohibet fieri ex timore quod ipſa præcepit, nec obligat ad ſemper faciendum ex amore charitatis.

67. Ad confirmationem, dico, quod qui ſolum ex timore non peccat in actu, profectò in ipſa voluntate habitualiter converſa ad bonum commutabile peccat habitualiter, quia in eo adhùc regnat habitualiter concupiſcentia, & amor inordinatus, cuius regnum nondum excluditur, vſque dum adveniat in anima regnum Dei, qui non advenit niſi per charitatem, per quam Deus regnat pacificè in voluntate, excluſo regno peccati: Non autem eſt ſenſus Auguſtini, quod qui timore gehennę non peccat in actu, peccat eo ipſo actualiter; hoc enim per ſe falſum eſt, quia licèt adhùc maneat ſervus peccati, non tamen ſervus peccati in omni eo, quod agit dominanti ſervit cupiditati, nec peccati quantumvis magna tyranis omnes ſibi actus, & motus vſurpat, ac deturpat, ſed aliquos Dei timor, vel mercenarius amor extra peccati dominium elicit, quos proindè peccatum non inquinat, & in quibus peccator ipſe actu non peccat, ſe honeſtè agit. Vide ſupr. *quæſt.* 10 *num.* 16.

68. Ex quo etiam ſequitur, inaniter putare ſe peccati victorem, qui ſolo timore non peccat, quia licèt in eo quod timore pœnę ęternę Deo obſequitur, actu non peccet, ſed honeſtè, & laudabiliter operetur, adhùc non deſtruit regnum peccati, ſed manet regnans vitioſa cupiditas habitualiter, & conſequenter peccator, licèt in illo actu ab ea non victus, tamen nec plenè manet victor illius, vſque dum charitas, & pro charitate vexillum amoris extolat; qua licèt vi timoris regnanti cupiditati reſiſtat, & in hoc laudabiliter agat, illa tamen victa non manet, ſed adhùc habitualiter regnat, donec vi amoris è trono pellatur, & extirpetur: Vndè licèt in eo, quod timore Deo obſequitur, non impleatur negotium malę malè voluntatis, nec ſit actualis vlla voluntas illud implendi, ipſa tamen mala cupiditas intus regnat habitualiter tanquam crudelis hoſtis, qua non excluſa per charitatem, inaniter quis putabit ſe victorem eſſe peccati, quando quidem illud relinquit habitualiter regnans in intimo cordis.

69 Qui autem timore pœnę ęternę non concupiſcit adverſus legem Dei, profectò in hoc laudabiliter agit, & peccatum actuale vitat; veruntamen Auguſtinus putat, & benè, quod adhùc concupiſcit habitualiter, quia adhùc manet regnans habitualiter mala cupiditas, vſque dum charitate ab anima extirpetur illius dominium. Vndè illi Iudæi, qui timore pœnę faciebant, quod lex iubebat, & non amore iuſtitię, non habebant intus in voluntate, quod exterius apparebat in opere, quia exterius videbantur iuſti, & tamen intus in illis vera iuſtitia non regnabat in voluntate, ſed potiùs peccatum habituale, & vitioſa cupiditas; vndè apud Deum adhùc rei tenebantur, quia videbat taliter in eis vitioſam cupiditatem adhùc habitualiter regnantem, vt ſi impunè fieri poſſet, & pœnam eis non comminaretur, in mala prorumperent actualiter, ad quę habitualiter cupiditas inclinabat. Ex quo minimè infertur, quod Lutherus perverſè inferebat, nempè timorem gehennę ſolum conducere ad bona per hypocriſim opera facienda, quia non eſt hypocrita, qui vitioſę cupiditati, adùc habitualiter in ſe regnāti, timore gehennę perterritus, actualiter, & ſincero conatu reſiſtit, ſine actuali voluntate illi ſerviendi, ſed in hoc laudabiliter agit; licèt aliundè adhùc reus apud Deum teneatur propter ipſam cupiditatem habitualiter regnantem quę in mala prorumperent, ad quę inclinat, ſi voluntas timore perterrita, illi non reſiſteret, prout reſiſtit honeſtè, & laudabiliter, vndè reatus non tollitur, vſque dum ceſſet regnare habitualiter vitioſa cupiditas, & incipiat regnare vera Chriſti charitas.

70. Ad ſecundam confirmationem ex Magn. Gregor. pariter reſpondeo, in primo loco ſermonem eſſe de timore pœnę præſentis, qua Deus peccatorem corrigit, vt reſipiſcat, nam loquitur de primo homine, quando ex timore fugiebat, & ſe abſcondebat, nec correctionem Dei præſentis, & præſentem ab eo pœnam incurret; vndè verum eſt,

eſt, quod *cum ex peccato præſens pœna metuitur*, hoc eſt, eum peccator fugit puniti, & corripi, ac caſtigari pro ipſa pœna præſenti, & remporali, & propterea fugit, & minimè amat faciem Dei amiſſam, ur faciebat Adamus, timor iſte ex rumore eſt, & ex ſuperbia, quia eſt peccatum potius velle defendere, quam corrigere, non fugiendo adhùc actuali voluntate peccatum, ſed ſolum pœnam illius præſentem; & eſt velle, ſi poſſir, impune, peccare, quod ſanè ex elatione, & ſuperbia procedit; ſed timor iſte, licèr ſir ſervilis, eſt tamen ſervilis ſervilirate actualiter rebelli, ſeù admodum ſervi rebellis, eui ſui Domini præſentia actu exoſa eſt, & quam actu fugir; de quo verum eſt, quod *eo ipſo peccat, quia peccare vellet, ſi peccare inultè potuiſſet*. Aliter autem ſervilis eſt timor, quem eſſe honeſtum, & Spiritus Sancti impulſum, defendimus; eſt enim timor pœnę ęternę futurę, pro qua vitanda non metuitur pœna preſens, ſed potius peccator ſæpè amplectitur illam, quantumvis duram, ne incurrar ęternam, quam formidat, vt contingit impœniteote, nondum charitate dominante, ſed timore terrente; hic ergò timor non ex rumore eſt, ſed à Spiritu Sancto, qui illum in voluntate operatur, vt illam à peccato retrahat, & ad pœnirenriam exciter; vndè hic timor noo eſt reprehendendus, nec vituperandus, ſed conſuleodus, eis præſertim, qui ſolum temporalia mala, ſeù flagella perti meſcunt, de quibus ipſe Gregor. *in Paſt. part. 3. adm.* 14. ſic ait: *Admonendi ſunt, qui flagella metuunt, vt & bona temporalia nequaquam pro magno deſiderent, & mala præſentia nequaquam vt intollerabilia fugiant ::: Admonendi ſunt, qui flagella metuunt*, nempè temporalia, *vt ſi malis verè carere deſiderant, æterna ſupplicia perborreſcant*.

71. Vndè, cum antea ibidem dicit: *Qui propterea bonum facit, quia tormentorum mala metuit, vult non eſſe quod metuat, vt audacter illicita committat*, vel loquitur de eo, qui tormenra, & ſupplicia temporalia ab humanis Iudicibus ſolum timer; vel loquitur de eo, qui vnicè illa metuir, quia nō ſinūt impunè peccare, hic enim rerinet actualē affectum ad peccatū, & de hoc *luce clarius conſtat, quod coram Deo innocentia amittitur, ante cuius oculos deſiderio peccatur*, & ſimiliter quod, *timor iſte ex tumore eſt*; nam qui propterea præcisè pœnam vt malam refugit, quia non ſinir impunè peccare, propterea eam meruir, quia veller in ſuo peccato impunè perſeverare; quod ſanè ſuperbiam redoler, & tumorem perverſum: Vndè de huiuſmodi peccatore, Bernar. *Ser. de Verb. Sapient.* ſic ait: *Permanens enim in iniquitate tua, peccatum tuum vis eſſe impunitum, in quo vis Deum eſſe iniuſtum, exigit enim iuſtitia eius, vt vnicuique reddat ſecundum opera ſua: Qui ergò Deum vult eſſe iniuſtum, vult Deum non eſſe Deum, non ne quantum in ipſo eſt, ipſe Deum occidit?* Aliter tamen ſe habet timor ſervilis, de quo in præſenti loquimur, & quem ipſe Greg. conſuleodum eſſe decernit; nam eſt timor oon implicans voluntatem, aur deſiderium actuale, quo quis vellet impunè peccare, ſed potius excludens voluntatem actualem peccandi; non eſt timor, eo fugiens pœnam, quia noo ſinit impunè peccare, ſed eam rimens, quia eam credit humiliter, iuſtiſsimè à Deo infligendam ſibi, ſi in peccaro permanet; non eſt timor, quo quis affectivè dicat? *Non timeo pœnam, niſi quia non ſinit impune peccare*, aur, *non fugio culpam, niſi quia timeo pœnam*, aut, *niſi quia non poſſum impunè peccare*, hic enim affectus pravus, ſuperbus, & ex tumore eſſet diabolico; ſed eſt timor, quo quis affectivè dicit: *Timeo pœnam æternam, quam credo fideliter a Deo iuſtiſsimè mihi comminatam, ſi peccavero, & iuſtiſſimè infligendam, niſi pœnitentiam egero, quia mihi terribiliter nocivam, & propterea fugio culpam, ne iuſtè demerear talem pœnam, aut ne iuſtiſſimè illam incurram*; valdè enim differt hic affectus ab illo priori, nam ille prior poſitivè excludit motivum offenſę Dei, dicens: *Non fugio culpam, niſi, &c.* Iſte verò poſterior illud non excludir, ſed ſolum ab eo præſcindit: Ille prior, hoc potius fugit in pœna, quod amare deberer, nempè, quod non ſinat impunè peccare: Poſterior verò hoc ſolum fugit in pœna, quod omnes fugere debent, nempè quod terribiliter conrraria, & nociva ſit in ęternum animę ſuę, ranquam fructus amarus ſuorum peccarorum: Ille prior hoc ſolùm per ſe fugit in culpa, quod punienda à Deo ſit, quam tamen puniri velle deberet: Iſte verò poſterior, hoc in culpa oon odit, ſed quod tàm amari fructus arbor ſit, & quod ràm rerribilis pœnę cauſa, & demeritum, quo titulo ab omnibus rimeri debet, & à nullo amari: Ille ergò rimor à D. Gregorio meritò reſpuitur, vt ex tumore procedens: Sed iſte poſterior meritò conſulitur, vt contra tumorem à Spiritu Sancto procedens.

72. Secundò reſpondeò, cum Div. Thom. quod ſi D. Gregorius in prædictis locis loquitur de timore regulariter compungente peccatores, & à peccando avertēre, damnat in illo, non quidem ipſum timorem per ſe, & quoad ſubſtantiam, ſed conditionem ſerviliraris tantum, quę per accidens ip-

ſum timoris affectum comittatur;& patet,nam in eo, qui pœnam timet, & ex timore ipſius non peccat,aut bona agit, & ſimùl vellet peccatum impunitum fore, & impunè peccare, aut peccare, ſi pœna non eſſet,diſtincti ſunt in eo iſti affectus, & minimè per ſe connexi;nàm timor pœnę, & fuga culpę ex timore ipſius oriuntur ex amore, licèt non gratuito, tamen nec ex amore libidinoſo, ſed ex amore naturali, quo quis vult conſiſtentiam, & benè eſſe ſui ſubiecti, vt inquit D. Thom. *in 3. diſt.* 34. *quæſt.* 2. *articul.* 2 *ad* 2. qui timor naturalis de ſe bonus eſt, & minimè per ſe malus, aut radix peccati: Affectus verò, quo quis vellet impune peccare,aut peccare, ſi poſſet impunè, oritur determinatè ex amore libidinoſo, aut malę concupiſcentię, quo propriam delectationem pluſquam honeſtatem, & honeſtate contempta, amat vt vltimum finem; qui amor per ſe pravus eſt, & radix peccati: Igitur, licèt hic affectus pravus comittetur timorem pœnę, & fugam culpę, illum timorem non deturpat, nec malum reddit, ſed relinquit honeſtum per ſe, licèt ſervilitas ea parte, qua hunc affectum importat, mala ſit, & turpis. Veruntamen valdè notandum eſt, quod hic affectus pravus rarò eſt actualis in eo, qui timore pœnę ęternę bonum operatur, aut peccare dimittit, quia cum quiſque fidelis agnoſcat, ęquè per illum pravum affectum, ac per opus pravum pœnam æternam demereri, non niſi ex inconſideratione, aut magna ignorantia, actu retineret affectum,quo pœnam demereretur æternam, & opus vitaret, ne illam incurreret.

73. Vndè cum D. Gregor. & alij PP. inſinuant,manere illum affectum in eo,qui ex timore non peccat, aut bona agit, intelligendi ſunt de affectu illo habitualiter perſeveranti, & ſenſus erit, quod timor ſervilis pœnę,quantum ad ſervilitatem importantem voluntatem habitualem ad culpam, ex timore procedit, & quod ſic timens, eo ipſo peccat habitualiter, quo peccare vellet quantum eſt ex concupiſcentia in eo regnante, ſi peccare inultè poſſet, & quantum eſt ex parte illius vellet pœnam non eſſe, vt audacter illicita committeret;totum enim hoc verum eſt,attenta concupiſcentia habitualiter regnante; & conſequenter patet, quod coram Deo innocentia vi illius amittitur,ante cuius oculos deſiderio habitualiter perſeverante adhùc habitualiter peccatur; nonverò hoc verum eſt ex vi ipſius timoris pœnę ęternę, vi cuius abſolutè fugit, & vitat peccatum, quia hic per ſe nec oritur ex illo pravo affectu habituali, nec actuali, ſi detur; nec illum per ſe implicat, ſed abſolutè refugit malum pœnę, & timore honeſto ipſius movetur ad vitandum malum culpę, & excludit voluntatem actualem peccandi, vt ſupra vidimus. Aliter enim verum tenere non poſſet, quod ipſe Gregor. in 1. Reg. *lib.* 5. *cap:* 2. inquit, nempè: *Quod timor cum ſpei coniungitur, ſalutem mentis operatur, quarè, & ſummo ſtudio invigilare optimus Paſtor debet, vt peccantem terreat, & territum ad veniæ ſpem reducat,quatenus per metum peccare deſinat, & per ſpem impetrandæ indulgentię divinæ miſericordiæ portum quærat.* Et quod, *ibid. cap.* 11. ait: *Ex timore bonum opus aggredimus, ſed ex initio timoris ad vinculum perducimur magnę charitatis.* Sanè timor iſte bonus, & honeſtus, & minimè turpis eſt, etiam ſi timor ſervilis ſit.

SOLVUNTUR OBIECTA
contra ſecundam concluſionem.

74. OBijcit demum M. Ferre in favorem ſuæ ſingularis ſententię, primo ex D. Thom. eò quod *in præſent. artic.* 4. ſic ait: *Contra rationem ſervilitatis eſt,quod aliquis ex amore operetur: Sic ergò timor ſervilis, in quantum ſervilis, charitati contrariatur*: Sed affectus contrarius charitati malus ſimpliciter eſt: Ergò timor ſervilis, vt ſervilis,malus ſimpliciter eſt Confirmat ex Bannez, quia ſi timor ſervilis charitati contrariatur, erit neceſſariò timor pœnę, cuius oppoſitum bonum amatur vt vltimus finis: Sed hic timor eſt pravus, quia ſic exponitur, hoc quod modo facio non facerem, ſi pœna non eſſet impoſita non facienti, qui actus manifeſtè malus eſt: Ergò. Secundò: Quia timor pœnę ortus ex amore boni oppoſiti vt vltimi finis eſt ſimpliciter malus: Sed talis eſt timor pœnę, qui de facto ſervilitati coniunctus eſt: Ergò eſt malus ſimpliciter. Maiorem probat. Nam de timoris bonitate, vel malitia debemus iudicare ex malitia, vel bonitate amoris, ex quo naſcitur, vt docet D. Thom. *hic artic.* 3. Ergò. Tertiò: Quia timor ſervilis eſt eiuſdem conditionis circa pœnam futuram, ac triſtitia damnatorum circa pœnam præſentem, quia vtrobique pœna reſpicitur vt contraria bono proprio vt vltimo fini: Sed illa triſtitia mala eſt: Ergò & hic timor.

75. Reſpondeo, admiſſo textu D. Thom. diſtinguendo minorem: Affectus contrarius charitati per ſe, aut ex aliqua ratione ſibi intrinſeca malus ſimpliciter eſt, concedo mi-

minorem: Affectus contrarius charitati ſolum ex aliqua conditione ipſum per accidens comitanti, nego minorem, & conſequentiam; quia vt ibidem ait D. Tom. *Prædicta Servilitas non pertinet ad ſpeciem timoris ſervilis, ſicut neque informitas ad ſpeciem fidei informis;* vndè ſicut potuit dicere D Thom. *Contra rationem informitatis fidei eſt, quod aliquis ex amore Dei credat; ſic ergò fides informis, in quantum informis, charitati contrariatur*, quia exindè liceret inferre, actum fidei informis vt informis eſſe ſimpliciter malum, ita pariter in noſtro caſu: Et ratio vtriuſque eſt; quia vt affectus aliquis denominetur malus moraliter ex aliqua conditione, opus eſt, quod talis conditio ipſi per ſe conveniat, ſeù quod ex intrinſeca ſua tendentia illam attingat, aut ex illa per ſe procedat, & non ſufficit quod illi per accidens, & purè concomitanter adiuncta ſit, hoc autem modo, & non illo ſe habet conditio ſervilitatis reſpectu timoris ſervilis, & informitas reſpectu fidei informis; vndè ſicut ex hoc fides informis non redditur mala, ita nec timor ſervilis.

76. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Erit neceſſario timor pœnę, cuius oppoſitum bonum amatur vt vltimus finis negativè, aut præciſivè, concedo: Vt vltimus finis privativè, & excluſa ſubordinatione ad Deum primo dilectum, ſubdiſtinguo: Ex vi amoris actualis, vndè timor ille oritur, negò: Ex vi amoris habitualis, ſeù habitualis peccati in quo ſubiectum adhùc manet, concedo maiorem, & nego minorem. Ex quo ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Si oriatur ex amore boni oppoſiti vt vltimi finis purè negativè, nego maiorem; ex amore boni oppoſiti vt vltimi finis excluſivè, & privativè, concedo maiorem; & in hoc ſenſu, nego minorem, quia vt ſuprà vidimus ex D. Tom. timor ſervilis oritur, non quidem ex amore gratuito, nec ex amore libidinoſo, *ſed ex amore naturali, quo quis vult conſiſtentiam, & bene eſſe ſui ſubiecti*: Hic autem amor naturalis, licèt ſit boni proprij vt vltimi finis negativè, & præciſivè, quatenus per ſe ipſum non ſubordinat bonum proprium ad Deum vt vlteriorem finem, tamen non eſt boni proprij vltimi finis excluſivè, & privativè, quia minimè anteponit bonum proprium Deo; nec excludit ſubordinationem illius ad Deum, ſed illam quantum eſt ex ſe permittit, & ideò ille amor eſt naturalis, & ab Authore naturę cunctis inſitus, ideòque minimè malus moraliter; ac proindè iuxta regulam arguentis, & D. Thom. ſi de timore iudicandum eſt ex qualitate amoris vndè naſcitur, timor ex illo ortus, qui eſt timor ſervilis, neutiquam malus moraliter erit. Quod ſi ſubiectum vi peccati habitualis, aut concupiſcentię habitualiter regnantis reſpicit bonum proprium vt finem vltimum privativè, hoc per accidens ſe habet ad timorem illum, quia timor ille non oritur ex peccato præterito habitualiter perſeverante, nec ex concupiſcentia habitualiter regnante, ſed ſolum ex amore actuali proprię conſiſtentię, quo ille amat benè eſſe ſui ſubiecti, abſque contemptu actuali Dei, imò cum timore actuali ipſius.

77. Vndè minimè interpretandus eſt timor ille, quaſi dicat affectivè: Hoc, quod modo facio timore pœnę, non facerem, ſi pœna comminata non eſſet non facienti: tum, quia talis affectus actualis non faciendi ſi pœna non eſſet, non datur; tum, quia quam vis daretur, per accidens ſe haberet ad timorem pœnę; & purè concomitanter: Tum, quia licèt ex vi ſtatus peccati habitualis, aut concupiſcentię habitualiter regnantis, interpretari poſsit, quod ille non faceret, ſi pœna deeſſet, aut quod peccaret, ſi poſſet inultè, non tamen ex vi timoris, nec ex vi amoris proprij boni per ſe ſumpti, ex quo timor oritur, nam talis timor, & amor per ſe ſumptus, omninò præſcindit ab eo, quod peccaret, vel non peccaret, ſi pœna non eſſet. Et quidem ſi ex eo, quod amor, vndè timor oritur, ſiſtat in bono proprio præciſivè, & negativè, quatenus actu non ordinat bonum proprium in vlteriorem finem; probaretur actum timoris indè ortum eſſe malum, pariter probari poſſet, actus fidei, & ſpei à peccatore elicitos ex illo generali amore boni proprij eſſe malos, ſi quidem actu non ſubordinat bonum proprium ad Deum vt vltimum finem per charitatem; quin etiã, in iuſto, quid quid ageret, actu illud noli ordinando ad Deum vt vltimum finem, peccatum eſſet, quod ſane falſiſsimum eſt, & contra fidem.

78. Ad ſecundam, nego maiorem: Quia triſtitia damnatorum procedit ex amore actuali boni proprij vt vltimi finis privativè & in contemptum Dei; amant enim damnati proprium bonum delectabile pluſquam Deum, & ſemper ſunt in hoc actuali amore perverſo, ſicut in actuali odio Dei, & ideò ex illo amore triſtantur, quia non poſſunt poſsidere bonum proprium, ſicut illud amant, & quia illo privantur ab ipſo Dei, quem actuali odio proſequuntur; hoc autem modo non ſe habet timor peccatorum fidelium, vt per ſe patet, vndè minimè eſt eiuſdem rationis.

ALIQUA DUBIA deciduntur.

79. AD majorem timoris ſervilis, ſeu plenam intelligentiam, oportet non pauca de illo dubia decidere, de quibus communiter Theologicum D. Thom. diſſerunt in præſenti. Igitur.

Dubitabis primo: *An timor Servilis maneat cum charitate?* Rationes dubitandi proponit D. Thom. in præſenti, primo, quia Auguſt. *Tract. 9. in Canonic. Ioannis, inter princip. & med.* ait: *Cum cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.* Secundò, quia per charitatem habitat in anima Spiritus Sanctus, nam vt dicitur *ad Rom. 5. Charitas diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis:* Vbi autem *Spiritus Domini ibi libertas* vt dicitur *2. ad Chorint. 3.* Sed libertas excludit ſervitutem: Ergò timor ſervilis expellitur, charitate adveniente. Tertiò, quia timor ſervilis oritur ex amore ſui; Sed amor ſui expellitur amore Dei, in quo charitas conſiſtit; quia facit contemnere ſe ipſum, iuxta illud Auguſt. *lib. 4. de Civitate Dei, cap. vltim. Amor Dei vſque ad conteptum ſui ædificat Civitatem Dei:* Ergò per amorem charitatis expellitur timor. Veruntamen his non obſtantibus.

80. Reſpondeo cum D. Thom. *Quod timor ſervilis ſecundum ſuam eſſentiam non expellitur, adveniente charitate, ſed manet cum illa.* Et probat primo: Quia timor ſervilis eſt donum Spiritus Sancti, intellige largè ſumptum, quia donatur ab ipſo, & eſt impulſus ipſius: vt vidimus ſupra ex D. Tom. & Auguſt. Sed nulla eſt ratio cur donum Spiritus Sancti, & impulſus ipſius non maneat cum charitate: Ergò timor ſervilis cum illa manere poteſt. Secundò: Quia timor ſervilis ex amore ſui cauſatur: Sed amor ſui manet cum charitate: Ergò & timor ſervilis. Minor probatur: Quia amor ſui triplex excogitari poteſt, primus incluſus in ipſo amore charitatis, quo nempè quis amat ſe ipſum in Deo, & propter Deum. Secundus contrarius charitati, quo nempè quis amat ſe ipſum vt vltimum finem privativè in contemptum ſaltim virtuale ipſius Dei. Tertius medius inter vtrumque, diſtinctus ab amore charitatis, ſed illi non contrarius, quo nempè quis amat ſe ipſum præter, ſed non contra charitatem, non quidem poſitivè, aut privativè conſtituendo in ſe ipſo vltimum finem cum excluſione ſubordinationis ad Deum, ſed purè præſcindendo à tali ſubordinatione, & permittendo quod per alium actum bonum proprium ſubordinetur ad Deum; *Sicut*, inquit D. Thom. *ergo proximum poteſt eſſe aliqua ſpecialis dilectio præter charitatem, dum proximum diligitur ratione commoditatis, conſanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis ſit ad charitatem,* licèt ex vi illius actus non referatur: Sed hic amor, qui ſanè fundat ſufficienter timorem ſervilem pœnę manet cum charitate, cum illi non ſit contrarius: Ergò & timor ſervilis quoad ſubſtantiam.

81. Explicatur: Nam ex triplici amore explicatò, amor ſui incluſus in charitate fundat timorem pœnę incluſum in timore caſto, quo nempè quis timet pœnam, quia ſeparat à Deo, cui per charitatem vniri conatur: Secundus nempè amor ſui contrarius charitati fundat timorem ſervilem, quantum ad ſervilitatem ipſius charitati contrariam, quia facit timere malum pœnę, quia contrarium bono proprio, tanquam ſuo vltimo fini privativè, vel actualiter, vel habitualiter, modo ſuprà explicato; & ſic timor ſervilis, quantum ad iſtam ſervilitatem, non manet cum charitate: Tertius verò, qui eſt amor ſui præter charitatem, & non contra charitatem, fundat timorem ſervilem quoad ſubſtantiam, quo pacto eſt præter charitatem, & præter timorem caſtum, & minimè illis contrariatur: Ergò timor ſervilis hoc pacto manet cum charitate.

82. Ex quo ad rationes dubitandi reſpondet D. Thom. ad primam, quod Auguſt. loquitur de timore pœnę, quantum ad ſervilitatem, quę cum charitate non manet, non verò de illo intrinſecè ſumpto, & quoad ſuam ſubſtantiam, & hoc pacto cum charitate manet. Ad ſecundam ſimiliter, quod ſolum probat ſervilitatem timoris non manere cum charitate, vi cuius liberamur à ſervitute. Ad tertiam ſimiliter conſtat, quia charitas ſolum excludit amorem ſui vſque ad contemptum Dei, qui ſolus ędificat Civitatē Babilonis, non verò amorem ſui ſine cōtemptu Dei, qualis eſt amor ſui præter, & non contra charitatem, quo quis diligit ſe ſiſtendo purè negativè, aut præciſivè in ſe, cum referibilitate in Deum: Nec obeſt, quod charitas ſit amor Dei vſque ad contemptum ſui, quia non petit charitas contemptum ſui, qui tollat amorem naturalem ſui referibilem ad Deum, ſed ſolum contemptum ſui in his, quę fuerint contra Deum, & ad ipſum irreferibilia, à quibus præſcindit amor naturalis ſui, qui fundat timorem ſervi-

vilem pœnę preciſè quia ſibi nocivæ. Hacte-nus eſt doctrina D. Thom. Sed ad maiorem eius intelligentiam.

83. Dubitabis ſecundo, ſeù ſubdubitabis primo: *An timor ſervilis, dum manet cum charitate, poſſit aliqua ratione dici ſervilis* Ratio dubitandi ex D. Tom. ſumitur ex illis verbis ipſius: *Sed iſte timor pœnæ non dicitur eſſe ſervilis, niſi quando pœna formidatur in quantum principale malum, & ideò in quantum ſervilis non manet cum charitate.* Verùntamen cenſeo D. Tom. non negaſſe, ſed inſinuaſſe duplicem ſervilitatem in timore ſervili, vnam intrinſecam, & eſſentialem ipſi aliam extrinſecam, & accidentalem, licèt de iſta ſolùm ex profeſſo loquutus fuerit. Moveor primo, quia *in præſent. artic.* 4. poſtquam explicavit ſervilitatem vt liberati contrariam, ſubiungit: *Sed prædicta ſervilitas non pertinet ad ſpeciem timoris ſervilis*; vbi valdè notandum eſt, quod abſolutè nō negat omni ſervilitati, quod ſit de ratione timoris ſervilis, ſed ſolum inquit, *prædicta ſervilitas*, vbi ſatis innuit, aut ſaltèm permittit, quod alia ſervilitas diſtincta ab explicata poſsit eſſe de ratione timoris ſervilis.

84. Moveor ſecundo: Quia ſervitus dupliciter accipi poteſt, nempè prout contraria libertati filiorum; & prout illi non contraria, ſed ſe ab illa præſcindens, cum illa tamen compatibilis: Servitus primo modo importat ex parte ſervi violentiam quandam, & coactionem in ſerviendo, ita vt ſerviat contra propriam voluntatem timore coactus, vel contra propriam voluntatem actualem, vel habitualem, vt explicatum manet. Servitus ſecundo modo, ſolum importat reſpectum ad Deum vt dominum, ſub ratione domini, vndè ſubiectio creaturę ad Deum quia ſui Dominum, præciſivè à quacumque violentia ex parte ſubiecti, & à quolibet alio reſpectu ad ipſum Deum, vel vt Patrem, vel vt Sponſum, vel vt amicum, re ipſa ſervitus eſt, non quidem charitati contraria, ſed ſolum præter charitatem, & à charitate præſcindens, quę non reſpicit Deum vt Dominum, nec ſub ratione Domini, ſed vt Patrem, vt Sponſum, vel vt amicum; vndè quicumque ſervit Deo ratione dependentię, & ſubiectionis ad ipſum vt ſuum Dominum, veram exercet ſervitutem, & verè ſervus Dei eſt, & vt talis ſe gerit: Tunc ſic, ſed hæc ſervitus invenitur in timore pœnę, adhuc coniuncto cum charitate, & eſt de intrinſeca ratione timoris ſervilis: Ergò aliqua eſt ſervilitas, ſeù ſervitus, quę eſt de ratione intrinſeca timoris ſervilis, & quę manet in ipſo timore charitati coniuncto. Probo minorem: Quia ille, qui exiſtens in charitate timet pœnam ęternam, & Deum vt potentem illam ſibi infligere, hoc timore non timet Deum vt Sponſum, nec vt Patrem, nec vt amicum, nec ſeparationem ab ipſo ſub his rationibus, ſed ſolum timet Deum, ſeù à Deo ſub ratione Domini potentis punire ſuum ſervum, & hic reſpectus ad Deum eſt de intrinſeca ratione timoris ſervilis prout diſtincti à timore caſto, & filiali: Ergò ſervitus conſiſtens in reſpectu ſubiectionis ad Deum ſub ratione Domini eſt de intrinſeca ratione timoris ſervilis, & manet in eo cum charitate. Quod vt clarius intelligatur.

85. Dubitabis tertio, ſeù ſubdubitabis ſecundo: *An timor ſervilis ſpecie differat à timore filiali*; Rationes dubitandi ſic proponit D. Tom. *in præſent. artic.* 5. Sic ſe habet timor filialis ad ſervilem, ſicut fides formata ad informem: Sed fides formata, & informis non differunt ſpecie, & quoad ſubſtantiam: Ergò nec timor filialis; & ſervilis. Secundò: Quia habitus diverſificantur penes obiecta: Sed timor ſervilis, & filialis reſpiciunt idem obiectum, quia vtroque timore timetur Deus: Ergò. Tertiò: Quia ſicut ſperamus Deo frui, & eius beneficia obtinere, ita timemus ſeparari à Deo. & pœnas ab eo infligendas: Sed eadem eſt ſpes, qua ſperamus beneficia à Deo obtinenda, & eius fruitionem: Ergò idem etiam erit timor, quo timemus pœnas à Deo infligendas, & quo timemus ſeparationem ab ipſo: Sed hic eſt filialis, & ille ſervilis: Ergò non differunt ſpecie. Et vrgeri poteſt tertio, quia timor pœnę coniunctus charitati eſt timor caſtus: Sed ille quoad ſubſtantiam eſt idem cum timore ſervili, vt tenet D. Thom Ergò timor ſervilis quoad ſubſtantiam nō differt a timore caſto. Probatur maior: Quia timor pœnę, quando coniunctus eſt charitati, non timet pœnam vt principale malum contrarium bono proprio vt vltimo fini: Sed iuxta ipſum D. Tom. timor pœnę non poteſt dici ſervilis, niſi quando timet pœnam vt principale malum contrarium bono proprio vt vltimo fini: Ergò quando iunctus eſt charitati non eſt timor ſervilis: Ergò tunc eſt timor caſtus. Probatur hæc conſequentia, quia timor iuxta D. Thom. adæquatè dividitur in filialem, ſervilem, initialem, & mundanum. Sed timor pœnę coniunctus charitati non eſt timor mundanus, vt per ſe patet: Ergò ſi nec etiam eſt ſervilis, neceſsario erit, vel caſtus, aut filialis, vel initialis: Sed iuxta D. Thom. initialis non differt ſpecie à timore filiali, vt infra

vi-

videbimus: Ergò tandem timor ille, ſi non eſt ſervilis, neceſſariò manet filialis. Explicatur: Nam timor ille pœnę manens cum charitate neceſſariò eſt, vel ſervilis, vel initialis, vel filialis, vel mundanus, nam in his quatuor dividitur adæquatè timor, & non datur quintus timor ab illis diverſus: Sed non eſt neque initialis, neque mundanus, alinndè iuxta Div. Tom. nec ſervilis: Ergò eſt filialis. Nihilominus tamen cum ipſo D. Tom.

86. Reſpondeo, *quod timor ſervilis ſpecie differt à timore caſto, & filiali, & non eſt idem cum illo, aduch quoad ſubſtantiam.* Probat primò D. Tom ex Auguſtino, qui *Tract. 9. in 1. Canonic. Ioann.* ait: *Duos eſſe timores, vnum ſervilem, & alium filialem, vel caſtum*: Ergò non ſunt vnus quoad ſubſtantiam. Secundò ratione: Quia timores differunt ſpecie ſecundum obiecta: Sed obiectum timoris ſervilis eſt diſtinctum ab obiecto timoris caſti: Ergò differunt ſpecie. Probat minorem: Quia obiectum timoris ſervilis eſt malum pœnę, timoris autem caſti eſt malum culpę: Sed malum culpę, & malum pœnę differunt in ratione mali, & conſequenter ineſſe obiecti, quia ſunt obiectum timoris ſub ratione mali: Ergò.

87. Deindè reſpondet ad rationes in contra, ad primam, negando maiorem, quantum ad omnimodam paritatem in omnibus, quia fides informis, & formata non differunt pœnes obiectum, quia vtraque credit Deum, & credit Deo; ſed ſolum differunt in aliquo extrinſeco, quod eſt extra rationem fidei, nempè in forma charitatis; at timor ſervilis, & caſtus differunt ſecundum obiecta vt explicatum manet. Ad ſecundam, quę eſt replica con ra ſolutionem præmiſſam, conceſſa maiori, negat minorem, & ad probationem dicit, quod timor ſervilis reſpicit Deum vt principium inflictivum pœnarum; ſed timor filialis non reſpicit Deum vt principium activum culpę, ſed potius ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam, & ideò licèt vterque timor timeat Deum, non habent idem obiectum formaliter, nec eandem ſpeciem, quia illum reſpiciunt ſecundum diſtinctam habitudinem, nempè ſervilis, vt principium à quo refugit pati pœnam, caſtus, vt terminum à quo refugit ſeparari per culpam.

88. Sed replicabis contra hanc D. Tom. ſolutionem, quia etiam timor filialis reſpicit Deum vt principium inflictivum pœnarum, vndè ipſe D. Thom. *3. part. quæſt. 7. artic. 1. ad 1.* ait: *Et ideò de ratione doni timoris non eſt illud malum, quod reſpicit timor, ſed eminentia illius boni, cuius poteſtate aliquod malum infligi poteſt*, vndè communis ſententia Thomiſtarum tenet obiectum primarium timoris filialis eſſe Divinam Maieſtatem, vt potentem abſolutè infligere malum, quo pacto ſanè eſt principium inflictivum malorum: Ergò ſi timor ſervilis etiam reſpicit Deum vt principium inflictivum malorum, non differunt ex obiecto. Ex confirmatur ex eodem D. Thom. in 3. ad Anibald. *diſtinct. 34. quæſt. 2. artic. 1.* vbi ſic ait: *Timor, qui eſt ex Spiritu Sancto, facit hominem reſpicere ad Deum, ſicut ad cauſam, quę poteſt malum infligere, vel prohibere; & ideò quamvis timor filialis, & ſervilis diverſa mala reſpiciant, tamen, quia non niſi ab eadem cauſa, ideò eſt vnus habitus ſecundum ſubſtantiam, ſed vnus perfectus, ſcilicèt filialis, & alius imperfectus, ſcilicèt ſervilis.*

89. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Etiam timor filialis reſpicit Deum vt principium inflictivum pœnarum reſpectivè ad timentem, hoc eſt, vt potentem ſibi pœnas infligere, nego antecedens: Vt principium inflictivum pœnarum abſolutè, & ſecundum maieſtatem, quam in ſe habet ex hac poteſtate inflictivam pœnarum, concedo antecedens, & nego conſequentiam; quia timor ſervilis reſpicit Deum quia ſibi potentem infligere pœnas, & vt principium ſibi inflictivum pœnarum, eo quod fundatur in amore ſui, & ſicut differunt ſpes, & charitas, eo quod illa reſpicit Deum vt bonum ſibi, iſta autem vt bonum in ſe, & abſolutè, ita differunt timor ſervilis, & filialis, eo quod ille reſpicit Deum vt abſolutè potentem infligere pœnas, quatenus ex hoc reſultat terribilis maieſtatis in ſe, & abſolutè, iſte verò Deum, quia ſibi potentem infligere pœnas, & ex hoc eſt terribilis ſibi.

89. Ad confirmationem, PP. Salmant. reſpondet; D. Thom. ibi tradidiſſe Identitatem timoris ſervilis, & filialis quoad ſubſtantiam, ſed *in Summa in præſent.* oppoſitum docuiſſe, & ſtandum eſſe huic doctrinę, per quam cenſetur retractare alibi traditam. Sed in contra eſt, quia propterea *in præſent.* diſtinguit timorem ſervilem à filiali, quia ille timet Deum vt principium inflictivum malorum, nempè pœnę, iſte verò timet Deum vt terminum à quo refugit ſeparari per culpam, vt vidimus ſuprà; Sed hæc fuga ſeparationis à Deo per culpam iuxta ipſos PP. Salmant. non eſt actus primarius timoris filialis, ſed alius actus reverentię erga Deum vt potentem infligere pœnam, & id ipſum inſinuat Div. Thom. *in Summa in 3. part.* illis verbis.

num.

num. præced. relatis: *De ratione doni timoris non eſt illud malum, quod reſpicit timor, ſed eminentia illius boni, cuius poteſtate malum infligi poteſt*: Ergò verum manet, & non retractatum à D. Thom. quod timor filialis in ſuo actu primario, ſicut ſervilis, reſpicit Deum vt principium inflictivum malorum: Sed ex hoc probat in 3. ad Anibald. vtrumque timorem non diſtingui quoad ſubſtantiam: Ergò.

91. Vndè melius reſponderi cenſeo D. Thom. in 3. ad Anibald. non negaſſe diſtinctionem ſpecificam atomam timoris ſervilis, & filialis, quia expreſsè ait eſſe habitus, quorum *vnus eſt perfectus, ſcilicet filialis, & alius imperfectus, ſcilicet ſervilis*; ſi autem ſunt vnus, & alius, habitus profectò ſunt diſtincti habitus ſpecie. Vndè licèt dicat eſſe vnum habitum quoad ſubſtantiam, debet intelligi quoad ſubſtantiam præciſivè à differentijs ſpecificis, id eſt, quoad rationem genericam timoris, (quo pacto non ſemèl ſolet exponi D. Thom.) quia videlicèt vterque timor in eo convenit, quod poteſt Deum reſpicere vt potentem infligere malum, aut illud prohibere ſub pœnis; cum quo tamen ſalvatur differentia vtriuſque timoris ſpecifica iam aſſignata, nempè in eo, quod ſervilis reſpicit Deum vt potentem infligere pœnas, aut malum pœnę ſibi; filialis verò vt potentem abſolutè infligere malum pœnę, aut prohibere malum ſub pœna, quatenus ex hoc Deus in ſe ipſo terribilis Maieſtatis conſidera tur, vt infrà magis explicabo.

92. Ad tertiam ex *num.* 85. Reſpondet D. Thom. non eſſe paritatem ſervandam inter timorem, & ſpem, vt ſit idem timor, quo timemus pœnas à Deo infligendas, & ſeparationem ab ipſo per culpam, ſicut eſt eadem ſpes, qua ſperamus beneficia à Deo obtinenda, & fruitionem ipſius quia propterea eadem *ſpe* ſperamus fruitionem ipſius, quia illam ſperamus etiam ab ipſo tanquam à principio ipſius fruitionis, ſeparationem autem à Deo per culpam non timemus vt ab ipſo tanquam à principio, quia Deus non eſt principium ſeparationis ab ipſo per culpam, vndè eſt diverſa ratio, Informa ergò diſtinguo maiorem: Sicut & eodem modo, nego maiorem: Sicut & diverſo modo, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem: Eadem eſt ſpes, qua ſperamus beneficia à Deo obtinenda, & eius fruitionem, quę etiam eſt ab ipſo vt principio, concedo minorem: Quę non ſit ab ipſo vt principio, nego minorem, & conſequentiam, quia Deus non eſt principium elongationis à Deo per culpam, ſicut beneficiorum, & ideò non poteſt timeri eodem timore.

93. Ad confirmationem, nego maiorem Ad eius probationem, quę ſanè vrget, non admiſſa alia ſervilitate, quę poſſit compati cum charitate, reſpondeo ex doctrina tradita, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Timor pœnę non poteſt dici ſervilis, loquendo de ſervilitate vili, & mala, de qua ſolum loquitur ibi D. Tom. concedo minorem: Loquendo de ſervilitate alia intrinſeca timori pœnę, & de ſe non mala, nego minorem, & conſequentiam. Et quod hæc duplex ſervitus admittenda, & diſtinguenda ſit, patet, tum ex dictis. Tum, quia M. Ioann. à S. Tom. inter Expoſitores D. Tom. facilè Princeps, *in præſent. Diſput.* 14. *de Carit. artic.* 1. *in ſolut. ad* 1. talem diſtinctionem ſervitutis expreſſè tradit his verbis: amicitia excellētię non excludit omnem ſervitutem, neque generalem, & quaſi phyſicam, quę eſt inter creaturam, & Creatorem; hæc enim tolli non poteſt à creatura: Neque ſpecialem, ſeù moralem, quę eſt ſecundum convictum rationalium perſonarum, inter quas, quędam ſerviunt, & quædam dominantur. Homo enim per dona ſuperanturalia ita manet Dei amicus, quod etiam illi ſervit: Sicut dicitur amicus Regis, qui eſt eius miniſter. Et ſic eſt duplex ſervitus, vna vilis, ſicut in mancipijs, & captivis; alia honorata, quę invenitur in liberis, & ingenuis: Et prima ſervitus repugnat amicitię, non ſecunda; & ita Sancti, qui vocantur amici Dei, etiam dicuntur ſervi Dei, ſicut dicitur de Moyſe Exod. 33. *Loquebatur Deus ad Moyſem facie ad faciem, ſicut ſolet loqui homo ad amicum ſuum* Et tamen Numer. 11. dicitur: *At non talis ſervus meus Moyſes, qui in omni domo mea fideliſſimus eſt*. Hactenus Ioann. à S. Thom.

94. Ex quibus colligo, hominem eſſentialiter eſſe ſervum Dei, non ſolum phyſicè, ſicut omnis creatura, ſed ſervum rationalem, & moralem, & hanc ſervilitatem eſſe ei eſſentialem, ſivè ſit amicus, ſivè inimicus Dei, quia conſiſtit in ſubiectione ipſius, vt rationalis eſt, ad Deum vt ipſius verum Dominum, ſivè in intrinſeco debito, & obligatione, quam habet, vt rationales, ſerviendi Deo tanquam ſuo naturali Domino, cuius eſt poteſtas præcipiendi, & puniendi ipſum, ſi obedire nolit: Hæc autē ſervitus eſt accidētaliter vilis, quia eſt quaſi coacta, quando homo eſt inimicus Dei; eſt verò honorata in eo, qui eſt amicus Dei, quia tunc non eſt coacta, ſed voluntaria, libera, & ingenua; ipſa verò ſervitus ſecundum ſua eſſentialia ab vtroque præſcindit, quia ſolum importat habitudinem hominis ad Deum vt verum ipſius Dominum, cum intrinſeca obliga-

gatione ipſius ad ſerviendum, & cum intrinſeco iure Dei ad illi dominandum.

95. Ex qua doctrina, quę ſanè negari non poteſt, infero, timorem ſervilem dupliciter poſſe dici ſervilem, nempè intrinſecè, & eſſentialiter, & extrinſecè, ſeù accidentaliter; eſt intrinſecè ſervilis in quantum eſt timor hominis, vt eſſentialiter ſervi, reſpiciens Deum, vt eſſentialiter Dominum potentem ipſum punire, ſi ſervire nolit; & hoc modo timor poteſt dici ſervilis, hoc eſt, ſervi vt ſervi, etiam ſi timens ſit amicus Dei, & in charitate, ſicut ipſe homo timens, adhùc manet in ratione ſervi, quamvis ſit amicus. Extrinſecè verò, & accidentaliter eſt ſervilis ſervilitate vili, & coacta, tanquam mancipium, aut captivus, quando homo timens eſt inimicus Dei, quia tunc quantum eſt ex voluntate ſua habituali ſubſtrahit ſe à ſerviendo: Igitur dum D. Thom. inquit, quod timor non poteſt dici ſervilis, *niſi quando timet pœnam vt malum principale, &c.* debet intelligi de ſervilitate accidentali, coacta, & vili, quę maxime in ore omnium verſatur, & accipitur communiter in malam partem; non verò negat, quod maneat intrinſecè ſervilis ſervilitate intrinſeca, quę ex ſe mala, & vilis non eſt, ſed eſſentialis ipſi homini.

96. Et vt videas, hanc eſſe mentem D. Tom. recole, *argum.* 3. quod *in preſent. artic.* 2. ſibi obiecit contra diſtinctionem timoris in ſervilem, & filialem, ex eo, quod ſi diſtinguntur ſervilis, & filialis, quia ſunt diſtinctę habitudines ſervi ad Dominum, & Filij ad Patrem, etiam diſtingui deberet timor filialis, & caſtus ex eo, quod ſunt diſtinctę habitudines Filij ad Patrem, & Sponſę ad Sponſum. Cui reſpondet, vt ſuprà vidimus *quęſt.* 1. *num.* 31. admittendo quod timor ſervilis fundatur, & diſtinguitur à caſto per habitudinem ſervi ad Dominum, quia hæc eſt per poteſtatem Domini ſervum ſibi ſubicientis, habitudo autem Filij ad Patrem, & Sponſę ad Sponſum eſt per affectum Filij, vel Sponſę ſe ſubijcientis Patri, vel Sponſo, qui affectus eſt per charitatem, quę eadem manens vtroque modo reſpicit Deum, & ſic timor filialis, idem manens, vtroque modo poteſt reſpicere Deum; timor autem ſervilis ad aliud pertinet, *quia charitatem in ſui ratione non includit*, eo nempè, quia habitudo ſervi ad Dominum, quę eſt per poteſtatem Domini ſervum ſibi ſubijcientis, charitatem non includit, ſed nec illam excludit: Et ſic ſervilitas timoris in hac habitudine conſiſtens eſt differentia intrinſeca timoris ſervilis à caſto, non includens charitatem, ſed nec illam excludens, ideòque cùm illa compatibilis.

ALIA DUBIA DECIDUNTUR.

97. DUBITABIS quarto: *An charitate creſcent, minuatur timor, aut expellatur*; Reſpondet D. Thom. *in pręſent. art.* 10. quod creſcente charitate, creſcit timor caſtus, & filialis, ſed decreſcit, & minuitur timor ſervilis, maximè quantum ad actum. Primam partem probat, quia creſcente cauſa creſcit effectus: Sed charitatis amor eſt cauſa timoris filialis, ex eo enim quod quis magis diligit Deum vt Patrem, & vt Sponſum, tanto magis timet eum offendere, & ab eo ſeparari per culpam: Ergò creſcente charitate creſcit, & augetur timor filialis. Secundam etiam probat, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam; tum, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; tum, quia firmius inhærens Deo, per amorem, magis confidit de præmio, & per conſequens minus timet de pœna: Ergò creſcente charitate minuitur timor pœnę, maximè quantum ad actum. Vndè de hoc timore intelligendum eſt illud Pauli: *Charitas perfecta foras mittit timorem.* Sed indè.

98. Dubitabis quintò: *An timor ſervilis congruat viris, ſeù animabus perfectis.* Et ratio dubitandi eſt: Quia ſi charitas perfecta foras mittit timorem ſervilem: Ergò in habente charitatem perfectam non erit locum timori ſervili pœnę, & alienum erit à viris perfectis pœnas inferni timere. Veruntamen.

99. Reſpondeo: *Neminem ita perfectum in charitate ſe debere exiſtimare, quod aliquando, pręſertim in gravibus tentationibus, illi non conveniat ſe ipſum excitare conſideratione, & timore pœnarum inferni* Hoc aſſertum ſufficienter oſtenſum manet ſuprà *quęſt.* 10. *à num.* 18. præſertim ex illo Pauli: *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne cum alijs prædicavero, ipſe reprobus efficiar*; quod idem faciunt plures alij viri in charitate perfecti, qui ex ipſo charitatis amore ſe ipſos excitant varijs motivis, licèt inferioribus, & pręſertim metu pœnarum inferni, ad gravia quęque pro Chriſto tolerando; imò, & ipſi Martyres Chriſti, non ſemèl ad tormenta toleranda temporalis, & ad metum illorum propulſandum, vtebantur timore, & metu pœnarum inferni, obſervantes illud Chriſti Domini: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, ſed timete potius*

cum

eum qui poteſt, & animam, & corpus mittere in gehennam; quod luculenter expoſuit Ambroſius *in Pſalm.* 118. *Serm.* 21. his verbis: *Pone ergò Martyrem inter pericula conſtitutum, cum indè immanitas beſtiarum, ad incutiendam terrorem infremat, aliundè ſtridor candentium laminarum, & flamma fornacis ardentis exæſtuet: Ex parte alia perſonat tractus gravium catenarum, hinc carnifex cruentus aſsiſtat: Pone inquam circumſpectantem omnia plena ſupplicijs, deindè cogitantem divina mandata, illum ignem perpetuum, illud ſine fine incendium perfidorum, illam pænę retrudeſcentis ęrumnam, trepidare corde, ne dum præſentibus cedat, perpetuis ſe dedat exitijs: Perturbari animo, dum futuri iudicij romphæam illam terribilem, quadam conſpectus ſpecie contuetur. Nonne in eundem concurrit effectum confidentia cupientis ęterna, & divina trepidantis.* De quibus ſanè dici nequit, quod non erant perfecti in charitate, nam maiorem hac dilectione nemo habet, quam vt animam ſuam ponat pro Chriſto amico ſuo, ſicut illam ponebant Martyres. Et ſanè nemo in præſenti ſæculo ita conſtans eſt in fervore experimentali charitatis, quod interdum non experiatur talis fervoris, & devotionis ſenſibilis ſiccitatem, & tunc ex ipſo amore charitatis regnante, & ex timore caſto offendendi Deum, debet vti motivis inferioribus, quę magis reprimant partem ſenſibilem, & appetitum concupiſcibilis, ex quo tentationes vehementes ſolent vrgere contra rationem ſuperiorem; pars autem ſenſibilis, & appetitus concupiſcibilis magis ſæpè reprimitur repræſentatione, & metu pœnarum inferni ſenſibilium, quam motivo ſpiritualiſsimo charitatis, & timoris filialis; & ideò hoc non prætermiſſo, ſed in primis, & ſuper omnia inſpecto, debet ſæpè vir ſpiritualis carnem ſuam, & vires ſenſibiles crucifigere metu pœnarum inferni, iuxta illud Pſalm. *Confige timore tuo carnes meas, à iudicijs enim tuis timui.* Vbi valdè notandum eſt, quod timor pœnę hoc modo vſurpatus, nempè ex imperio charitatis, & ex timore filiali ne offendatur Deus, licèt re ipſa ſit ſervilis intrinſecè, & ex obiecto ſervilitate intrinſeca explicata, potius dici debet timor ſervus charitatis, quam ſervilis, quia nempè ſervit charitati in anima regnanti, & timori caſto, & filiali, & hoc modo ſumptus timor pœnę non dedecet Sanctis, nec animabus perfectis, ſed ipſis vtiliſsimus eſt, nec hoc modo ſumptus foras mittitur per charitatem, ſed ſolum mittitur foras vt ſervilis ſervilitate vili, & vt regnans; fit enim per charitatem vt timor pœnę non regnet in anima, ſed ſolum regnet amor, & timor, quando oportuerit ſerviat. *Vide ſuprà loc. cit.*

100. Sed dices: Aliter expellit timorem pœnę charitas perfecta, quam imperfecta: Sed charitas etiam imperfecta foras mittit timorem pœnę, quoad ſervilitatem vilem, & tollit ne regnet in anima: Ergò charitas perfecta expellit timorem pœnę, non ſolum hoc modo, ſed etiam abſolutè, vt non ſit in anima nec etiam vt charitati deſerviens. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Charitas etiam imperfecta foras mittit timorem pœnę, ne regnet habitualiter, concedo minorem: Ne regnet ex parte in aliquibus actibus actualiter, nego minorem, & conſequentiam; quia hæc eſt differentia inter charitatem, quando perfecta eſt, & quando imperfecta; quod quando eſt perfecta ferè in omnibus actibus ipſa regnat, & omnes ſuo fini ſubordinat, & ita prædominium obtinet, quod nec ex parte quidem ſinit timorem pœnę dominare, nec in vllo actu ex ſolo timore pœnę hominem duci: Sed ſolum permittit timorem pœnę ſervire charitati, & ex charitate timere pœnam: Quando verò imperfecta eſt, non ita poſsidet voluntatem, nec ita in ea regnat, & prædominatur, quod in pluribus voluntas non ducatur timore potius quam amore actualiter loquendo: Licèt enim charitas habitualiter regnet in quolibet iuſto, propter habitualem converſionem, quam habet ad Deum, tamen iuſtus imperfectus in charitate in pluribus actualiter procedit charitate non imperante, ſed extra, & præter, licèt non contra dominium, & imperium charitatis, & eſt locus vt in his actualiter ſolum moveatur metu pœnarum, & non ex alio fine actualiter, niſi ex fine vitandi pœnam vt contrariam bono proprio amato vt fini negativè tali, quatenus actualiter tunc in illo ſiſtit, & tunc timor pœnę, vel potius amor boni proprij, actualiter loquendo, & actus ex illo procedens eſt ſervilis intrinſecè, non ſervilitate vili contraria charitati, nec ſervilitate ingenua vt ſerviens charitati, ſed ſervilitate eſſentiali per habitudinem ſervi ad Dominum negativè præſcindente à ſervitute vili per modum mancipij coacti, & à ſervitute ingenua per modum familiaris amici. Aliter etiam ſolet regnare timor in eis, qui nondum in charitate perfecti ſunt, nempè ita vt ad eundem actum imperandum concorrant ex parte timor pœnę, & amor Dei, ſeù timor filialis, vt contingit in habentibus timorem initialem poſtea explicandum, in quibus vt videbimus ex D. Thom. concurrunt ex parte ad benè operandum, & timor pœnę ortus ex amore proprio, & timor filialis ortus ex amore Dei, in quibus nondum plenè domina-

tur amor Dei, nec timor filialis, ſed ex parte dominatur etiam timor pœnę; quod non contingit in habentibus charitatem perfectam, & timorem filialem conſummatum, quia in his timor filialis non eſt initialis, nec permittit regnare adhùc ex parte timorem pœnę, ſed ſolum ſervire ex imperio charitatis.

101. Dubitabis ſexto: *An timor ſervilis ſit theologicus?* Aſſerunt Torres, Oviedo, & Ripalda in præſent. loquendo de timore pœnę damni; veruntamen negant communiter Thomiſtę, non ſolum de timore ſervili, ſed etiam de filiali. Vndè.

102. Reſpondeo: *Nec timor ſervilis pœnæ, ſivè ſenſus, ſivè damni, nec timor filialis verè theologicus eſt.* Probatur primo ex D. Thom. *quæſt.* 1. *de Virtutibus, artic.* 12. *ad* 11. vbi ſic ait: *Dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non pro obiecto, ſed ea, quæ affert, colendo ipſum, & ideò non eſt virtus theologica. Similiter etiam Sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediatè reſpicit ipſum Deum, ſed effectus ex quibus eum in præſenti contemplamur. Timor etiam reſpicit pro obiecto aliquid aliud, quam Deum, vel pœnas, vel propriam parvitatem, ex cuius conſideratione homo Deo reverenter ſe ſubijcit.* In quibus verbis, & noſtram concluſionem tenet, & rationem innuit, nempè iſtam: Ille enim ſolus actus eſt verè theologicus, qui ſolum Deum reſpicit pro obiecto: Sed timor non reſpicit ſolum Deum pro obiecto, quia vel reſpicit pœnam, ſi ſit timor ſervilis, vel propriam parvitatem, ſi ſit timor reverentialis, qui ex propria parvitate collata cum Dei Maieſtate reverenter ſe ſubijcit ipſi Deo: Ergò non eſt actus theologicus.

103. Confirmatur, quia licèt timor ſervilis timeat Deum vt *à quo*, vel vt obiectum *quo*, quia timet pœnam vt infligendam à Deo, tamen directè, & vt *quod* non timet Deum, quia Deus ipſe non eſt per ſe malum pœnale, ſed ſolum timet pœnam à Deo realiter diſtinctam: Sed ad rationem actus theologici non ſufficit habere Deum pro obiecto *quo*, vel *à quo*, obliquè attacto, ſed requiritur habere ipſum Deum pro obiecto *quod* immediatè, & directè attacto: Ergò timor, ſaltèm ſervilis, non eſt verè theologicus.

104. Dices primo, ex hoc ſolum probari quod timor ſervilis pœnę ſenſus non ſit theologicus, non tamen in quantum timet pœnam damni, quę eſt carentia poſſeſsionis, & viſionis Dei, quia ſicut ſpes eſt theologica in quantum ſperat poſsidere ipſum Deum, cur timor non erit theologicus, in quantum timet non poſsidere, ſeù non videre Deum, aut carere Deo in ęternum. Sed contra eſt, quia ideò ſpes eſt verè theologica, quia per illam ſperamus, non quidem in recto, & vt *quod* ipſam creatam poſſeſsionem Dei, quia hæc non eſt obiectum *quod* primarium ſpei, & ſi ita eſſet, non eſſet verè theologica, vt ſuprà vidimus, *quæſt.* 1. *à num.* 14. ſed quia in recto, & vt *quod* ſperamus ipſum Deum poſsidendum poſſeſsione tantum ſe habente vt conditione obiecti, non vt obiecto: Sed per timorem ſervilem, adhùc in quantum timet pœnam damni, non timetur directè, & vt *quod* ipſe Deus, ſed ipſa pœna damni, quę eſt realiter à Deo diſtincta, nempè carentia ipſius Dei: Ergò eſt longa diſparitas. Etenim Deus per ſe ipſum vt bonum nobis eſt noſtra fœlicitas, & beatitudo obiectiva, eſt præmium, & merces noſtrorum meritorum, & ideò ſic poteſt eſſe obiectum *quod* ſpei; attamen Deus per ſe ipſum non eſt malum nobis, nec eſt noſtra infœlicitas obiectiva, nec noſtra pœna, aut ſupplicium noſtrorum delictorum, adhùc loquendo de pœna damni; ſed ad ſummum cauſaliter, & ratione effectus: Ergò licèt ſpes noſtrę fœlicitatis, & beatitudinis obiectivę, & præmij eſſentialis noſtrorum meritorum ſit ſpes immediatè, & directè ipſius Dei vt *quod* tamen timor noſtrę infœlicitatis, & pœnę eſſentialis noſtrorum peccatorum, quę eſt pœna damni, non eſt timor immediatè, & directè ipſius Dei vt *quod*: Ergò licèt illa ſit verè theologica, non tamen iſte.

105. Dices ſecundo: Saltèm timorem reverentialem eſſe theologicum, quia iſte immediatè, & directè reſpicit Deum ipſum reverendo. Sed contra, quia adhùc dato, quod timor reverentialis immediatè, & directè ſolum reſpicit vt *quod* ipſum Deum, tamen vt *quo* non movetur ſolum ex ipſo Deo, ſed maximè ex propria vilitate, & parvitate, nam vt inquit D. Thom. reſpicit pro obiecto *propriam parvitatem, ex cuius conſideratione homo Deo reverenter ſe ſubijcit*: Sed ad rationem actus verè theologici non ſatis eſt reſpicere vt *quod* immediatè, & directè ipſum Deum, ſed requiritur ipſum reſpicere etiam vt *quo*, ſivè vt vnicum obiectum motivum, quod magis ſpecificat, quam terminativum: Ergò. Secundo, quia adhùc vt *quod* non reſpicit timor reverentialis vnicè ipſum Deum, nam vt infrà videbimus, eſt actus, quo ex conſideratione proprię parvitatis, & tantę Maieſtatis homo reſilit ex illa Maieſtate ad propriam parvitatem ſe illi reverenter ſubijciendo; hic autem actus etiam reſpicit vt *quod* propriam parvitatem, ad quam reſiliendo confugit ex tanta

Ma-

Maieſtate , & quam ſubijcit ipſi Maieſtati: Ergò non reſpicit vt *quod* ſolum ipſum Deum, ſed etiam propriam parvitatem ; Ergò non eſt actus theologicus.

106. Sed dices: Solum reveretur, & timet Divinam Maieſtatem , non verò propriam parvitatem vt *quod*: Ergò non reſpicit vt *quod* propriam parvitatem. Diſtinguo antecedens : Solum reveretur,& timet Divinam Maieſtatem,reſiliendo ex ipſa in propriam parvitatem vt *quod* , concedo : Non ita reſiliendo ex ipſa , ſed ſiſtendo præciſè in ipſa, nego antecedens , & conſequentiam , quia licèt modo reverentiali non attingat propriam parvitatem , hoc eſt, reverendo ipſam , tamen illam attingit vt *quod* quaſi ſugitivè , & reſilienter, hoc eſt, vt terminum, in quem fugit, & reſilit, qui eſt etiam modus intrinſecus ipſius actus reverentialis , vt infrà oſtendam,& modo ſubiectivo , & compreſsivo, quatenus ſe ipſum, & mentis alas comprimit , & ſubijcit tantę Maieſtati.

107. Sed objicies : Timor pœnę damni , nempè carentię beatitudinis , eſt virtualis amor ipſius beatitudinis : Sed amor ipſius beatitudinis eſt theologicus:Ergò & timor pœnę damni. Maior probatur , quia idem eſt fuggere, aut nolle carentiam beatitudinis , ac velle,ſeù amare ipſam beatitudinem ; cum fuga vnius contradictorij ſit amor alterius,idemque ſit nolle carere beatitudine , ac velle illam habere : Ergò timor carendi beatitudine eſt ſaltèm virtualiter amor beatitudinis. Reſpondeo primo , omiſſa maiori , diſtinguendo minorem : Amor ipſius beatitudinis, talis formaliter, & ex motivo divino, concedo minorem: Si non ſit talis formaliter , aut non ſit ex motivo divino, nego minorem, & conſequentiam; quia ſicut charitas eſt virtualiter miſericordia, & iuſtitia , quę ſunt virtutes morales , quin propterea charitas ſit virtus moralis , & ſimiliter iuſtitia , & miſericordia , præſertim quando imperantur à charitate,ſunt virtualiter charitas , quę eſt virtus theologica,quin proptereà iuſtitia , & miſericordia virtutes theologicę ſint ; ſic ſimiliter , quamvis timor amittendi beatitudinem ſit virtualiter amor ipſius beatitudinis , vt ex illo imperatus, & ille ſit amor theologicus , non indè infertur talem timorem eſſe theologicum ; & ratio eſt, quia quamvis ſit virtualiter amor ille qui theologicus eſt , cum hoc componitur , quod formaliter , & per ſe habeat obiectum terminativum , & motivum diverſum , & creatum, ac proindè , quod theologicus ipſe non ſit. Præterquam , quod carentia beatitudinis poteſt timeri dupliciter ; primo, quia ſeparans à Deo dilecto; ſecundo, quia afflictiva, & contriſtativa ; & licèt timor illius primo modo ſit virtualis amor beatitudinis, tamen timor illius ſecundo modo poteſt non eſſe virtualis adhùc amor ipſius beatitudinis , quia poteſt quis ex ſolo amore ſui timere carentiam beatitudinis vt contriſtativam , & afflictivam ſui , quia ex amore ſui quiſque timet omne contriſtativum, & afflictivum ſui, & hoc pacto timor pœnę damni ſolet pertinere ad timorem ſervilem ; non autem primo modo , quia primo modo potius ſpectat ad timorem filialem vt infrà explicabo.

108. Dubitabis ſeptimo : *An timor ſervilis ſit ſupernaturalis.* Ratio dubitandi eſt, quia timor ſervilis regularitèr provenit ex amore boni proprij , qui naturalis eſt , quo nempè amamus proprio ſubiecto benè eſſe , & ſui conſiſtentiam : Sed timor procedens ex amore naturali ſui nequit eſſe ſupernaturalis: Ergò ſolum eſt naturalis. Veruntamen.

109. Reſpondeo : *Timorem pœnarum inferni, prout regulariter datur in fidelibus, qui fide ſupernaturali credunt Deum vt iudicem ęternis pœnis damnaturum impios , eſſe ſupernalem.* Tum , quia diſponit , ſaltèm remotè, ad iuſtificationem,nam ex tali timore incipit peccator dolere de ſuis peccatis propter pœnas inferni , qui dolor iuxta Trident. *vbi ſuprà*, bonus , & ſupernaturalis eſt,& diſponens ad iuſtificationem in Sacramento Pœnitentię. Tum, quia pœnę inferni, vt creditę fide theologica, regulariter conſiderantur vt pœnę à Deo Authore ſupernaturali comminatę , & à Chriſto vt iudice vivorum , & mortuorum intimandę, & modo quodam ſupernaturali exequendę, quo pacto tales pœnę ſunt motivum ſupernaturale , & non purè naturale : Sed timor procedens ex motivo ſupernaturali,eſt ſupernaturalis : Ergò timor earum pœnarum eſt timor ſupernaturalis. Tum, quia vt ſuprà vidimus ex Trident. D. Auguſt. & D. Thom. timor ille eſt Spiritus Sancti donum , & impulſus illius , licèt nondum habitantis , moventis tamen ad iuſtificationem tanquam initium ad illam : Sed totum hoc competere nequit timori mere naturali: Ergò.

110. Ex quo ad rationem dubitandi, dico,quod amor boni proprij duplex etiam eſſe poteſt , nempè, vel boni proprij determinatè indebiti , & ſupernaturalis , vt cum quis amore concupiſcentię amat ſibi beatitudinem ſupernaturalem , & media ſupernaturalia ad ipſam neceſſaria , & dotes glorię , aliaque ſimilia vt bona propria , & ſui perfectiva ; vel

eſt de bono proprio ſibi naturaliter convenienti, vt cum quis amat ſolum benè eſſe, & ſui conſiſtentiam ſecundum naturalem ſui exigentiam, & commoditatem: Ille primus amor eſt ſupernaturalis; ſecundus verò naturalis. Igitur ſi timor pœnę inferni ſit de pœna vt contraria, & quia contraria bono proprio ſupernaturali, ſupernaturaliter amato, abſdubio talis timor erit ſupernaturalis, & contra hoc nihil probat argumentum, quia timor iſte non procedit ex amore naturali, ſed ex amore ſupernaturali boni proprij. Si autem ſit de pœna vt contraria bono proprio naturaliter amato, adhùc poteſt talis timor eſſe ſupernaturalis, quia ſi pœna ęterna iudicetur, vel apprehendatur vt modo ſupernaturali nociva boni proprij naturalis, licèt amor præcedens ſit purè naturalis, tamen timor eſt ſupernaturalis, quia reſpicit pro motivo Deum vt potentem nocere modo ſupernaturali bono proprio, & timet ab illo vt ab Auctore ſupernaturali: Vndè in forma, diſtinguo maiorem: Timor ſervilis regulatiter provenit ex amore boni proprij ſemper purè naturalis, nego maiorem: Ex amore boni proprij, vel naturalis, vel ſupernaturalis, & indebiti, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem: Timor procedens ex amore naturali ſui tanquam ex conditione præſuppoſita non poteſt eſſe ſupernaturalis, nego minorem: Si procedat ex illo tanquam ex vnico, & adæquato motivo, concedo minorem, & nego conſequentiam; quia dato, quod timor aliquis ſolum præſupponat amorem naturalem boni proprij, adhùc tunc poteſt eſſe ſupernaturalis, ſi nempè ſolum illum præſupponat per modum conditionis, aut inadæquatè moventis, & concurrat aliud motivum ſupernaturale timendi, nempè Deus vt Auctor ſupernaturalis, vt comminans pœnas ſuprà modum naturalem infligendas. Vndè cenſeo, quod plerumque timor pœnarum inferni eſt in fidelibus ſupernaturalis, quia regulatur per fidem, per quam proponuntur pœnę inferni vt à Deo Auctore ſupernaturali comminatę, & infligendę, quo pacto ſunt motivum ſupernaturale, & conſequenter movent ad timorem ſupernaturalem.

111. Sed dices: Etiam ſi pœnę inferni proponantur per fidem ſupernaturalem, tamen ex ſuppoſitione fidei, qua illas credimus futuras nobis, ſi in peccato deceſſerimus, eſt naturaliſſimum illas timere, & ad illas timendas ſatis eſt amor naturalis, quo quis ſe ipſum amat; eo enim ipſo, dum audit, & credit illa atrociſſima tormenta ſibi infligenda ſi in peccato decedat, naturale eſt quod timeat, & ad hoc nullo auxilio ſupernaturali opus eſt: Ergò adhùc quando talis timor regulatur per fidem, naturalis eſt. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Ex ſuppoſitione fidei eſt naturaliſſimum illas timere timore inefficaci, omitto antecedens: Timore efficaci excludente voluntatem peccandi, & vincente tentationes peccandi, nego antecedens, & conſequentiam; quia licèt daremus, quod ſuppoſita fide proponente pœnas atrociſſimas inferni vt futuras, eſſet naturaliſſimum illas timere timore quodam, & affectu inefficaci, tamen loquendo de timore efficaci excludente voluntatem actualem peccandi, ille non eſt naturaliſſimus, ſed ſupernaturali auxilio egens ad ſui elicientiam; videmus enim innumeros fideles credentes pœnas inferni, qui tamen illo timore efficaci carent, licèt affectu inefficaci, & indeliberato omnes quantumvis peſſimi commoveantur, & timeant auditis, & creditis pœnis inferni, quod quidem ſatis innuit ad illum timorem efficacem maius auxilium requiri, nempè ſupernaturale. Præterquam, quod adhùc ille timor inefficax, quo fideles, etſi in ſuis peccatis actu perſeverantes, commoventur auditis, & creditis pœnis inferni ſibi imminentibus, poteſt dici ſupernaturalis, quia ex motivo ſupernaturali. Nec obſtat, quod ſic timere naturaliſſimum ſit, quia eſt naturaliſſimum ex ſuppoſitione ſupernaturali, nempè ex ſuppoſitione fidei ſupernaturalis, qua pœnas illas futuras credimus; & quod ſolum eſt naturale ex ſuppoſitione ſupernaturali, & indebita toti naturę, benè poteſt eſſe abſolutè ſupernaturale. Etenim ex ſuppoſitione quod quis diligat Deum ſuper omnia, naturaliſſimum eſt, quod illum religioſè colat, quod propter ipſum iniurias remittat, & virtutes exerceat: Ex quo non licèt inferre, religionem, & alias virtutes, quas iuſtus exercet ex amore Dei ſuper omnia, eſſe abſolutè naturales, ſed ſolum naturales ex ſuppoſitione gratię, & charitatis: Sic ergò in noſtro caſu.

112. Solum ergò, vt exiſtimo, timor inferni erit naturalis, quando non regulatur per fidem ſupernaturalem, ſed per aliquam particularem opinionem de illis pœnis, vel ex imaginatione precedat ſenſibili, aut alia cogitatione non innixa fide ſuperna, vt ſolet contingere in aliquibus, qui nimis commoventur ex aliquibus ponderationibus figurativis ſenſibiliter pœnarum inferni, & minus ex ipſis pœnis vt per fidem catholicè creduntur; timor enim, dum fide verè theologica non innititur, ſupernaturalis non eſt; eoque cenſerem vtilius viros Apoſtolicos proponere pœ-

naa infetni fidelibus iuxta Evangelicam, & Catholicam Doctrinam, prout nempè conſtant in Evangelio, & ex Eccleſię vniverſalis ſenſu, inſiſtendo in eo quod firmiter ab omnibus ſic credantur, quam eas proponere iuxta varias opiniunes, quę fidem divinam facere non poſſunt, & conſequenter nec exigere affectum, & timorem ſupernaturalem; quod idem cenſeo in alijs, quę fidelibus è ſuggeſtu prædicantur ad illorum ædificationem.

113. Dubitabis octavo: *A quo principio timor ſervilis procedat.* Communis ſententia tenet, actum timoris ſervilis procedere ab aliquo habitu, ſeù dari ſpecialem habitum timoris. Et meritò, nam D. Thom. id expreſsè ſupponit, tum *in præſent. artic. 5.* vbi teſtatur: *Timorem ſervilem, & filialem diſtingui quoad actus, & habitus;* quod falſum eſſet, ſi non daretur habitus timoris. Et *artic. 10.* inquit: *Timorem iſtum diminui, charitate creſcente, ſaltèm quoad actum,* vbi ſupponit etiam, dari habitum. Et idem expreſsè tradit *in 3. diſt. 34. quæſt. 2. artic. 2.* Difficultas tamen eſt primo, an talis habitus ſit idem, vel diſtinctus ab habitu timoris filialis. Secundo, an ſit diſtinctus ab habitu ſpei. Tertio, an ſit habitus ſupernaturalis. Quarto, an ſit virtus, ſeù donum Spiritus Sancti. Quibus dubijs breviter reſpondeo, &c.

114. Dico primo: *Habitus timoris ſervilis eſt diſtinctus, tum ab habitu timoris filialis, tum ab habitu ſpei theologicę.* Quoad primam partem conſtat ex dictis, *num. 86.* Quoad ſecundam probatur, quia obiectum, tàm terminativum, quàm motivum timoris ſervilis eſt diſtinctum ab obiecto, tàm terminativo, quam motivo ſpei theologicę: Sed ex diſtincto obiecto motivo, & terminativo rectè probatur diſtinctio habitus, ſiquidem habitus ſpecificantur, & diſtinguntur penes diſtincta obiecta motiva, & terminativa: Ergò habitus timoris ſervilis diſtinctus eſt ab habitu ſpei. Probatur maior, quia obiectum terminativum ſpei eſt bonum, timoris autem malum pœnę; obiectum motivum ſpei eſt Deus vt auxilians, obiectum autem motivum timoris ſervilis eſt Deus vt ſupremus Dominus potens infligere pœnas: Ergò ſpei theologicę obiectum, tàm terminativum, quàm motivum diſtinctum eſt ab obiecto timoris ſervilis, tàm terminativo, quàm motivo. Confirmatur: Quia, creſcente ſpe, diminuitur timor ſervilis, vt inquit D. Thom. *in præſent. artic. 10. ad 2.* quia quo quis maiorem ſpem concipit de præmio, tanto minus timet pœnam: Ergò actus timoris, & ſpei non ſunt inter ſe ſubordinati per modum primarij, & ſecundarij, ita vt vnus conſequenter ſe habeat ad alium, ſed potius aliquomodo inter ſe oppoſiti, & contrarij penes gradus intenſos: Sed actus inter ſe contrarij, quorum vnus impedit alium, vel illum minuit, non poſſunt procedere ab eodem habitu, ſed ſolum quando ſunt actus inter ſe ſubordinati: Ergò actus timoris, & ſpei non procedunt ab eodem habitu.

115. Sed objicies: Ad eundem habitum ſpectat fugere malum oppoſitum, ad quem ſpectat proſequi bonum, cui opponitur: Sed ad ſpei habitum ſpectat proſequi beatitudinem, cui opponitur malum pœnę: Ergò ad eundem ſpei habitum ſpectat fugere malum pœnę: Sed actus timoris ſervilis nihil eſt aliud quam fuga mali pœnę: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Quando fuga mali oppoſiti tendit ſub eadem ratione formali motiva, & quando eſt actus ſecundarius conſequutus ad proſequutionem boni, concedo maiorem: Quando tendit ſub diverſa ratione formali motiva, & eſt actus contrarius, & non ſubordinatus, nego maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam; quia ſolum pertinet ad habitum proſecutivum boni, fuga mali oppoſiti, quando talis fuga habet idem formale motivum ac proſecutio, ſeù quando eſt actus conſequenter ſe habens, & ſubordinatus, quaſi ſecundarius primario; vt contingit in odio peccati propter Deum ſummè dilectum, quod ideò ſpectat ad habitum proſecutivum Dei, nempè ad habitum charitatis, quia procedit ex eodem motivo, & eſt actus ſecundarius ſubordinatus dilectioni Dei tanquam primario, illique minimè contrario; vndè quo quis magis diligit Deum, tanto magis deteſtatur, & odit peccatum: Hoc autem non contingit in actu timoris reſpectu actus ſpei, quia timor ſervilis habet diſtinctum motivum, vt explicatum manet, & non ſubordinatur actui ſpei vt ſecundarius primario, ſed potius illi opponitur aliquomodo, quia quo quis magis ſperat præmium, tanto minus timet de pœna.

116. Dico ſecundo: *Habitus timoris ſervilis eſt ſupernaturalis.* Probatur: Nam habitus timoris datur ad actum timoris prout regulariter datur in fidelibus, vt regulatus fide divina: Sed talis actus timoris eſt ſupernaturalis, vt oſtenſum manet ſuprà *num. 100.* Ergò & habitus. Sed dices: Habitus, cuius actus poteſt eſſe, & bonus, & malus, non eſt habitus ſupernaturalis: Sed talis eſt habitus timoris ſervilis iuxta D. Thom. *in 3. diſt. 34. quæſt. 2. artic. 2. quæſtiunc. 2.* vbi ſic ait: *Vir-*

Virtutis vſus ſemper eſt bonus, peccati autem ſemper eſt malus; ſed timoris ſervilis actus poteſt eſſe, & bonus, & malus: Ergò habitus timoris ſervilis non eſt ſupernaturalis. Reſpondeo Div. Thom. ab omnibus explicandum eſſe, nam ipſe expreſsè ſentit, actum timoris ſervilis eſſe honeſtum, & à Spiritu Sancto; cum quo non compatitur, quod ſit malus. Vndè dico, ſenſum eius eſſe, quod actus imperatus à timore ſervili poteſt eſſe malus, ſi nempè id quod fit timore ſervili, fiat cum voluntate actuali illud non faciendi ſi pœna non immineret, quo caſu actus imperatus à timore eſt malus, non quidem intrinſecè, & prout eſt ab ipſo timore, ſed extrinſecè ex voluntate adiuncta prava, quam pro tunc poteſt non excludere timor, ſed permittere, & ideò excludit timorem à ratione virtutis, cuius vſus ſemper eſt bonus, & non permittit pravam voluntatem erga oppoſitum. Cum hoc autem rectè cohæret, quod actus elicitus timoris prout communiter elicitur, ſit actus ſupernaturalis, quia regulariter excludit voluntatem peccandi, & quod habitus huic actui correſpondens ſit etiam ſupernaturalis.

117. Dico tertio: *Habitus timoris ſervilis non eſt virtus, nec propriè donum Spiritus Sancti, ſed ſolum largè, prout ſonat beneficium donatum ab ipſo.* Prima pars probatur ex Div. Thom. *in præſent. artic. 9. ad 3.* vbi ſic ait: *Propter hoc ſpes ponitur virtus, timor autem principaliter reſpicit malum, cuius fugam importat, vndè eſt aliquid minus virtute theologica.* Item, *in 3. diſt. 34. quæſt. 2. artic. 1. quæſtiunc. 3.* vbi ſic ait: *In omni virtute hoc eſt commune ſecundum Philoſoph. quod virtuoſus operatur boni gratia, vel propter turpis vitationem; timor autem ſervilis operatur bonum, non propter fugam turpis, ſed propter fugam triſtis; vndè deficit à ratione virtutis.* Vbi nedum aſſerit, verum probat noſtram ſententiam. Confirmatur: Quia virtutes, quę verè ſunt virtutes, augentur charitate creſcente: Sed timor ſervilis potius minuitur charitate creſcente: Ergò timor non eſt virtus.

118. Secunda etiam pars eſt expreſſa D. Thom. *in præſent. artic. 9.* vbi ſic ait: *Timor ſervilis non eſt numerandus inter ſeptem dona Spiritus Sancti, quia vt Auguſt. dicit, libr. de Natura, & Grat. cap. 57. Poteſt habere annexam, id eſt, coniunctam, voluntatem peccandi, dona autem Spiritus Sancti non poſſunt eſſe cum voluntate peccandi, quia non ſunt ſine charitate, vt dictum eſt:* Ergò timor ſervilis non eſt propriè donum Spiritus Sancti. Et confirmatur: Quia timor ſervilis eſt in homine peccatore ante infuſionem gratię, & charitatis; dona autem Spiritus Sancti conſequuntur ad infuſionem gratię, & charitatis, & non ſunt ante illam. Item, in Chriſto Domino fuerunt ſeptem dona Spiritus Sancti; in quo tamen non fuit timor ſervilis: Ergò timor ſervilis non eſt propriè donum Spiritus Sancti. Solum ergò poteſt dici donum Spiritus Sancti largè, prout eſt idem ac donatum ab Spiritu Sancto; quo ſenſu Concil. Trident. *vbi ſupr. num. 5.* dixit, attritionem ex metu gehennę conceptam eſſe donum Spiritus Sancti, non inhabitantis, ſed moventis.

119. Sed dices contra primam partem: Habitus timoris elicit actus honeſtos ita determinatè, quod non poteſt prodire in actum turpem, potiſsimè ſi talis habitus ſit ſupernaturalis, vt exiſtimamus: Sed habitus determinatus ad actus honeſtos ita vt non poſsit prodire in actus turpes, eſt virtus: Ergò habitus timoris ſervilis eſt virtus. Maior probatur: Quia ex timore pœnarum inferni nemo poteſt malè, aut turpiter operari, ſiquidem ad vitandas pœnas inferni non poteſt vllum opus turpe conducere: Ergò habitus timoris non poteſt in actum, aut opus turpe prodire. Reſpondeo, conceſſa maiori: Quia benè probatur, diſtinguendo minorem: Habitus determinatus ad actus honeſtos eſt virtus, ſi ſit determinatus ad actus honeſtos ex amore honeſtatis, aut boni honeſti, vel propter fugam turpis eliciendos, concedo minorem: Si ſolum ſit determinatus ad actus honeſtos propter fugam triſtis, nego minorem, & conſequentiam, quia vt oſtenſum manet, ad rationem virtutis non ſufficit quod habitus determinatus ſit ad actus honeſtos, ſed vltrà requiritur quod ſit determinatus ad illos, vel ex amore honeſtatis, vel propter fugam turpitudinis; hoc autem non habet timor ſervilis, quod ſolum determinat ad actus honeſtos propter fugam triſtis, nempè propter fugiendas pœnas inferni, & ęternam triſtitiam ex illis inferendam.

QVÆS-

QUÆSTIO XVII.

Quiſnam ſit primarius actus timoris filialis?

1. SUpponendum eſt primo, timorem initialem non diſtingui ſpecie a timore filiali; proptereà enim de illo ſpecialem quæſtionem non facimus. Hæc ſuppoſitio eſt Div. Thom. *in præſent. artic.* 8. Quam probat primo *in argum. ſed contra*, ſic: Perfectum, & imperfectum non diverſificant ſubſtantiam rei: Sed timor initialis, & filialis differunt ſecundum perfectionem, & imperfectionem charitatis, vt patet ex Auguſt. *ſuper* 1. *Can. Ioan.* Ergò timor initialis non differt ſecundum ſubſtantiam a filiali. Secundo *in corp.* ſic: Nam timor initialis in præſenti accipitur ſecundum quod competit ſtatui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem charitatis, non tamen ineſt eis timor filialis perfectè, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis: Ergò timor initialis hoc modo ſe habet ad filialem, ſicut charitas imperfecta ad perfectam: Sed charitas perfecta, & imperfecta non differunt ſecundum eſſentiam, aut ſpeciem, ſed ſolum ſecundum ſtatum: Ergò timor initialis, prout in præſenti ſumitur, non differt ſecundum eſſentiam, aut ſpeciem à timore filiali.

2. Nec in contra eſt, quod objicitur, primo ſic: Timor filialis ex dilectione cauſatur: Sed timor initialis eſt initium dilectionis: Ergò non eſt quoad ſpeciem filialis. Secundo: Quia timor initialis, vel qui illum habet, adhùc timet pœnam, timor autem filialis pœnam non timet, ſed ſolum culpam: Ergò differunt ex obiecto, & conſequenter ſpecie. Tertio: Quia medium differt ab extremis: Sed timor initialis eſt medium inter ſervilem, & filialem: Ergò ab vtroque differt.

3. Reſpondetur enim, ad primum, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Timor initialis eſt initium dilectionis perfectę, concedo: Dilectionis imperfectę, nego minorem, & conſequentiam: Quia timor initialis cauſatur quidem ex dilectione incipiente, & imperfecta, ſed eſt initium, & diſpoſitio ad perfectam charitatem acquirendam, in quo nulla eſt contradictio. Vel dici poteſt, quod timor, qui dicitur initium ſapientię ſeù charitatis, non eſt timor initialis prout in præſenti ſumitur, ſed eſt timor ſervilis, in quantum introducit ad charitatem, per modum quo acus, vel ſeta introducit filum, vel linum, quę prius pungit, & poſteà introducit filum, vt explicat Div. Auguſt. *Tractat.* 9. *in Can. Ioann.*

4. Ad ſecundum, diſtinguo antecedens: Timor initialis adhùc timet pœnam tanquam proprium obiectum, nego antecedens: Ex conſortio timoris ſervilis, qui adhùc manet cum charitate incipiente, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quia timor initialis eſt timor filialis vt incipiens cum charitate inchoante, in quo ſtatu, qui illum habet, ſimùl retinet timorem ſervilem quoad ſubſtantiam, & ideò adhùc timet pœnam, non per ipſum timorem filialem initialem, nec tanquam obiectum proprium illius, ſed per timorem ſervilem, vi cuius adhùc oculum habet ad pœnam fugiendam, quod quidem excluditur, quando charitas eſt perfecta, quia charitas perfecta foras mittit timorem. Vide *ſupr. quæſt. præced.*

5. Ad tertium reſpondet ſimiliter D. Thom. quod timor initialis eſt medium inter ſervilem, & filialem perfectum, non ſicut medium eiuſdem generis, & tertię ſpeciei, ſed ſicut ens imperfectum eſt medium inter non ens, & ens perfectum, quin exindè differant quoad ſubſtantiam ens imperfectum, & perfectum, vel ſicut infans eſt medium inter embrionem, & hominem perfectum, quin exindè inferatur infantem ſpecie differre ab homine perfecto.

6. Supponendum eſt ſecundo, timorem filialem eſſe donum Spiritus Sancti. Ita etiam D. Thom. *in præſent. artic.* 9. & probat primo ex eo quod Iſaias cap. 11. enumerãs ſeptem dona Spiritus Sancti, inter ea vltimo loco ponit ſpiritum timoris Domini, illis verbis: *Et replebit eum ſpiritus timoris Domini.* Secundo: Quia dona Spiritus Sancti ſunt quædam habituales perfectiones potentiarum, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu Sancto, ſicut virtutibus moralibus potentię appetitivę redduntur benè mobiles à ratione: Sed ratione timoris filialis voluntas redditur benè mobilis à Spiritu Sancto: Ergò timor filialis eſt donum Spiritus Sancti. Minor Probatur: Quia ad hoc vt aliquid ſit benè mobile ab aliquo movente primo requiritur, quod ſit ei ſubiectum, & illi non repugnãs, nam ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus: Sed ratione timoris filialis voluntas ſubijcitur Deo, ſeù Spiritui Sancto moventi, quia ratione illius Deum reveremus, & refugimus nos ipſi ſubducere: Ergò ratione timoris filialis voluntas

red-

Digitized by Google

redditur benè mobilis à Spiritu Sancto. *Et ideò*, inquit D. Thom. *Timor filialis quaſi primum locum tenet aſcendendo inter dona Spiritus Sancti, vltimum autem deſcendendo.*

7. Nec in oppoſitum vrgent, quę ſibi obijcit D. Thom. primo ſic: Nullum donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quę etiam eſt à Spiritu Sancto, alioquin Spiritus Sanctus eſſet ſibi contrarius: Sed timor opponitur ſpei, quę eſt virtus à Spiritu Sancto: Ergò non eſt donum Spiritus Sancti. Secundo: Quia habere donum pro obiecto eſt proprium virtutis theologicę: Sed timor filialis habet Deum pro obiecto, ſiquidem ipſum timet: Ergò eſt virtus theologica, & non donum. Tertio: Timor conſequitur ex amore: Sed amor Dei eſt virtus theologica: Ergò & timor Dei eſt virtus theologica ad idem pertinens. Quarto: Quia timor datur contra ſuperbiam vt inquit D. Gregor. *lib. 2. Moral. cap. 36.* Sed ſuperbię opponitur virtus humilitatis: Ergò timor eſt, vel pertinet ad virtutem humilitatis, & non eſt donum ſpeciale. Quinto: Quia dona ſunt perfectiora virtutibus, ſiquidem dantur in adiutorium virtutum, vt inquit D. Gregor. *vbi ſupr.* Sed ſpes, quę virtus eſt, eſt perfectior timore, quia ſpes reſpicit bonum, timor malum: Ergò timor non poteſt eſſe donum.

8. Reſpondetur enim ad primum, conceſſa maiori, negando minorem: Quia ſpei ſolum opponitur, aut contrariatur hæſitatio, aut diffidentia ne nobis deficiat, quod ſperamus obtinere per auxilium diuinum, non autem timor, quo timemus ab hoc auxilio nos ſubtrahere, imò hic timor, & ſpes ſibi invicem cohærent, & ſe invicem perficiunt.

9. Ad ſecundum reſpondet Div. Thom. *Quod proprium, & principale obiectum timoris eſt malum, quod quis refugit; & per hunc modum Deus non poteſt eſſe obiectum timoris, vt ſuprà dictum eſt: Eſt autem per hunc modum obiectum ſpei, & aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem ſpei, non ſolum innititur divino auxilio ad adipiſcendum quęcumque alia bona, ſed principaliter ad adipiſcendum ipſum Deum tanquam principale bonum: Et idem pariter in alijs virtutibus theologicis.* Sic Div. Thom. cuius ſolutionem, quia litem inter Thomiſtas haud levem excitat, mox dilucidandam, ad verbum retulimus, ſicut, & ſequentem, eodem titulo.

10. Ad tertium reſpondet, quod ex hoc quod amor eſt principium timoris, non ſequitur, quod timor Dei non ſit habitus diſtinctus à charitate, quę eſt amor Dei, quia amor eſt principium omnium affectionum, & tamen diverſis habitibus perficimur circa diverſas affectiones in Deo: *Et ideò amor magis habet rationem virtutis, quam timor, quia amor reſpicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur ſecundum propriam rationem, vt ex ſupradictis patet; & propter hoc etiam ſpes ponitur virtus. Timor autem principaliter reſpicit malum, cuius fugam importat, vndè eſt aliquid minus virtute theologica.*

11. Ad quartum, explicanda eſt maior: Timor datur contra ſuperbiam formaliter, nego maiorem: Contra initium, ſeù radicem ſuperbię, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem: Superbię opponitur humilitas directè, & formaliter, concedo maiorem: In radice, ſeù radicaliter, & initiativè, nego maiorem, & conſequentiam. Quia vt dicitur *Eccleſiaſt. 10. Initium ſuperbiæ hominis apoſtatare à Deo*, id eſt, nolle ſubdi Deo; & huic initio ſuperbię opponitur directè timor filialis, qui Deum reveretur, & per quem Deo ſubijcimur; vndè timor per ſe excludit principium ſuperbię, & illi opponitur in radice, & hoc ſenſu datur contra ſuperbiam; ex quo non ſequitur quod ſit formaliter virtus humilitatis, ſed ſolum quod ſit radix, & initium illius; quod libenter fatemur, quia dona Spiritus Sancti ſunt principia virtutum intellectualium, & moralium, vt ſuprà dictum eſt, 1. 2. *quæſt.* 68. *artic.* 5. & 8. Sed virtutes theologicę ſunt principia donorum, vt ibidem dictum eſt *artic.* 4. *ad* 3. Ex quo patet ad quintum, concedimus enim, quod dona ſunt perfectiora virtutibus moralibus, negamus autem quod ſint perfectiora virtutibus theologicis, vndè licèt timor non ſit perfectior, ſed minus quam ſpes, quę virtus theologica eſt, non ſequitur quod non ſit donum.

12. His ſuppoſitis reſtat ingens difficultas in explicando primario actu huius doni timoris, ſeù timoris filialis, fundata præſertim in præfatis ſolutionibus D. Thom. *ad* 2. & 3. ſimùl cum alijs eiuſdem textibus, in quibus videtur oppoſitum tenere, & in eo quod in Chriſto Domin. & in beatis omnes Theologi admittunt donum timoris, in quibus tamen difficile aſsignabitur timor, cuius principale, & proprium obiectum ſit malum, quod fugiant, ſeù qui principaliter reſpiciat malum cuius fugam importet. Igitur PP. Salmant. in præſent. tenent, quod actus primarius doni timoris non eſt fuga mali ſeparationis à Deo, ſed eſt actus reverentię, & ſubiectionis ad divinam eminentiam vt potentem abſoluté infligere malum. Pro qua ſententia referunt ferè om-

omnes Thomiſtas, & inter illos Illuſt. Godoy, *Diſput.* 25. *concl.* 3. Qui tamen *num.*76. probabiliter tenet, actum primarium doni timoris eſſe inadæquatè ex conceptu differentiali proſecutionem, & fugam, ita vt ex vno conceptu inadæquato ſit reverentia erga Deum, & ex alio etiam primario inadæquato fuga mali ſeparationis à Deo. Cuius ſententię innixus Recent. Thomiſta Complutenſis, tenet abſolutè, actum primarium doni timoris eſſe inadæquatè fugam formalem mali ſeparationis à Deo. A deciſione tamen huius difficultatis pendet non leviter deciſio alterius, nempè an in Chriſto Domin. & in beatis detur timor, quoad actum fugę ſeparationis à Deo, ſeù timor culpę? In qua Illuſt. Godoy *Concl.* 2. partem affirmativam tenet, & cum ipſo præcitat Recent. Complut. PP. verò Salmant. negant in Chriſto, ac in beatis actum fugę ſeparationis à Deo, qui ſit propriè timor. Igitur, vt communem ſententiam explicem.

PRIMA CONCLVSIO.

13. DICO primo: *Actus primarius doni timoris eſt actus reverentiæ, & ſubiectionis ad divinam eminentiam, vt potentem abſolutè infligere malum.* In hac aſſertione nullus Thomiſta diſſentit. Et meritò, nam conſtat ex D. Thom. pluribus in locis, nam *in præſent. artic.* 7. ſic ait: *Timor caſtus, vel filialis eſt initium ſapientiæ, ſicut primus ſapientiæ effectus; cum enim ad ſapientiam pertineat, quod humana vita reguletur ſecundum rationes divinas, hinc oportet ſumere principium, vt homo Deum revereatur, & ſe ei ſubijciat*: Ergò iuxta D. Thom. actus reverendi Deum, & ſe ei ſubijciendi eſt primarius in timore caſto, vel filiali, quia eſt primus actus, ex quo ſumit initium ſapiētia ad regulandam vitam ſecundum rationes divinas. Item, *artic.* 9. ſuprà expenſo, *num.* 6. ſic ait: *Ad hoc vt aliquid ſit benè mobile ab aliquo movente, primo requiritur, vt ſit ſubiectum ei non repugnans. Hoc autem facit timor filialis, vel caſtus, in quantum per ipſum Deum reveremur, & refugimus nos, ipſi ſubtrahere.* Et *in ſol. ad* 4. inquit: *Quod nolle ſubijci Deo opponitur timori filiali, quo Deum reveremur.* Et ſimiliter *artic.* 10. *ad* 3. ſic explicat timoris filialis actum: *Timor filialis non importat ſeparationem, ſed magis ſubiectionem ad ipſum; ſed ſeparationem refugit à ſubiectione ipſius, ſeparationem autem importat per hoc quod non præſumit ſe ei adæquare, ſed ei ſe ſubijcit. Quæ etiam ſeparatio invenitur etiam in charitate, in quantum diligit Deum ſuprà ſe, & ſuprà omnia, vndè amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, ſed auget.* Et *artic.* 12. *in corp.* ait: *Quod ad timorem filialem pertinet Deo reverentiam exhibere, & ei ſubditum eſſe.* Et *in* 3. *diſt.* 34. *quæſt.* 1. *artic.* 2. *ad* 7. ſic ait: *Timor ſonat in quandam reverentiam. Quanto autem creatura magis Creatori ſubijcitur, tanto altior eſt; ſicut materia, quanto magis ſubijcitur formę, tanto perfectior eſt; & ideò timor in excellentiori ſonat, ſecundum quod importat reverentiam ad Deum, ſic enim maximè donum eſt.* Et ibidem, *quæſtione.* 4. *in corp.* inquit: *Quod in Patria tolletur timor, quantum ad hunc actum, qui eſt timere ſeparationem, ſed manebit quantum ad actum, qui eſt admirari, vel venerari illud arduum; quod fit, quando ex conſideratione tantę altitudinis homo in propriam parvitatem reſilit.* Et 3. *part. quæſt.* 7. *artic.* 6. *in corp.* ait: *Et ſic patet, quod aliquis non timetur, niſi propter ſuam eminentiam; ſic igitur dicendum eſt, quod in Chriſto fuit timor Dei, non quidem ſecundum quod reſpicit malum ſeparationis à Deo per culpam, neque etiam ſecundum quod reſpicit malum punitionis pro culpa; ſed ſecundum quod reſpicit divinam eminentiam, prout, ſcilicèt, Anima Chriſti quodam affectu reverentię movebatur in Deum ab Spiritu Sancto acta.* Idem repetit ad 2. vt infrà videbimus, & ſimiliter in *Diſp. quæſt. vnica de Spe, artic.* 4. *ad* 2.

14. Accedit, quod ipſe Mag. Sent. *in* 3. *diſt.* 34. explicat etiam timorem permanentem in ſæculum ſæculi, his verbis: *Spiritus timoris erit in futuro, ſicut & alia dona Spiritus Sancti, ſed non habebit omnem illum vſum, quem modo habet; faciet enim nos tunc revereri Deum, non timere ſeparari, vel carere.* Et hoc tantum ſenſu concedit timorem in Chriſto Domin. Etiam Laurentius Iuſtinianus ſic timorem reverentialem exponit: *Septimus eſt timor reverentiæ, qui ſolus erit in Patria. Reverentia namque eſt reſilitio è conſiderata magnitudine Dei, in propriam parvitatem.* Et M. Gregor. *in* 1. *Reg. cap.* 1. timorem explicat per quandam humilem adorationem, & venerationem Dei omnipotentis comprimentis elationem. Et inquit: *Igitur, dum ſummæ gloriæ reſpergi claritate appetimus, præſumptionis noſtræ auſum in hoc timoris tranſitu præfigamus, vt quo venerabilius omnipotentem Dominum metuimus, eo perſpicatius benignitatis eius gloriam videamus.* Item *libr.* 17. *Moral. cap.* 15. explicans illud: *Columnæ Cœli contremiſcunt, & pavent ad nutum eius*, ſic ait: *Ipſæ virtutes Cœleſtium, quæ hunc ſine ceſſatione conſpiciunt, in ipſa contemplatione contremiſcunt; ſed idem timor, ne eis pœnalis ſit, non timoris eſt, ſed admirationis.*

15. Ex quibus omnibus, quę ad longum retuli, vt mens D. Thom. dilucidius conſtare poſsit, patet, actum primarium timoris eſſe potiſsimè actum reverentię, & ſubjectionis erga divinam eminentiam, vel potentem abſolutè infligere malum. Quod ſic probatur, nam ille eſt actus primarius doni timoris, per quem potiſsimè explicant D. Thom. & alij ſuprà relati ipſum timoris donum: Sed illud explicant per reverentiam, & ſubjectionem ad divinam eminentiam: Ergò hæc eſt actus primarius doni timoris. Et vrgetur, quia prædicta reverentia, & ſubjectio abſdubio eſt actus proprius doni timoris, aliàs per illam non explicaſſet toties D. Thom. actum talis doni: Sed non poteſt eſſe actus ſecundarius; tum, quia id nullus hucuſque aſſeruit; tum, quia in timoris dono non poteſt eſſe principalior reſpectus ad mala fugienda, quam reſpectus reverentialis ad Deum; tum, quia nemo reveretur Deum, quia fugit malum ſeparationis ab ipſo; ſed propterea fugit malum ſeparationis ab ipſo, quia ipſum reveretur vt Patrem immenſę Maieſtatis: Ergò eſt actus primarius doni timoris.

16. Dices forſan ex P. Suarez, ex dictis ad ſummum probari, quod actus primarius doni timoris ſit talis affectus reverentię, & ſubjectionis, non tamen actus primarius timoris filialis, & caſti; ſed diſtinguendos eſſe duos timores ſpecificè, vt illos diſtinguit Laurent. Iuſtinianus, *vbi ſupr.* nempè vnus, qui dicitur *reverentię*, qui ſit donum Spiritus Sancti; alius qui dicitur filialis, ſeù caſtus, & hunc non eſſe donum Spiritus Sancti: Et actum quidem primarium illius eſſe actum reverentię; actum verò primarium iſtius eſſe actum fugę à malo ſeparationis à Deo. Nam hoc ſolum pacto videtur poſſe conciliari ſecùm D. Thom. qui locis ſuprà expenſis *num.* 9. & 10. inquit, objectum principale timoris eſſe malum quod quis refugit, ſeù cuius fugam importat; hic verò tenet, actum principalem eſſe reverentiam; ſi nimirum dicatur, duos eſſe timores, vnum, nempè donum, cuius primarius actus ſit reverentia; alium, nempè filialem, & caſtum, cuius primarius actus ſit fuga mali ſeparationis à Deo: Hunc autem ita diſtinguit Suarez à primo, quod eum dicit eſſe indiſtinctum à charitate, quia ad eandem virtutem pertinet amare bonum, & fugere malum illi oppoſitum.

17. Sed contra eſt primo, quia hoc pacto minimè explicari poteſt D. Thom. Tum, quia vt videre licèt locis citatis, expreſsè explicat timorem filialem, & caſtum per actum reverentię, & ſubjectionis ad Deum, & hoc pacto aſſerit eſſe maximè donum. Tum, quia vbicumque explicat donum timoris, illud ſupponit, vel aſſerit eſſe timorem filialem, vel caſtum, vt liquet eius verba relegenti. Tum, quia *in præſent. artic.* 9. *in corp.* concludit: *Vndè relinquitur, quod timor Dei, qui numeratur inter ſeptem dona Spiritus Sancti, eſt timor filialis, ſivè caſtus.* Quid clarius? Tum, quia *artic.* 12. *in corp.* expreſsè ait: *Quod ad timorem filialem pertinet, Deo reverentiam exhibere, & ei ſubditum eſſe*: Ergò eſt expreſsè contra D. Thom diſtinguere ita inter donum timoris, & timorem filialem, vel caſtum, quod iſte non ſit donum Spiritus Sancti, nec habeat actum reverendi Deum, ſeù divinam eminentiam, ille verò non habeat actum fugiendi malum ſeparationis.

18. Contra ſecundo, quia fruſtra multiplicantur ſpecie timoris habitus, vel principia ad reverendum Deum, & fugiendum malum ſeparationis ab ipſo: Ergò non ſunt duo, ſed vnus habitus, qui vtrumque actum elicit. Probatur anteecedens, quia idem habitus, qui primario reſpicit Deum, ipſum reverendo propter ſui eminentiam vt potentem infligere malum, poteſt ſecundario timere offenſam illius; immò ex hoc ipſo quod ipſum ſic reveretur, non poteſt non timere offenſam illius, & ſeparationem ab ipſo, ſi hæc imminens proponatur: Ergò fruſtra ponuntur duo habitus, ſeù principia ad hos actus. Contra tertio, quia ſententia P. Suarez identificans timorem filialem, vel caſtum eum habitu charitatis eſt contra D. Thom. & falſa. Et quidem expreſsè contra Div. Thom. *in præſent. artic.* 9. in quo defendit expreſsè timorem filialem eſſe donum, & non eſſe virtutem theologicam, adhùc charitatis; vndè *ad* 3. inquit: *Ex hoc quod amor eſt principium timoris, non ſequitur, quod timor Dei non ſit habitus diſtinctus à charitate.* Deindè eſt falſa, quia licèt charitas, ex eo quod amat ſummum bonum, habeat deteſtari, & fugere per odium ſummum malum offenſę Dei, & ſeparationis ab ipſo, non tamen habet per ſe fugere illud per timorem; quia tendentia timoris eſt ſpecialis, & diſtincta à tendentia odij, & deteſtationis, ſiquidem reſpicit malum, non præciſè vt malum, ſivè vt contrarium bono dilecto, quo pacto reſpicitur à charitate, ſed malum vt arduum, & imminens, quo pacto non poteſt reſpici per ſe à charitate, quia ſub hac ratione eſt extra rationem formalem objectivam charitatis, extra quam eſt arduitas, ſivè in bono, ſivè in malo; quia ſicut illa non diligit bonum

Dei

Dei vt arduum, ita nec per ſe refugit malum illi adverſum, vt arduum: Ergò.

19. Ex quo obiter infero contra M. Cabrera, *tom. 1. in 3. part. quæſt. 7. artic. 6. in Coment. art.* non eſſe probabile in via D. Thom. quod actus timoris reverentialis non diſtinguatur ab actu humilitatis. Tùm, quia D.Thom. ſuprà *num. 11.* expreſsè diſtinguit donum timoris à virtute humilitatis, & actum vnius ab actu alterius. Tum, quia expreſsè ait dona eſſe perfectiora virtutibus moralibus, & illarum principia; quod falſum eſſet, ſi actus timoris reverentialis eſſet actus elicitus ab humilitate, quia iam donum timoris, vel eſſet fruſtra, vel eſſet indiſtinctus à virtute humilitatis, quę virtus moralis eſt. Infeſo ſecundo contra P.Suarez, donum timoris eſſe habitum ſpecialem, cuius actus primarius ſit timere ipſum, reverendo ipſum, non autem habitum verſantem circa materiam temperantię modo ſuperiori ad temperantiam acquiſitam, & infuſam, vt ipſe vult. Patet, tum, quia hic habitus circa materiam temperantię neceſſario eſſet habitus temperantię; inauditum autem eſt, quod detur habitus temperantię ſuprà virtutem acquiſitam, & infuſam temperantię. Tum, quia in tantum timoris donum verſari poteſt circa materiam temperantię, in quantum timendo Deum, & ex timore ipſius coërcet hominem à delectationibus ſenſibilibus, quę ſunt materia temperantię, iuxta illud: *Confige timore tuo carnes meas à iudicijs enim tuis timui*: Ergò prius eſt in dono timoris reſpicere Deum, ipſum timendo, & iudicia eius, quam coërcere delectationes ſenſibiles carnis, quę ſunt materia temperantię: Ergò donum timoris primario verſatur circa Deum, timendo ipſum, quam circa materiam temperantię. Secundo: Quia actus coërcendi tales delectationes non eſt elicitus, ſed imperatus à dono timoris, ex eo enim, quod timet, & reveretur Deum, in quo actus eius elicitus conſiſtit, obligat habitum temperantię ad coërcendas, & moderandas delectationes: Ergò ineptè explicatur actus primarius proprius doni timoris per actum verſantem circa materiam temperantię, ſeù coërcentem delectationes ſenſibiles. Tertio: Quia materia, circa quam ex conſequenti, & ſecundario verſatur timor, non eſt ſola materia temperantię, ſed materia omnium virtutum, quia in omni materia refugit culpam, & offenſam Dei. Vndè D.Thom. *in præſent. quæſt. 141. artic. 1. ad 3.* inquit: *Donum timoris principaliter reſpicit Deum, cuius offenſam vitat:::Secundario autem poteſt reſpicere quæcumq; quę aliquis refugit ad vitandam Dei offenſam, maximè autem homo indiget timere divino ad fugiendum ea, quæ maximè alliciunt, circa quæ eſt temperantia, & ideò temperantię etiam correſpondet donum timoris*: Ergò materia, circa quam verſatur timor Dei coërcivè, eſt materia cuiuſvis virtutis, in qua poteſt per exceſſum, aut defectum eſſe offenſa Dei, licèt inter hæc maximè verſetur circa delectabilia, quę maximè alliciunt, & quę ſunt materia temperantię; omnia autem iſta reſpicit ſecundario, primario autem, ſolum Deum, cuius offenſam vitat.

20. Dices ſecundo, verum eſſe quod donum timoris primario reſpicit Deum, ipſum reverendo, non tamen tanquam obiectum adæquatum, ſed inadæquatè etiam reſpiciendo, & ęquè primario malum ſeparationis à Deo per modum fugę; ac proindè actum primarium doni timoris, non eſſe ſolum affectum reverentię erga divinam eminentiam, ſed affectum fugę erga malum ſeparationis. Ita Illuſt. Godoy, & R. Complut. *vbi ſupr.* Sed contra hanc ſententiam.

SECVNDA CONCLVSIO.

21. DICO Secundo: *Actus primarius doni timoris non eſt fuga formalis à malo ſeparationis à Deo, vt cuius timeatur tale malum, ſed vnicè affectus reverentię iam explicatus.* Probatur primo ex præmiſsis locis D.Thom. ſuprà allegatis, in quibus explicat vnicè donum timoris per talem affectum reverentię, non verò per fugam, ſeù timorem mali ſeparationis à Deo, vt ea relegenti conſtabit: Sed non eſt credibile, D. Thomam expliplicaſſe donum timoris, omittendo in eius explicatione actum primarium illius, ſine quo explicari adæquatè non poſſet: Ergò iuxta D. Thom. actus primarius doni timoris vnicè eſt affectus reverentię erga Deum, non autem fuga, ſeù timor mali ſeparationis ab ipſo.

22. Secundo probatur ratione ex ipſo deducta, quia donum timoris reperiri non poteſt in eo, cui repugnat actus eius primarius: Sed iuxta D.Thom. donum timoris reperitur in Chriſto, & in beatis, quibus iuxta ipſum repugnat fuga, quę ſit timor mali ſeparationis à Deo: Ergò hæc non eſt actus primarius ipſius. Maior eſt communis ſententia Thomiſtarum, qui nullam virtutem, vel habitum admittunt in ſubiecto, cui repugnet actus primarius ipſius; ob hoc enim relegant

à beatis, & à Chriſto ſpem theologicam, adhùc admiſſo quod poſsint ſperare aliqua obiecta ſecundaria, vt gloriam corporis, & beatitudinem alienam; & ſimiliter in alijs virtutibus, & habitibus. Minor verò, in qua eſt difficultas, probatur ex D. Thom. Primo ex 3. *Sentent. diſt.* 34. *quæſt.* 1. *artic.* 1. *quæſtiunc.* 4. *in corp.* vbi inquit: *In Patria tolletur timor, quantum ad hunc actum, qui eſt timere ſeparationem ab ipſo; ſed manebit quantum ad actum, qui eſt admirari, vel venerari illud arduum.* In quo conſonat cum ipſo Magiſtro Sentent. ibidem dicente, quod donum timoris in Patria *non habebit omnem vſum, quam modo habet; faciet enim nos tunc revereri Deum, non verò timere ſeparari, vel carere.* Secundo ex 3. *part. quæſt.* 7. *artic.* 6. *in corp.* vbi inquit: *Dicendum, quod timor reſpicit duo obiecta, quorum vnum eſt malum terribile; aliud eſt illud, cuius poteſtate malum infligi poteſt, ſicut aliquis timet Regem in quantum habet occidendi poteſtatem. Non autem timeretur ille, qui poteſt nocere, niſi haberet quandam eminentiam, cui de facili reſiſti non poſsit. Et ſic patet, quod aliquis non timetur, niſi propter ſuam eminentiam. Sic igitur dicendum eſt, quod in Chriſto fuit timor Dei, non quidem ſecundum quod reſpicit malum ſeparationis à Deo per culpam nec ſecundum quod reſpicit malum punitionis pro culpa, ſed ſecundum quod reſpicit divinam eminentiam, prout ſcilicèt Anima Chriſti quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum acta ab Spiritu Sancto*: Cenſet ergò D. Thom. actum vnicum timoris in Chriſto fuiſſe affectum reverentiæ erga Deum, nullatenus verò timere malum ſeparationis à Deo.

23. Quod confirmari poteſt ex *ſolut. ad* 2. quod intendebat probare, in Chriſto non eſſe donum timoris, quia timor reſpicit, vel ſeparationem à Deo, vt timor caſtus, vel puniri ab ipſo, vt timor ſervilis, quorum vtrumque eſt Chriſto impoſsibile. Reſpondet autem: *Quod ratio illa procedit de timore, ſecundum quod reſpicit obiectum, quod eſt malum,* profecto inſinuans, rationem illam rectè probare, ſed ſolum de timore ſecundum quod reſpicit obiectum quod eſt malum, quo pacto fatetur non dari in Chriſto: Ergò reſpicere malum, timendo ipſum, non eſt actus primarius timoris, alioquin fuiſſet in Chriſto. Id ipſum de beatis aſſerit 1. 2. *quæſt.* 67. *artic.* 4. *ad* 2. his verbis: *Timor filialis habet duos actus, ſcilicèt revereri dum, & quantum ad hunc actum manet in gloria; & timere ſeparationem ab ipſo, & quantum ad hunc actum non manet. Separarè enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timetur, ſecundum illud Proverb.* 1. *Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato.* Quę propoſitio, vt benè advertunt PP. Salmant. eſt negativa, directè contradictoria oppoſitę aſſerenti, dari in beatis timorem quantum ad actum fugiendi, ſeù timendi ſeparationem: Nequit ergò admitti iuxta Div. Thom. in beatis talis actus: Non ergò eſt actus primarius ipſius.

24. Confirmatur vrgentius ex ipſo D. Thom. Nam 3. *part. loco proximè citat. ad* 1. ſic ait: *Dicendum, quod habitus virtutum, & donorum propriè, & per ſe reſpiciunt bonum, malum autem ex conſequenti::: Et ideò de ratione doni timoris non eſt illud malum, quod reſpicit timor; ſed eminentia illius boni, ſcilicèt divini, cuius poteſtate aliquod malum infligi poteſt: Sed ſpes, ſecundum quod virtus eſt, reſpicit non ſolùm actorem boni, ſed etiam ipſum bonum, in quantum eſt non habitum, & ideò Chriſto, qui iam habebat perfectum beatitudinis bonum non attribuitur virtus ſpei, ſed donum timoris.* Vbi valdè notanda eſt advertentia Caietani. Diſtinguit Caietanus duplicem ordinem inter cauſam, & effectum, actorem boni, vel mali, & ipſum bonum, vel malum. Primò, ſecundum quod actor eſt potens abſolutè, & ſecundum ſe cauſare bonum, ſivè malum. Secundò, in quantum præparatus eſt ad executionem boni, vel mali. Ex quo infert differentiam inter ſpem, & timorem, conveniunt enim in eo, quod vt quis ſperet bonum ex actore, aut timeat ex eo malum, requiritur vterque ordo, hoc eſt, quod actor paratus ſit ad cauſandum bonum, vel ad cauſandum malum. Quando autem primus tantum ordo intervenit, hoc eſt, quando actor ſolum eſt ſecundum ſe potens cauſare bonum, vel malum, tunc ſolus actor reſpicitur: Et quia ſpes eſſentialiter, & per ſe primo petit eſſe reſpectu boni in executione, & reſpectu actoris vt parati ad exequendum bonum, ideò vbi non intervenit vterque prædictus ordo reſpectu boni, hoc eſt, vbi actor ſolum eſt potens ſecundum ſe cauſara bonum, ſed non ad id paratus, non poteſt dari ſpes: Quamvis autem ex parte actoris mali ſolum detur primus ordo, hoc eſt, quamvis actor ſolum ſit potens ſecundum ſe cauſare malum, licèt ad id non paratus, poteſt dari timor, quia timor per ſe primo non eſt reſpectu mali, nec reſpectu actoris in executione, ſed reſpectu actoris vt potentis ſecundum ſe infligere malum. Et ratio, inquit Caietanus, redditur in littera ex communi ratione doni, & virtutis, quia ſcilicèt commune eſt virtuti, & dono per ſe primo reſpicere bonum, quia virtus primò bonum facit, non autem per ſe primo reſpicere

ma-

malum; & indè infert, virtutem ſpei ſecundum propriam rationem per ſe primo reſpicere non ſolum actorem boni, ſed bonum etiam ex actore obtinendum, & nondum habitum, quia vtrumque eſt bonum; at verò timor in quantum eſt donum, propriè, & per ſe primo ſolum reſpicit actorem vt potentem infligere malum, qui ſolus eſt bonus; non verò ipſum malum vt ex actore procedendum, ne per ſe primo reſpiciat malum. Et ideò, inquit quod donum timoris in Chriſto minimum retinuit de aſpectu ad malum, dum in ſolum tendebat actorem mali, non vt executivum, ſed vt ex ſe potentem cauſare malum, & ideò timoris donum fuit in Chriſto, vtpotè ſolum reverentiam actoris mali petens in Chriſti Anima.

25. Ex qua D. Thom. doctrina, cum Commentario Caietani, ſic arguo primo: *Habitus virtutum, & donorum propriè, & per ſe reſpiciunt bonum, malum autem ex conſequenti*: Ergò habitus doni timoris propriè, & per ſe reſpicit bonum, malum autem ex conſequenti. Antecedens eſt D. Thom. conſequentia autem infertur tanquam particularis ex vniverſali, ſubalternata ex ſubalternante. Tum ſic, ſed reſpicere bonum propriè, & per ſe, malum autem ex conſequenti formaliſsimè eſt reſpicere bonum primario, & per ſe primo, malum autem ſolum ſecundario: Ergò habitus doni timoris ſolum reſpicit primario, ſeù per ſe primo, bonum divinum eminens, malum verò ſeparationis non niſi ſecundario: Ergò reſpectus ad bonum, nempè affectus reverentię, eſt actus primarius; reſpectus verò ad malum, nempè fuga à ſeparatione, erit ſolum ſecundarius. Secundò: *De ratione doni timoris non eſt illud malum, quod reſpicit timor, ſed eminentia illius boni, ſcilicèt divini, cuius poteſtate malum infligi poteſt*: Sed illud vnicè eſt obiectum primarium timoris, quod eſt de ratione timoris, illud verò, quod licèt reſpiciatur à timore, non eſt de ratione illius, ſolum eſt obiectum ſecundarium; Ergò ſola eminentia boni divini, cuius poteſtate malum infligi poteſt, eſt obiectum primarium doni timoris, malum autem ſeparationis ſolum ſecundarium: Sed reſpectus ad obiectum primarium eſt actus primarius, & reſpectus ad ſecundarium, ſecundarius: Ergò reſpectus ad divinam eminentiam per modum reverentię eſt actus primarius, reſpectus verò per fugam à malo ſeparationis eſt actus ſecundarius. Tertiò: Nam actus, quem habuit timor in Chriſto, abſdubio fuit actus primarius doni timoris, actus verò, quo caruit, ſolum dici poteſt actus ſecundarius, nam habitus quilibet poteſt exiſtere ſine actu ſecundario, & in ſubiecto incapaci illius, non verò ſine actu primario, aut in ſubiecto incapaci illius: Sed iuxta D. Thom. *In Chriſto fuit timor Dei, non ſecundum quod reſpicit malum ſeparationis, ſed ſecundum quod reſpicit divinam eminentiam affectu reverentiæ*: Ergò reſpectus ad divinam eminentiam per affectum reverentię eſt actus primarius; reſpectus verò ad malum ſeparationis per fugam ſolum eſt actus ſecundarius doni timoris.

26. Quartò ex diſparitate inter ſpem, & timorem; quia ſpes per ſe primo, *ſecundum quod virtus eſt, reſpicit non ſolum actorem boni, ſed etiam ipſum bonum, in quantum eſt non habitum*, donum autem timoris per ſe primo ſolum actorem mali, in quantum eſt potens infligere malum, non verò ipſum malum, quod infligere poteſt; quę diſparitas patet primo ex D. Thom. *in corp. & ad* 1. vt relegenti conſtabit. Secundò, quia nemo ſperare poteſt in aliquo, vel ab aliquo, niſi ſperando bonum ab ipſo, & ſic vtrumque eſt de ratione, & eſſentia ſpei, & ille à quo quis ſperat, & bonum, quod ab illo ſperat; attamen benè poteſt quis timere aliquem, v.g. Regem, in quantum habet occidendi poteſtatem, quin timeat ab illo malum aliquod, quando nempè nullum ab eo malum immineat. Tertiò, quia vt inquit D. Thom. *Aliquis non timetur, niſi propter ſuam eminentiam*; at verò ſperatur in aliquo, non ſolum propter ſuam eminentiam, vt cauſativam boni; ſed propter ipſum bonum ab ipſo obtinendum, quod etiam eſt obiectum primarium ſpei. Demum, quia poteſt aliquis, v.g. Rex, aut Deus, vt potens infligere malum, timeri abſolutè vt *quod* timore ſiſtente in ipſo, tanquam in obiecto, non ſolum motivo, ſed terminativo; vndè abſolutè dicimus: Rex maximè timetur à ſubditis, Deus ab hominibus; at verò nemo propriè ſperatur abſolutè, & vt *quod*, in quantum potens cauſare bonum, vndè nemo dicit per ſpem propriè dicam: *Spero Regem*, ſed *ſpero in Rege*; nec, *ſpero Deum*, ſed *ſpero in Deo*, vel *à Deo*; nam licèt poſsit quis ſperare Regem, vel Deum, in quantum ſperat adventum eius, hoc eſt propriè expectare, non verò, niſi impropriè ſperare; vndè in Sacr. Textu ſæpeſsimè invenietur expreſſus timor Dei per *timere ipſum* vt *quod*, & perſonaliter ſumptum, v.g. dum dicitur: *Time Deum, & recede à malo*: *Quis non timebit te, ò Rex gentium*, & ſimilia; & vix invenietur expreſſus per *timere ab ipſo, vel in ipſo*, non enim dicitur *time à Deo*, nec *quis non timebit à te*? E contra autem vix invenietur ex-

expreſſi ſpes propriè talis per *ſperare Deum vt quod*, & perſonaliter ſumptum, ſed ſolum per *ſperare in Deo*, *vel à Deo*, vndè non dicitur *ſperare Deum, & ſac bonitatem*, ſed *ſpera in Deo, &c.* nec dicitur, *quis ſperavit eum, & confuſus eſt*, ſed *quis ſperavit in eo, & confuſus eſt?* Quę differentia apertè indicat, Deom perſonaliter, & abſolutè, vt eſt potens infligere malum, eſſe obiectum, non ſolum *quo*, ſed *quod* primario terminativum timoris, è contra verò, vt eſt potens cauſare bonum, ſolum eſſe obiectum *quo* ſpei, non verò obiectum *quod*, & terminativum illius: Ergò per actum primarium timoris ſolum reſpicitur vt *quod*, & terminativè Deus vt potens infligere malum, non verò ipſum malum, niſi ſecundario, licèt ſpes reſpiciat primario Deum vt potentem communicare bonum, & etiam primario ipſum bonum communicandum, nempè beatitudinem.

27. Et confirmatur ex commentario Caietani, quia de ratione doni, & virtutis eſt reſpicere per ſe primo bonum, malum autem non niſi ex conſequenti, & ſecundario: Sed reſpectu timoris ſolum Deus vt potens infligere malum eſt bonus, non verò ipſum malum ab eo infligendum, è contra verò reſpectu ſpei non ſolum eſt bonus Deus vt potens communicare bonum, ſed etiam ipſum bonum communicandum, nempè beatitudo: Ergò licèt ſpes, vt virtus, poſſit per ſe primo reſpicere Deum vt potentem communicare bonum, & etiam per ſe primo ipſum bonum communicandum, quis vtrumque eſt bonum, non tamen donum timoris poteſt reſpicere vtrumque primario, nempè Deum vt potentem infligere malum, & ipſum malum, ſed ſolum Deum vt potentem infligere malum, quia ſolus ipſe eſt bonum; & donum, ſicut virtus, ſolum per ſe primo poteſt reſpicere bonum, non verò malum, niſi ex conſequenti.

28. Confirmatur ſecundo, & vrgentius; quia poteſt quis per donum timoris timere Deum eo præcisè, quia eſt potens abſolutè infligere malum, quamvis non ſit paratus ad inferendum malum ſibi, nec hoc malum ex ipſo immineat: Sed in eo caſu timor ſolum terminatur ad Deum, non verò poteſt terminari ad malum quod Deus poteſt infligere: Ergò ſtat donum timoris ſolum reſpicere Deum vt potentem infligere malum, quin reſpiciat, nec poſſit reſpicere ipſum malum: Ergò ſolus Deus vt potens infligere malum ſufficit pro obiecto primario adæquato timoris, malum autem ſolum ſecundario ab illo reſpicitur. Maior patet ex diſparitate aſſignata à Caietano, quia nempè vt Deus timeri poſſit, ſatis eſt quod in ſe ſit potens infligere malum, quia ex hoc præcisè eſt terribilis abſolutè, & in ſe, & dignus timore reverentiali; at verò vt poſſit terminare ſpem, requiritur, non ſolum quod ſit potens abſolutè cauſare bonum, ſed quod ſit paratus illud communicare, quia nemo ſperat in Deo ex eo præcisè quod poteſt, ſed quia paratus eſt communicare bonum deſideratum. Quę diſparitas patet clarè in humanis, nam ex eo, quod Rex habet potentiam vindicativam, & illam exercet erga facinoroſos, omnes timent Regem, etiam qui facinora non commiſſerunt, & etiam ſi pœnam non timeant, vtpotè ſibi nullatenus imminentem; attamen ex eo præcisè, quod habet potentiam præmiativam, & videant ipſum præmia diſtribuentem, non omnes ſperant in eo, vel ab eo, ſi nulla obſequia fecerint, aut repræſentare poſſint, ob quę præmientur; cuius diſparitatis nulla ratio aſſignari poteſt, niſi quia timor per ſe primo reſpicit perſonam aut Maieſtatem vt potentem abſolutè infligere pœnam, ſpes verò non reſpicit illam, niſi vt paratam ſibi conferre bonum. Minor verò non minus patet, quia nemo timet malum, niſi vt imminens, & quodammodo futurum, malum enim non imminens imprudentiſsimè timetur; aliàs poſſemus nunc timere Cœlum obrui: Sed per hoc præcisè quod Deus abſolutè poſſit malum inferre, ſi ad hoc nullo modo ſit paratus, malum ab ipſo non imminet, nec vllatenus eſt futurum: Ergò in hoc caſu timor terminari nequit ad malum ab eo poſſibile infligi. Ex quo.

PROBATVR CONCLVSIO ratione.

29. PRobatur demum concluſio à ratione, quia ſi timere malum ſeparationis à Deo eſſet actus primarius doni timoris, non poſſet dari donum timoris, vbi hic actus repugnaret, vt ſæpè dictum eſt, & fatentur contrarij: Sed in beatis datur donum timoris, iuxta illud: *Timor Domini permanens in ſeculum ſeculi*, in quibus tamen eſt impoſsibilis actus timendi malum ſeparationis à Deo: Ergò hic non eſt actus primarius doni timoris. Minor verò quoad ſecundam partem, in qua ſtat difficultas probatur primo locis repetitis ex D. Thom. & ex M. Sent. & D. Laurentio Iuſtinian. Secundo à ratione, quia nullus poteſt timere prudenter malum, quod non

non conſiderat vt ſibi practicè poſsibile, & imminens: Sed beati non poſſunt conſiderare malum ſeparationis à Deo, vt ſibi practicè poſsibile, & imminens: Ergò non poſſunt tale malum timere: Ergò ipſis eſt impoſsibilis hic actus.

30. Reſpondent contrarij, ſolum ad timorem efficacem mali requiri quod malum immineat, aut ſit aliqualiter futurum, non verò ad timorem inefficacem, nam ad fugam inefficacem mali ſatis eſt quod malum ſit, & conſideretur vt poſsibile abſolutè reſpectu naturę ſecundum ſe; & hoc pacto dari in beatis timorem mali ſeparationis à Deo, inquiunt eſſe expreſſum in D. Thom. *in præſent. artic.* 11. dicente: *Fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubijci, vt poſsibilis naturæ, impoſsibilis autem beatitudini, erit in Patria.*

31. Sed contra inſtant PP. Salmant. Nam vel hic actus eſt fuga ſimplex per modum odij, aut diſplicentię de malo illo, vel eſt fuga efficax cum conatu vitandi illud malum: Si primum, fatentur illum actum fugę dari poſſe in beatis, ſed negant, & benè, illam fugam eſſe propriè timorem, quia de ratione timoris non eſt vtcumque fugere malum, per diſplicentiam, aut odium quaſi ſpeculativum, ſed fugere illud per motum, & conatum illud à ſe repeliendi, vel avertendi ſe ab illo. Si autem dicatur ſecundum, contra eſt, quia in beatis non poteſt dari talis fuga efficax cum conatu illud malum vitandi, nam fatuus eſſet, & imprudens conatus fugiendi, aut vitandi malum, quod evidenter cognoſcitur vt practicè impoſsibile, & nullo modo futurum, aut imminens, ſicut fatuus eſſet, aut imprudens conatus fugiendi, aut vitandi cœli ruinam ſuprà caput proprium: Ergò fuga *mali*, quę ſit propriè timor mali ſeparationis, minimè dari poteſt in beatis.

32. Reſpondebis ex R. Complutenſ. dari medium inter affectum ſimplicem fugę, & affectum fugę efficacis, nempè fugam inefficacem, cum aliquo motu, & conatu, licèt inefficaci, ad malum vitandum; & hanc admittendam eſſe, probat primo, nam communiter admittitur deſiderium inefficax, quod non eſt pura ſimplex complacentia, ſed affectus proſecutivus cum aliquali conatu inefficaci ad illud conſequendum; Ergò pariter dari debet fuga inefficax mali, quę non ſit pura ſimplex diſplicentia, ſed fuga cum aliquo conatu, licèt inefficaci, ad malum vitandum. Secundò, ex voluntate Dei antecedenti de ſalute omnium hominum, quę ſanè non eſt pura ſimplex complacentia, ſed affectus per modum deſiderij, & conatus inefficacis ad illam: Ergò ſimiliter admitti debet fuga inefficax diſtincta à ſimplici odio, & diſplicentia mali: Et hanc quidem, inquit, eſſe verum timorem, licèt inefficacem, à malo ſeparationis, qui timor de tali malo permanet in beatis, & includitur in actu primario doni timoris, tanquam tendentia inadæquata illius actus, à qua præſcindi nequit, ſi concipiatur vt verus timor.

33. Sed contra eſt primo, quia adhùc admiſſa tali fuga inefficaci mali ſeparationis, illa non poteſt dici verè, & propriè timor: Ergò illa nequit eſſe actus proprius, & primarius doni timoris, qui ſanè debet, iuxta omnes, eſſe verè, & propriè timor. Probatur antecedens: Quia iuxta ipſum pariter ſe habet illa fuga inefficax mali in ratione fugę, ſicut deſiderium inefficax in ratione proſecutionis: Sed deſiderium inefficax in ratione proſecutionis non eſt verè, & propriè ſpes: Ergò nec prædicta fuga, in ratione fugę, eſt verè, & propriè timor. Confirmatur: Sic proportionaliter ſe habet timor reſpectivè ad malum quod timet, ſicut ſpes reſpectivè ad bonum, quod ſperat: Sed nullus admiſsit ſpem inefficacem in beatis de bono iam adepto: Ergò nec debet admitti in ipſis timor inefficax de malo iam omninò impedito. Explicatur: Timor, vt eſt conatus ad repellendum malum, ita petit malum non eſſe iam impeditum, ſicut ſpes, vt eſt conatus ad bonum adipiſcendum, petit bonum nondum eſſe adeptum: Sed ex hoc titulo nullus admiſsit, & D. Thom. negat ſpem in beatis de bono iam adepto, & à nullo explicatur, nec explicari poteſt, ita vt excludat ſpem efficacem, & admittat ſpē inefficacem: Ergò eodem titulo admitti nō poteſt in beatis timor, adhùc inefficax de malo iam impedito, nec D. Thom. explicari, ita vt ſolum excludat timorem efficacem de malo ſeparationis, & admittat inefficacem, nam ſanè in beatis malum ſeparationis à Deo omninò iam eſt impeditum per ipſam beatitudinem inamiſsibiliter poſſeſſam.

34. Dices forſan, malum ſeparationis de præſenti eſſe iam impeditum, ſiquidem de præſenti ſunt intime Deo coniuncti; at de futuro cognoſci ab ipſis vt ſibi poſsibile abſolutè præciſivè à beatitudine: Et hoc ſufficere vt timeant illud inefficaciter, conatu inefficaci ad illud repellendum. Sed contra: Quia, licèt de præſenti poſsideant beatitudinem, etiam cognoſcunt ipſam eſſe poſsibilem de futuro, & ſibi conſequibilem ſecundum ſe, & præciſivè à poſſeſsione illius de

præ-

præſenti : Et tamen hoc non ſufficit, vt illam poſsint ſperare, adhùc inefficaciter : Ergò nec illud ſufficiet, vt poſsint, adhùc inefficaciter, timere ſeparationem, aut carentiam illius. Explicatur : Quia beati poſsident beatitudinem etiam de futuro habendam, & conſervandam in cauſa infallibili conſervationis, ſeù quia in ęternitate eſt etiam ipſis præſens conſervatio beatitudinis, propterea ſuprà diximus, & dicunt communiter Thomiſtę, quod non poſſunt habere ſpem theologicam de conſervatione beatitudinis : Sed malum ſeparationis à Deo eſt in ipſis impeditum omninò, non ſolum de præſenti, ſed etiam de futuro, in cauſa nempè infallibili præſentis beatitudinis inamiſsibilis, imò carentia talis ſeparationis, etiam vt ęternaliter conſervanda, eſt ipſis præſens in ęternitate, & vident in ęternitate talem ſeparationem in ęternum impeditam : Ergò nec poſſunt illam timere timore vllo propriè tali. Patet conſequentia, quia ſicut ſpes eſſentialiter importat conatum ad acquirendum de futuro bonum ſperatum, ita timor mali eſſentialiter importat conatum repellendi, aut evadendi de futuro ipſum malum, quod timetur ; & ſicut eſt contra rationem ſpei ſupponere poſſeſſum in ſe, aut in cauſa naturaliter connexa, ipſum bonum, quod ſperat, ita eſt contra rationem timoris propriè talis ſupponere iam impeditum, aut expulſum omninò in ſe, aut in cauſa, malum ipſum quod timent.

35. Confirmatur ſecundo : Nam fuga inefficax mali, ex conceptu talis, non eſt propriè timor, nec actus proprius timoris, ſed ſupponitur ad timorem : Ergò ex quo daretur in beatis talis fuga, non ſequitur, nec probatur dari in ipſis timorem mali. Probo antecedens, nam proſecutio inefficax boni, ex conceptu talis, non eſt propriè ſpes, nec actus proprius ſpei, ſed ad ſummum ſupponitur ad ſpem : Ergò nec fuga inefficax mali, ex conceptu talis, eſt actus proprius timoris, ſed ad ſummum ſupponitur ad timorem. Explicatur : Ideò deſiderium boni, quamvis cum aliquo motu ad bonum, non eſt propriè ſpes, quia ſpes propriè pertinet ad iraſcibilem, & non eſt erga bonum, niſi vt arduum, & ab alio obtinendum ; deſiderium autem boni ſolum pertinet ad concupiſcibilem, & ſolum reſpicit bonum, vt bonum ſibi, præſcindendo ab arduitate, & futuritione illius ab alio : Sed pariter affectus fugę erga malum ſecundum ſe poſsibile præcisè pertinet ad concupiſcibilem, & præſcindit ab arduitate, & futuritione, vel imminentia illius ab alio, timor autem eſſentialiter pertinet ad iraſcibilem, & reſpicit malum, non præcisè, quia malum ſecundum ſe poſsibile, ſed quia ab alio imminens vt aliqualiter futurum : Ergò affectus fugę erga malum ſecundum ſe poſsibile, quamvis cum aliquo motu, non eſt propriè timor, ſed ad ſummum affectus præſuppoſitus ad timorem. Explicatur ſecundo : Nam vel affectus fugę admiſſus in beatis eſt affectus concupiſcibilis tantum, vel etiam per modum iraſcibilis : Si ſolum concupiſcibilis, etſi ſit cum aliquo motu, & conatu affectivo, non poteſt dici timor, quia timor non eſt in concupiſcibili præcisè ; aliàs enim qualibet nolitio cuiuſvis mali eſſet timor, quod falſiſsimum eſt, nam plura nolumus, quę minimè timemus, nolitio autem apertè eſt fuga mali cum aliquo motu ſaltèm per modum concupiſcibilis ; vndè ſtat optimè aliquem nolle comburi per fugam concupiſcibilis, quin propterea timeat comburi. Si verò dicatur, fugam mali in beatis eſſe etiam iraſcibilis, hoc eſſe non poteſt, niſi ipſis malum immineat, quia iraſcibilis minimè movetur adverſus malum nullatenus imminens à cauſa extrinſeca, nec ſatis eſt poſsibilitas mali ſecundum ſe, & ex terminis, abſque omni imminentia, aliàs poſſet quis timere, & moveri per iraſcibilem adverſus malum quodlibet ex terminis poſsibile, & non implicans contradictionem, timendo, v.g. ruinam Cœli, ſuę animę aniquilationem, imò & totius mundi, poſſet etiam timere ne Chriſtus diſſolveretur, & deſtrueretur à Deo, ne B.V. Mater noſtra anihilaretur, ſaltèm timore inefficaci, qui eſſet propriè timor, quia hæc omnia poſsibilia ſunt ex terminis, & ſecundum ſe, non minus, quam beatum ſeparari à Deo : Hoc autem quis dicat? Ergò.

36. Secundo contra principalem ſolutionem, ſic arguo : Nam licèt ſit poſsibilis affectus fugę inefficaciter fugiens malum, cum conatu inefficaci, qui non ſit purè ſimplex complacentia, in nobis, non tamen in beatis : Ergò adhùc admiſſo, quod ille affectus eſſet timor, non datur timor mali in beatis. Probatur antecedens : Quia ille affectus fugę in beatis omninò eſſet fruſtraneus, & conſequenter imprudens : Sed in beatis non eſt poſsibilis affectus fruſtraneus, & imprudens : Ergò. Probo maiorem : Quia conatus quilibet ad evadendum malum, viſum vt nullatenus futurum, ſed in ęternum iam impeditum, eſt omninò fruſtraneus, & conſequenter imprudens : Sed beati vident malum ſeparationis nullatenus futurum, ſed in ęternum iam ab ipſis impeditum : Ergò quilibet, licèt minimus conatus

tus

tus ad illud repellendum, eſſet omninò fruſtraneus in ipſis, & conſequenter imprudens. Explicatur: Ideò comparitur, & non eſt fruſtranea voluntas inefficax Dei de ſalute etiam reproborum, quia reſpicit ipſos ex parte obiecti vt ſunt in via nondum reprobati, ſed cum ordine inchoato ad beatitudinem aſſequendam, quam facit inchoativè futuram ipſis; & quia non regulatur per cognitionem, qua Deus videt ipſos in ęternum iam reprobatos, ſed per ſcientiam ſimplicis intelligentię, qua videt eos poſſe conſequi ſalutem, imò per cognitionem, qua videt eos eſſe in ſtatu viali ad ipſam, & poſſe tendere in ipſam: Sed in beatis contrarium omninò contingit, quia non poſſunt reſpicere ſe ipſos per affectum fugę, vt in via ad malum ſeparationis, nec poſſunt facere ſibi inchoativè futurum ipſum malum, nec ipſum ſic futurum aliundè ſibi conſiderare, nec poteſt talis affectus regulari, niſi per ſcientiam beatam, qua vident ſe ipſos in ęternum, & inamiſsibiliter coniunctos Deo per ipſam beatitudinem: Ergò non poſſunt habere prædictum affectum fugę cum conatu inefficaci ad malum ſeparationis vitandum, & evadendum.

37. Dices: Beatum poſſe cognoſcere ſe ipſum ſecundum ſuam naturam præciſivè à beatitudinis ſtatu, & cognoſcere, ſibi ſic præciſivè ſumpto, eſſe abſolutè poſsibile malum ſeparationis, & hoc modo illud fugere ſibi conatu inefficaci; ſicut Deus vult ſalutem reprobis, cognoſcendo illos præciſivè à reprobatione, quo pacto illis eſt poſsibilis ſalus. Sed contra, quia licèt beati poſsint cognoſcere ſe ipſos ſecundum ſe, cum præciſione negativa ex parte proprię entitatis, & naturę ab ſtatu beatitudinis, non tamen cum præciſione poſitiva, ſeù cum ſtatu poſitivè viali ad malum ſeparationis: Sed hoc ſecundum erat neceſſarium vt poſſent habere affectum inefficacem fugę à malo ſeparationis: Ergò. Probatur minor ex ipſa paritate voluntatis inefficacis Dei, quia Deus non habet voluntatem illam terminatam ad reprobos, qui hodie ſunt in inferno, licèt poſsit illos attendere ſecundum ſuam naturam vt negativè præſcindentem à damnatione præſenti; quia nempè illos non poteſt reſpicere cum præciſione contraria, aut cum ſtatu poſitivè viali ad ſalutem, nec ipſis facere inchoativè futuram ſalutem; ſolumque habet talem voluntatem antecedentem reſpectivè ad reprobos, qui ſunt in via, quos ex parte obiecti reſpicit pro duratione vię cum præciſione poſitiva, & contraria à damnatione, nempè cum diſpoſitione poſitiva vię, faciendo illis inchoativè futuram ſalutem: Ergò ad affectum inefficacem, ſivè procurativum, ſivè per modum fugę, & repulſivum, requiritur hoc ſecundum, & non ſufficit primum.

38. Ex quo colligitur manifeſta diſparitas inter voluntatem Dei antecedentem inefficacem, vel ſemiefficacem, de ſalute omnium hominum, quam omnes Theologi ponunt in Deo, & affectum inefficacem fugę à malo ſeparationis, quem ponere volunt in beatis RR. Patet inquam, nam voluntas Dei antecedens minimè eſt fruſtranea, ſed valdè vtilis; ſiquidem per ſe communicat viatoribus auxilia ſufficientia ad ſalutem, quę per ſe ſunt vtilia in actu primo ad ſalutem, & per ſe ſecundo, in eis, qui ſalutem non aſſecuntur, ad iuſtificandum Dei iudicium in damnatione impiorum, & reddendam ipſis imputabilem omiſsionem bonorum operum, & perſeverantię finalis, vel finalem impœnitentiam. At verò affectus fugę inefficacis in beatis ad vitandum malum ſeparationis à Deo, quod in ipſis ſupponitur iam omninò impeditum in ęternum, omninò fruſtraneus foret, ſicut foret in Deo fruſtranea voluntas, qua vellet eos, qui iam ſunt in inferno, & in ſtatu damnationis, ſalvare poſt ſuppoſitam damnationem, non faciendo ipſis, nec inchoativè futuram ſalutem, nec imputabilem carentiam illius imposterum.

39. Explicatur amplius: Licèt Deus cognoſcat animas damnatorum ſecundum ſuam entitatem vt præſcindentem negativè ab ſtatu damnationis, quo pacto ipſis ſecundum ſe eſt poſsibilis abſolutè ſalus, nemo dixit, Deum habere voluntatam antecedẽtem, ſeù ſemiefficacem, qua velit omnes animas damnatorum ſalvas fieri, quia ſanè hæc voluntas omninò fruſtranea foret: Ergò pariter, licèt beati cognoſcant ſe ipſos ſecundum ſuam naturam vt negativè præſcindentem ab ſtatu beatitudinis, quo pacto eſt illis poſsibilis ſeparatio à Deo, hoc non ſufficit vt habeant affectum fugę inefficacis, ſeù voluntatem inefficacem, qua nolint conatu aliquo talem ſeparationem.

40. Tertio impugnatur prima ſolutio, quia dato, quod beatis eſſet poſsibilis fuga inefficax mali ipſis poſsibilis ſecundum ſe cum aliquo motu adverſus illud malum, illa eſſet per modum ſimplicis nolitionis, non autem per modum timoris: Ergò nunquam ſalvatur reſpectu illius mali verus timor in beatis. Probatur antecedens, ex differentia inter ſimplicem fugã, aut nolitionem, & timorem, nam ſanè, licèt tàm nolitio, quam timor, dicant aliquem motum, & conatum voluntatis adverſus

ſus malum, tamen, vt quis nolit aliquod malum, non requiritur quod illud ſibi immineat à cauſa extrinſeca vt futurum, ſecùs verò vt illud timeat, vndè poteſt quis nolle poſitivè, quod ſibi ab extrinſeca cauſa nòn imminet, ſed ſibi eſt omninò voluntarium, v. g. mortificationem voluntariam, quin tamen illam timeat, quia mortificatio voluntaria vt voluntaria implicat quod ſit obiectum timoris: Ergò ex terminis, ex conceptu fugę inefficacis cum aliquo motu adverſus malum ſeparationis, non infertur timor mali, ſed ſatis eſt nolitio inefficax. Confirmatur: Fuga inefficax in beatis admiſſa non haberet differentiam timoris à ſimplici nolitione: Ergò ſolum eſſet ſimplex nolitio, non autem timor. Probo antecedens: Fuga mali ſolum poteſt differre à ſimplici nolitione differentia propria timoris, per hoc quod reſpiciat malum vt imminens à cauſa extrinſeca; ſed hoc non haberet fuga inefficax in beatis reſpectu mali ſeparationis, quia ipſis nullum malum imminere poteſt: Ergò non haberet differentiam propriam timoris à ſimplici nolitione. Probo maiorem, quia non differt timor à ſimplici nolitione per hoc quod ſit fuga cum aliquo motu, & conatu adverſus malum, quia etiam ſimplex nolitio, ad differentiam ſimplicis diſplicentię, importat aliquem motum voluntatis, & conatum adverſus malum, ſicut volitio, ad differentiam ſimplicis complacentię, importat aliquem motum voluntatis in bonum: Ergò ſolum differt per hoc quod ſit motus adverſus malum imminens à cauſa extrinſeca.

41. Dices forſan, differre etiam poſſe in eo quod nolitio non reſpicit malum vt poſsibile à cauſa extrinſeca, timor verò illud reſpicit vt à cauſa extrinſeca poſsibile, & talem eſſe fugam mali in beatis, nempè mali ſeparationis vt poſsibilis ſecundum ſe à cauſa extrinſeca. Sed contra: Quia etiam poteſt nolitio ſimplex terminari ad malum poſsibile à cauſa extrinſeca: Ergò per hoc non differt timor inefficax à ſimplici nolitione. Probo antecedens: Quia ſi cauſa extrinſeca parata non ſit ad malum inferendum, ſed ſolum potens cum omnimoda indifferentia, inferre malum, ex hoc præciſè poteſt quis nolle illud malum, quin illud timeat, quia nullo pacto imminet, vndè poteſt quis ab amico fideli nolle occidi, at nõ poteſt ab eo timere occiſionem, quando nulla eſt ratio imminentię; & poteſt quis nolle obrui Cœlo, non autem id timere; & ratio eſt, quia velle, vel nolle eſt motus omninò ab intrinſeco, & ideò arbitrarius, & penes noſtrã voluntatem, at timor ſemper eſt ab extrinſeco incuſſus, hoc eſt, à malo extrinſecè terrẽte, ſeù imminente in cauſa extrinſeca; & malũ, quod non imminet, nec terret, poteſt quidem terminare nolitionem, pro arbitratu nolentis; at malum, quod non imminet, nec terret vllo modo, timeri non poteſt, quantumvis quis timere velit, vt patet exemplo repetito, nam quamvis quis velit timere ruinam Cœli, re ipſa non poterit timere illam, niſi forſan prius per illuſionem poſsit ſibi ſuadere aliquam de tali ruina imminentiam: Ergò per eſſe fugam de malo ſecundum ſe poſsibili à cauſa extrinſeca non ſatis differt timor à ſimplici nolitione.

IMPVGNATVR TIMOR MALI *ſecurus à malo.*

42. Confirmatur, quia D. Thom. & Philoſophus, & communiter omnes Philoſophi, quotieſcumque definiunt timorem reſpectu mali, illum definiunt, quod ſit fuga mali ardui imminentis, ſeù futuri: Ergò ſentiunt timorem non ſufficienter differre ab alijs affectibus contra malum, per eſſe fugam mali ex terminis poſsibilis, ſed ſolum per eſſe fugam mali imminentis, & ardui. Dices, Philoſophos communiter definiviſſe timorem anxium, & ſolicitum, qui magis ſenſibilis, & notus eſt; de cuius ratione eſt, quod ſit de malo imminenti, non verò timorem ſecurum, qui penè ab ipſis incognitus fuit. Idque à nobis fateri debere, quia etiam Philoſophi communiter definiunt timorem per fugam mali, & per ordinem ad malum, & tamen nos admittimus timorem reverentialem, qui non ſit fuga mali, nec per ordinem ad malum. Sed contra eſt: Quia ſi malum purè poſsibile ex terminis, & non imminens, prudenter timeri poſſet, ęquè, imò & magis vſitatus eſſet, & notus talis timor, quam timor mali imminentis: Ergò debuiſſent Philoſophi illum agnoſcere, & in diffinitione timoris comprehendere. Probatur antecedens: Quia plura ſunt mala ex terminis poſsibilia, quam mala imminentia: Ergò ſi poſſunt illa timeri prudenter, ſicut iſta, magis vſitatus, & exercitus eſſet timor illorum, quam iſtorum. Secundo: Quia nos propterea dicimus, Philoſophos non definiviſſe timorem reverentialem per illam definitionem, quia ille ſolum definiunt timorem mali, ſivè qui fuga à malo eſt, qui ſanè eſt multò magis notus, quam timor purè reverentialis erga Maieſtatem amatam, cum ſecuritate ab omni malo, hic enim vix potuit à Philoſophis agnoſci: quid

Digitized by Google

quid ergò mirum, quod illum ſua definitione non comprehenderint? Cæterum admitiere, quod definiunt timorem, qui eſt fuga à malo, & quod ſub hoc non comprehendunt aliquem timorem, qui eſt fuga à malo, & qui, ſi datur, eſt, ſeù debet eſſe valdè vſitatus, quid prorſus alienum videtur à veritate. Præterquam, quod in dicta definitione, non ſolum non comprehendunt timorem mali non imminentis, nec futuri, ſed illum poſitivè excludunt, nam definiunt timorem per genus *fugæ à malo*, & per differentiam *mali imminentis*, *& futuri*: Sed per hanc differentiam apertè excluditur à ratione timoris fuga mali non imminentis, nec futuri; ſicut, dum homo definitur *animal rationale*, per illam differentiam *rationale*, poſitivè excluditur à ratione hominis, animal non rationale: Ergò.

43. Contra ſecundo, quia implicat timor mali, qui non ſit anxius, & ſolicitus, (ſeù qui ſit omninò ſecurus: Sed per te timor anxius, & ſolicitus ſemper eſt de malo imminenti vt futuro: Ergò implicat timor mali, qui non ſit mali imminentis. Probo maiorem, quia ex terminis implicat timere malum cum ſecuritate ab illo, timor enim mali omninò contrariatur ſecuritati à malo, ſicut ſecuritas omnimoda timori; nam vbi eſt omnimoda ſecuritas, ibi nullum eſt periculum, vbi autem nullum eſt, nec apprehenditur periculum mali, nemo ſaltèm prudenter timet malum: Ergò implicat timor mali omninò ſecurus à malo, quod timet, ſeù qui nullo modo ſit anxius, aut ſolicitus.

44. Contra tertio, quia ſi daretur timor mali ſecurus omninò à malo, daretur timor mali in beatis: Sed hic timor mali in illis non datur, vt rectè probat D. Thom. *ſuprà num.* 23. illis verbis: *Nullum autem malum ibi timetur, ſecundum illud Proverb.* 1. *Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato*: Ergò non datur timor mali cum ſecuritate ab ipſo malo. Confirmatur: Quia ſi ſatis eſt, quod malum ſit poſſibile ſecundum ſe, dabitur in beatis timor mali pœnæ, quia hoc eſt ipſis poſſibile ſecundum ſe: Ergò dabitur in illis timor ſervilis: Sed hoc non admittent contrarij: Ergò.

45. Dices, cum Illuſt. Godoy, & Recent. Complutenſi, non poſſe negari beatis timorem mali caſtum, & non cautum, ſecurum, & non anxium, nam illum expreſsè adſtruit, tum D. Auguſt. *lib.* 14. *de Civitat. Dei, cap.* 9. illis verbis: *Vbi enim boni adepti amor immutabilis eſt, ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt. Timoris caſti nomine illa voluntas ſignificata eſt, qua nos neceſſe erit nolle peccare, & non ſolicitudine infirmitatis ne fortè peccemus, ſed tranquillitate charitatis vitare peccatum.* Tum etiam D.Thom. *in præſent. art.* 11. vbi, cum ſibi ſic obieciſſet: *Beatus abundantia perfruetur, timore malorum ſublato: Sed omnis timor eſt alicuius mali: Ergò.* Reſpondet; *Dicendum, quod in authoritate prædicta excluditur à beatis timor ſolicitudinem habens, & à malo præcavens, non autem timor ſecurus, vt Auguſt. dicit* 14. *de Civitat. Dei.* Ex quibus ſic arguit præcitatus Recent. Quoties D.Thom. doctrinam vnius articuli ſibi opponit in alio poſteriori, & in hoc explicat ſenſum prioris, mens D.Thom. ex hoc poſteriori debet colligi, vt nemo negat: Sed *in præſent.* opponit ſibi doctrinam noſtræ obiectionis, quam tradiderat 1. 2. & textum, quem ibi allegaverat, & explicat illam de timore ſolicitudinem habente, admittendo in beatis timorem ſecurum: Ergò hæc eſt mens D. Thom. cui Thomiſtæ ſtare debent. Ad confirmationem, reſpondet Godoy, Beatos non æſtimare malum pœnæ vt terribile, ſicut malum culpæ, & ideò illud non timere; ſecùs iſtud, quia obiectum timoris debet apprehendi vt terribile. Recent. verò Complutenſ. reſpondet, ſuo iudicio melius, timorem ſervilem ſemper eſſe anxium, & ſolicitum, quia nunquam audivimus timorem ſervilem ſecurum; timorem verò filialem ab Auguſtino, & Thom. dividi in cautum, & ſecurum: Et ideò hic admittitur in beatis, & non ille.

46. Sed contra eſt: Quia in his teſtimonijs, tàm Auguſtini, quàm Doctoris Angel. minimè invenitur expreſſus timor mali ſecurus à malo, ſed ad ſummum timor ſecurus à malo: Ergò nihil contra nos probatur, qui non negamus timorem ſecurum à malo, nempè timorem reverentialem ſummi boni, qui in beatis omninò ſecurus eſt à malo. Probant antecedens PP. Salmant. nam D. Auguſt. eo loco, non loquitur affirmativè, & reſolutoriè, ſed conditionatè, & hypotethicè, ſub conditione, quam relinquit ſub dubio ſuſpenſivo, quod timor caſtus maneat in futuro ſæculo; nam ſic loquitur: *Timor ille caſtus permanens in ſæculum ſæculi, ſi erit & in futuro ſæculo, &c.* quam conditionem reliquiſſe dubiam, patet, nam infrà ſubdit: *Aut, ſi nullius omninò generis timor eſſe poterit in illa certiſsima ſecuritate perpetuorum gaudiorum, ſic dictum eſt, timor Domini permanens in ſæculum ſæculi, quem admodum dictum eſt: Patientia pauperum non peribit in æternum. Neque enim æterna erit patientia, quæ neceſſaria non eſt, niſi vbi toleranda*

ſunt mala, ſed æternum erit, quo per patientiam pervenitur. Ita fortaſſe timor caſtus permanens in ſæculum ſæculi dictus eſt, quia id permanebit, quo timor ipſe perducit. Reliquit ergò Auguſt. eo loco ſub dubio ſaltèm ſuſpenſivo, an timor vllus remaneret in Patria. Quod & ipſe Div. Thom. teſtatur *in præſent. artic.* 11. *in corp.* & Illuſt. Godoy fatetur, reſpondens argum. Durandi, *num.* 16. Ex quo mirantur PP. Salmant. prædictum Auctorem voluiſſe ſuam ſententiam confirmare ex dicto teſtimonio Auguſt. Nam ſi D. Auguſt. ibi non affirmat quod donum timoris maneat in Patria, quomodo poteſt affirmare, quod ibi eliciat actum, qui ſit fuga mali culpæ? Veruntamen, obiter noto hanc admirationem immeritò fieri, nam in ipſo *artic.* 11. in quo D. Thom. ſenſit, D. Auguſt. ſub dubio reliquiſſe timorem in Patria, ad 1. verbis relatis, *num.* 45. confirmat ſuam ſolutionem de timore ſecuro, & non habenti ſolicitudinem, teſtimonio ipſo Auguſt. vt iam vidimus: Quid ergò mirum, quod illuſtriſ. Godoy idem præſtiterit? Et ratio eſt, nam licèt D. Auguſtinus hypotheſim de permanentia timoris in Patria ſub dubio reliquerit, tamen ex hypoteſi, quod permaneat, determinatè explicat, qualis ſit, & non relinquit qualitatem illius ſub dubio, ſuppoſita illa hypoteſi; ideòque ſublato dubio erga hypoteſim, qualiter omnes iam illud ſublatum ſupponimus, debemus tenere omnes pro abſoluta, & deciſiva ſententia, quod Auguſtinus tradidit de qualitate timoris, ex hypotheſi quod permanet in Patria; nam ſanè potuit D. Auguſt. non affirmare timorem permanere in Patria, & tamen affirmare, qualis eſſet, ſi fortè permaneret: Vndè rectè potuit D. Thom. ex illo teſtimonio Auguſt. ſuam ſolutionem confirmare, & rectè Godoy ſuam ſententiam potuiſſet roborare, ſi in ſenſu ab eo intento loquutus fuiſſet.

47. Vndè aliter probo antecedens, nempè Div. Auguſtinum, adhùc ex hypotheſi, ibi non tradidiſſe in beatis timorem mali, malum fugiens vt obiectum, primo, nam timor in illa hypotheſi, inquit: *Quod non eſt timor exterrens à malo, ſivè* (vt legit D. Thom. in præſenti) *exiens à malo, ſed tenens in bono, quod amitti non poteſt*: Sed timor mali, malum timens vt obiectum, neceſſariò eſſet timor extarrens, vel exiens à malo, vtpotè à malo fugiens, vt poſsibili; timor verò ſolum tenens in bono, quod amitti non poteſt, ſolum reſpicit bonum, licèt reverenter ipſi ſe ſubijciendo: Ergò timor expreſſus ibi ab Auguſt. non eſt timor mali, ſed timor reverentialis boni. Secundò: Nam *timoris caſti nomine*, inquit, *illam voluntatem ſignificari, qua neceſſe erit nos nolle peccare, aut tranquillitate charitatis vitare peccatum*: Sed hæc voluntas non eſt timor mali, aut peccati, ſed vel actus charitatis, vel timor reverentialis ſummi boni, quo nempè beatus omninò neceſsitatus eſt vt nolit, ſivè non velit peccare, quia per illum tenetur immutabiliter in ſummo bono: Ergò. Nec obſtat, illud, quod ait: *Vbi amor boni adepti immutabilis eſt, ſi dici poteſt, timor mali cavendi ſecurus eſt.* Primò: Quia per ly *ſi dici poteſt*, ſignificat improprietatem eſſe, dicere *timorem ſecurum.* Secundo: Quia ſenſus Auguſtini non eſt, quod ſit timor mali cavendi, aliàs ſecurus; quia timor mali cavendi eſſentialiter eſt cautus, & non ſecurus; ſed eſt, quod ſit timor, quamvis ſecurus de malo cavendo, hoc eſt ſine cura de malo cavendo; quod rectè competit timori reverentiali ſummi boni, qui ſanè ſecurus eſt in beatis, & ſine cura cavendi malum, quia ſine timore mali: Non ergò exprimit ibi Auguſtinus timorem mali in beatis, nec ex illo colligi poteſt, ſed ſolum infertur timor ſecurus à malo, qui ſanè non ſit timor mali, ſed emminentis boni.

48. Similiter, nec ex D. Thom. quia in ea *ſolut. ad* 1. ſolum ait, argumentum illud præciſè probare, quod in beatis non ſit timor *ſolicitudinem habens, ſeù de malo præcavens*, cum quo componitur, quod ſit in illis *timor ſecurus, vt inquit Auguſt.* Sed rogo, cuius eſt timor, iſte timor ſecurus? Nunquid eſt timor mali, an timor reverentialis ſummi boni? Sanè D. Thom. illum non appellavit *timorem mali*, & meritò, quia alias dicere non poſſet, quod *in authoritate prædicta non excluditur timor ſecurus*, nam illa authoritate excluditur à beatis omnis timor mali, ſiquidem dicit: abundantia perfruetur, *timore malorum* ſublato. Vbi valdè advertendus eſt modus loquendi Sacr. Textus; cum enim exprimit fruitionem, aſsignat ei pro obiectu *abundantiam*, omittens quod ſit *bonorum*, quia ſanè fruitio nullatenus eſſe poteſt, niſi de bono, vel de abundantia bonorum; cum verò exprimit timorem, ſigillatim dicit *timore malorum* ſublato, cuius alia ratio eſſe non poteſt, niſi quia ſit duplex timor, alius reverentialis ſummi boni; alius, qui ſit timor mali: Et ideò ſigillatim excluſit *timorem malorum*, vt relinqueret nõ excluſum alium timorem, qui timor mali non eſſet: Ergò ſi timor ſecurus eſſet timor proprius mali, non potuiſſet D. Thom. dicere. quod in illa authoritate non excluditur timor ſecurus.

Ideò

Ideò ergò in illa iuxta D. Thom. non excluditur timor ſecurus, quia timor ſecurus non eſt propriè timor mali, ſed timor reverentialis ſummi, & eminentis boni: Ergò tam longè ab eſt, quod ibi D. Thom. admiſſerit timorem mali in beatis, quem alibi ſæpiſsimè ab ipſis removet, quod potius, ideò admittit timorem ſecurum, quia ille non eſt timor mali, ſivè quia non includitur in *timore malorum*, quem à beatis ſublatum dicit Sacr. Textus.

49. Vndè, ad argumentum deſumptum ex D. Thom. omiſſa maiori, diſtinguo illam partem minoris, *admittendo in beatis timorem ſecurum*, timorem, inquam ſecurum, qui ſit timor mali, nego, vel implicas in terminis: Qui ſit timor reverentialis ſummi boni, concedo, & nego conſequentiam, quam Author conatur inferre; quia D. Thom. ibidem minimè contradicit ſententię, quam tenuerat 2. 2. nec eam deſerit; ſed potius ei inſiſtit, vt poſteà magis explicabitur; & conſtat ex eo, quod poſteà 3. *parte* loco à nobis ſuprà expenſo, eidem doctrinę inſiſtit, negando in Chriſto timorem mali, ſeù timorem filialem quoad actum timendi malum ſeparationis, aut punitionis, admittendo ſolum illum, quantum ad actum reverentiæ, & ſubiectionis ad Deum. Ex quo argumentum ipſum contrarij in ipſum retorqueo ſic: Quotieſcumque D. Thom. duplici loco agit de eadem re, potius ſtandum eſt ipſi in poſteriori loco, quam in priori, quia in poſteriori cenſendum eſt explicare quod prius dixerat, non autem è contra: Sed poſt locum aſsignatum à contrario ex 2. 2. nempè in 3. *part. quæſt. 7. artic. 6.* conſtanter tenet, ſicut in 2. 2. de beatis, quod in Chriſto non fuit timor, neque mali ſeparationis, neque mali punitionis, ſed ſolum timor reverentialis, ſecundum quod reſpicit divinam eminentiam: Ergò hæc tenenda eſt pro firma ſententia D. Thom. & ad huius tenorem exponendus eſt in 2. 2.

50. Agnovit hanc difficultatem prædictus R. & reſpondet, eſſe maximam diſparitatem inter Chriſtum, & Beatos, vt Chriſtus non poſsit timere malum ſeparationis, nec punitionis pro culpa, ſecùs verò Beati; quia nempè malũ, quod quis timet, debet eſſe poſſibile ſuppoſito timenti ſecundum ſe, & abſolutè ſumpto, quod indè probat, & benè, quia idem debet eſſe ſubiectum mali patiendi, ac ſubiectum timoris illius mali, timens enim timet pati ipſe malum, quod fugit; in Chriſto autem idem eſt principium *quod* actionum, ac ſubiectum *quod* paſsionum, nempè ſuppoſitum; ſed ſuppoſito Chriſti vt *quod* repugnat abſolutè, & eſſentialiter ſeparari à Deo per culpam, aut puniri pro culpa; at verò in beatis hoc non contingit, quia ipſis ratione ſuppoſiti vt ſubſtantialiter conſtituti non eſt impoſsibile peccatum, ſed ſolum ratione ſtatus accidentalis beatitudinis: Ergò in beatis poteſt eſſe timor culpę, ſeù ſeparationis à Deo per culpam, vt poſsibilis ſuppoſito illorum ſecundum ſe; in Chriſto verò ſecùs, quia malum culpę eſt impoſsibile ſuppoſito timenti ſecundum ſe.

51. Sed contra hanc ſingularem doctrinam, ſtat primo textus ipſe D. Thom. vi cuius contrarij attribuunt timorem mali culpę beatis, quia nempè dixit *in præſent. Fuga huius mali, vt poſsibilis naturę, impoſsibilis autem beatitudini, erit in Patria.* Sanè, ſi ratio cur D. Thom. negat Chriſto timorem mali culpę, eſſet preciſsè, quia licèt ſit poſsibile illius naturę humanę ſecundum ſe, non tamen eſt poſsibile ſuppoſito, & ratio concedendi timorem iſtum beatis, eſſet, quia illud malum eſt poſsibile illorum ſuppoſito, non dixiſſet: *Fuga huius mali, vt poſsibilis naturæ*, ſed vt *poſſibilis ſuppoſito*, nam quod ſit *poſsibilis naturæ*, non eſt diſparitas inter Chriſtum, & beatos, ſed ſolum quod ſit poſsibilis ſuppoſito: Non ergò in D. Thom. poteſt fundari prædicta diſparitas. Dicere autem, quod D. Thom. nomine *naturæ* intellexit *naturam vt ſuppoſitam*, quo pacto idem eſt, ac ſuppoſitum; eſt purè arbitrarium, vt per ſe patet. Secundò: Quia ſi in Chriſto fuit verum donum timoris, abſque timore mali ſeparationis à Deo: Ergò timor mali ſeparationis non eſt de eſſentia timoris, nec actus primarius eius, adhùc inadæquatè, quando quidem datur in Chriſto verus actus primarius timoris filialis, abſque timore talis mali ſeparationis.

SINGULARIS SENTENTIA de timore diſſolutionis vnionis hypoſtaticæ in Chriſto, & propriæ deſtructionis in omnibus, impugnatur.

52. RESpondet, malum ſeparationis poſſe conſiderari dupliciter, nempè vel moraliter, vt eſt ſeparatio per culpam, aut pœna culpę; vel phyſicè, prout eſt phyſica carentia vnionis cum Deo, præſcindendo ab eo, quod ſit pro culpa, vel ſine illa, pro arbitratu, & ſupremo Dei dominio; quo pacto etiam eſſe poſsibilem, negari nequit, quia ipſi Tho-

miſ-

miſtę, qui negant culpam poſſe timeri adhùc timore filiali, & ſolum admittunt timeri ſeparationem à Deo, vt hanc ſeparationem denudent à ratione pœnę, quam non timet timor filialis, ſupponunt ipſam eſſe poſsibilem phyſicè, quin ſit pœna culpę, aut pro culpa, ſed ſolum pro dominio Dei. Ex quo infert, actum primarium timoris in Chriſto, etiam fuiſſe timorem mali ſeparationis, non quidem mali ſeparationis moralis pro culpa, quia hæc repugnat Chriſto ratione ſuppoſiti, ſicut & culpa; ſed mali ſeparationis phyſicę per diſſolutionem vnionis hypoſtaticę, ſeù ſeparationem humanitatis à verbo. Ex his rurſus infert, de conceptu eſſentiali timoris, ſiuè actus eius primarij non eſſe timere determinatè malum ſeparationis moralis per culpam, ſed ſolum malum ſeparationis, abſtrahendo à morali per culpam, vel à phyſica, & ſine culpa; & ideò in puris hominibus ſalvatur timor primo modo, in Chriſto autem ſecundo modo, id eſt, timendo malum ſeparationis vt poſsibilis ſine culpa per diſſolutionem vnionis hypoſtaticę. Additque, idipſum, proportione ſeruata, dici poſſe de omnibus præter Chriſtum, nempè, quod timeant, aut fugiant ſeparationem phyſicam à Deo per deſtructionem ſui vt abſolutè omnibus poſsibilem. Idque confirmare conatur ex D.Thom. ex eo, quod pluribus in locis aſsignat pro materia mali, quod fugit donum timoris, iam naturalem defectum cuiuslibet creaturę infinitè diſtantis à Deo, iam propriam paruitatem, in quam creatura reſilit ex conſideratione Maieſtatis, quaſi ex conſideratione tantę Maieſtatis abſolutè potentis non conſeruare illud eſſe, fugiant hoc malum poſsibile, reſiliendo in ſuum naturalem defectum, qui eſt materia capax patiendi hoc malum.

53. Sed ſanè tota hæc doctrina ſingulariſsima eſt, & penitus inaudita, nullus enim Theologus ante præcit. M. excogitavit, quod Chriſtus habuerit verum, & ſtrictum actum timoris, quo timuiſſet, ſeù adhùc timeat, diſſolutionem phyſicam ſuę vnionis hypoſtaticę, tanquam malum phyſicum ſibi abſolutè poſsibile. Et quidem magis poſsibile eſt, quod Cœlum ruat, quod vniverſum Deus in nihilum redigat, & alia huiuſmodi, quam quod deſtruatur Chriſtus diſſolutione vnionis hypoſtaticę, ſiquidem ius Chriſti ad conſeruationem ſuę vnionis hypoſtaticè maius eſt, quam ius totius reſtantis vniverſi ad ſui eſſe: Et tamen penè ridiculum eſſet timere nè Cœlum ruat, aut nè vniverſum in nihilum redigatur, aliaque huiuſmodi, quę purè metha-phyſicè poſsibilia ſunt: Ergò multò minus admitti poteſt in Chriſto actus veri timoris, quo propriè timeat diſſolutionem phyſicam ſuę vnionis hypoſtaticę, & quod hic timor ſit actus primarius ſui timoris filialis. Dicere autem, quod de omnibus poteſt dici, quod timeant ſeparationem à Deo per deſtructionem phyſicam ſui eſſe, nempè per ſui anihilationem, non minus; imò magis eſt contrarium communi omnium ſenſui, adeò, vt ſi quis diceret: Timeo, ne Deus abſque culpa propria, me anihilet, ridendus eſſet, non minus, imò fortaſſe magis, quam qui diceret, timeo ne Cœlum ruat.

54. Nec doctrina Thomiſtarum, quam affert in ſui fauorem, ipſum iuuat; nam licèt Thomiſtę dicāt, malum ſeparationis poſſe timeri per timorem filialem præciſivè à ratione pœnę, quia eſſentialiter non eſt pœna, eo quod de potentia abſoluta poteſt contingere abſque culpa; non tamen dicunt, quod poſſit quis timere, ne Deus illum à ſe ſeparet ſine culpa, hoc enim in præſenti prouidentia impoſsibile eſt, & ideò timeri non poteſt; ſed, quod poteſt timeri illud malum vt practicè poſsibile media culpa, tanquam malum contrarium vnioni intentę per charitatem, præſcindendo à titulo pœnę contriſtantis, ita vt ex vi talis affectus illam pœnam timeret, ſi per poſsibile, vel impoſsibile alio titulo immineret, aut proponeretur practicè poſsibilis, quam media culpa propria. Ex hoc tamen minimè infertur licèt, quod ſi ſeparatio à Deo nullatenus, nulloque titulo proponatur imminens, nec practicè poſsibilis, ſed ſolum ſpeculatiuè poſsibilis de potentia abſoluta, poſſit terminare affectum timoris ſtrictè talis, aut propriè loquendo timeri.

55. Nec ſimiliter eſt ad rem doctrina illa D. Thom. Tum: Quia D. Thom. minimè aſsignat pro materia mali, quod reſpicit timor, naturalem defectum; ſed ipſum naturalem defectum appellat malum, quod reſpicit timor, non materiam mali, vnde inquit *quæſt. vnica de Spe, artic. 4. ad 2. Timor eſt reſpectu mali. Sub malo autem comprehendi poteſt omnis defectus. Eſt autem triplex hominis defectus: Vnus quidem pœnę, & hunc quidem principaliter reſpicit timor ſeruilis. Alius autem eſt defectus culpę. Et hunc reſpicit timor filialis, vel caſtus, ſecundum quod eſt in ſtatu viæ, in qua peccare poſſumus: Neutro autem modo erit timor in Patria, ſublata poteſtate culpę, & pœnę, ſecundum illud Prouerb. 1. Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato. Et autem tertius defectus naturalis, ſecundum quod quælibet creatura in*

infinitum diſtat à Deo; & hic defectus nunquam tolletur, & hunc defectum reſpicit timor reverentialis, qui erit in Patria, qui reverentiam exhibet ſuo creatori, ex conſideratione Maieſtatis eius in propriam reſiliens parvitatem. Vbi, vt vides, minimè D.Thom. appellat naturalem defectum, materiam mali, quod fugit timor, ſed dicit comprehendi ſub malo, quod reſpicit timor. Item, non dicit eſſe malum, quod *fugit* timor, ſed *quod reſpicit timor reverentialis*, nempè motivè, vt poſteà explicabo. Nec dicit, quod ex conſideratione Maieſtatis potentis non conſervare proprium eſſe, fugiant hoc malum poſsibile, reſiliendo in ſuum naturalem defectum, qui eſt materia capax patiendi hoc malum, imò nec id rationabiliter poſſet dici, quia nemo ex fuga alicuius mali reſilit aut confugit ad materiam capacem talis mali patiendi, imò ab ea etiam fugit, ſi poſsit, vt magis à malo fugiat; vndè qui fugeret deſtructionem ſui eſſe, potius ex hac fuga reſiliret ad fontem totius eſſe, & ad ſupremum illius conſervatorem, quam ad propriam parvitatem, aut naturalem defectibilitatem, quę eſt radix potius non eſſendi, quam conſervatrix eſſendi; quis enim fugiens aliquod malum reſilit ex illo ad radicem ipſius mali, & non potius ab ea fugit? Sanè, qui in præſenti vita timet malum culpę, & conſiderat ſuam defectibilitatem, & fragilitatem vt materiam diſpoſitam ad tale malum, & radicem illius, minimè reſilit ex malo culpę ad propriam fragilitatem, & defectibilitatem, imò etiam fugit à ſe ipſo vt fragili, & defectibili, & ex hac conſideratione reſilit, & confugit ad ſuum liberatorem Deum. Quis ergò dicat, quod timens malum non eſſendi, ex hoc malo, quod fugit, reſilit ad proprium naturalem defectum, & parvitatem, quę materia eſt, & radix eiuſdem mali? Non ergò poteſt D. Thom. hoc ſenſu rationaliter exponi, potiſsimè cum ſolum dixerit, *quod reverentiam exhibet ſuo creatori, ex conſideratione tantę Maieſtatis in propriam reſiliens parvitatem*, nulla facta mentione de malo deſtructionis ſui eſſe, nec de fuga, aut timore talis mali.

56. Secundò obſtat contra præfatam doctrinam; quia ideò negat præcitatus R. Chriſtum potuiſſe timere malum culpę, aut ſeparationis à Deo per culpam, quia ſuppoſito timenti vt ſuppoſito, repugnabat tale malum, licèt non repugnaret naturę ſecundum ſe: Sed pariter malum ſeparationis per diſſolutionem vnionis hypoſtaticę omninò repugnat ſuppoſito, vt ſuppoſitu; tum, quia repugnat quod talis diſſolutio ſit malum ſuppoſiti, ſolum enim eſſet malum naturę à ſuppoſito ſeparari. Tum, quia implicat in terminis ſuppoſitum ſeparari à ſuppoſito, & ſola natura ſecundum ſe eſt, quę de potentia abſoluta ſeparari poſſet: Ergò eadem ratione repugnat Chriſto timere malum talis ſeparationis. Et idem dico de timore ſuę deſtructionis, aut anihilationis, Chriſtus enim, vt ſonat ſuppoſitum, ſicut eſt incapax vt creetur, ita eſt incapax vt anihiletur, & ſicut creari ſoli competit naturę humanę, ita deſtrui, aut anihilari ſolum eſt poſsibile naturę humanę, non ſuppoſito vt *quod*.

57. Tertiò, quia minimè ſufficit, quod malum ſit poſsibile de potentia abſoluta, & in alia providentia extraordinaria, vt poſſit terminare defecto timorem: Sed malum ſeparationis à Deo, ſivè ſit per culpam, ſivè per deſtructionem ſubiecti, ſolum eſt poſsibile beatis, aut Chriſto de potentia abſoluta, & in alia providentia omninò extraordinaria: Ergò non potuit timeri vllo pacto. Probo maiorem; primò, quia poſsibilitas de potentia abſoluta, & in alia providentia omninò extraordinaria, eſt omninò ſpeculativa, & metaphiſica, & nullo modo practica, vt ex terminis patet: Ergò nullum affectum voluntatis excitare, aut terminare poteſt: Ergò nec affectum timoris. Confirmatur: Quia quod bonum ſit poſsibile prædicto modo non ſufficit vt poſsit terminare affectum vllum proſecutionis in voluntate; Ergò nec quod malum ſit poſsibile eodem modo poteſt excitare affectum fugę, aut ſufficere vt illum terminet. Probo antecedens, nam ſanè Incarnatio Spiritus Sancti, & Patris Æterni ſunt bonum poſsibile de potentia abſoluta, & in alia providentia, imò & quod Deus aſſumat hypoſtaticè omnes naturas individuales hominum, & Angelorum, & quod omnes decedentes in peccato mortali, & in inferno detruſi, poſt centum annos ad gloriam ſinę meritis perducat, & alia innumera, quę ſpeculativè excogitari poſſunt; Et tamen nullus dixit, beatos poſſe prudenter hæc bona poſsibilia deſiderare, aut affectu vllo proſecutivo illa appetere; Ergò. Vrgetur: Nam dato, & non conceſſo, quod poſſent hæc inefficaciter appetere, nullus tamen dixit, quod ex dono Spiritus Sancti, aut ex virtute aliqua id primario appeterent: Ergò licèt mala ſimiliter poſsibilia, & excogitabilia poſſent ſic fugere, dici non poteſt, quod hæc fuga ineſt illis ex dono Spiritus Sancti primario. Et quidem dona, & virtutes ſemper ponuntur ad perficiendum, vel meliorandum ſubiectum: Nunquid autem appetitus bonorum illorum poſsiba-

Digitized by Google

bilium, aut timor poſsibilium malorum vllo pacto perficeret, aut meliorares ſubiectum? Quis tali dicat? Quartò: Quia ſi ſufficeret talis poſsibilitas mali, admittendus eſſet in beatis de facto timor pœnę, ſicut culpę, quia eodem pacto eſt ipſis poſsibilis malum pœnę, ſicut & culpę, ſicut arguebamus *ſuprà num.* 43. Daretur ergò in illis timor ſervilis de facto, quod quis dicat? Nec ſatisfaciunt duę ſolutiones ibi adhibitę, *num.* 45. Non prima Iluſtriſ. Goduy, quia falſum eſt, quod Beati non ęſtiment pœnas damnatorum, ſeù malum pœnę, quam Deus poteſt de ſua potentia abſoluta infligere, abſolutè terribile; *Horrendum eſt* enim siebat Apoſtol. *incidere in manus Dei*, ſicut audire ſententiam illam; *Ite maledicti in ignem ęternum*. Et ſanè ſi malum culpę terribile eſt, & ita ęſtimatur à Beatis, quo pacto pœna ipſi ex divina iuſtitia correſpondens, non erit terribilis, & ita ęſtimabitor à Beatis? Siquidem culpę, & offenſę terribili, pœna terribilis ex ęquitate correſpondet. Item, nam Beati videntes Deum offenſum vindictam, & iuſtitiam punitivam exercentem in damnatos, ipſum filiabiter timent vt maximè ex hoc ipſo terribilem: Ergò ęſtimant pœnam illam vt terribilem, aliàs ex illa Deum terribilem non ęſtimarent. Nec valet, ſi dicatur, illam pœnam iudicare ſpeculativè terribilem alijs, quibus imminet, non verò practicè, & ſibi. Nam à ſic reſpondente rogo, quo pacto beati iudicant offenſam Dei terribilem? Si dicant, quod ſibi ipſis, ſic arguam: Et tamen ipſis non imminet vllo pacto: Ergò licèt pœna ipſis nullo pacto immineat, poſſunt illam ęſtimare vt ſibi terribilem. Si dicant, quod alijs, vel ſecundum ſe: Ergò pariter poterunt iudicare pœnam ęternam, vt terribilem ſecundum ſe, aut alijs: Vel ergò hoc ſufficit, vt illam timeant, vel non? Si ſufficit: Ergò datur in illis timor pœnę ęternę, vt terribilis, & poſsibilis ſecundum ſe. Si non ſufficit: Ergò non datur in illis timor culpę, quia hæc ſolum iudicatur ab ipſis terribilis, & poſsibilis ſecundum ſe, & hoc non ſufficit. Nec item ſatisfacit ſecunda ſolutio, quę melios putatus à ſuo Auctore, quia ſi nunquam audivimus timorem ſervilem, qui non ſit anxius, & ſolicitus, ideò eſt, quia ſemper eſt timor mali, & repugnat timor mali ſecurus omninò à malo, quod timet: Si ergò timor filialis ſemper etiam, adhùc in beatis, eſſet timor mali, minimè ſecurus eſſet, ſed ſolicitus de cavendo malo. Nulla enim poteſt eſſe diſparitas, cur timor mali pœnę nunquã poſsit eſſe ſecurus à malo pœnę, & timor mali culpę poſsit eſſe ſecurus à malo culpę: Aut cur malum culpę ſolum poſsibile de potentia abſoluta, aut ſecundum ſe, timeri poſsit timore inefficaci, & ſecuro, & pariter non poſsit timeri malum pœnę ſimiliter poſsibile. Quod ſi hoc hucuſque non audivimus, nec etiam ante RR. contrarios audivimus proprium timorem mali culpę ſecurum ab ipſo. Nam licèt Auguſtinus, & Thomas admiſſeſint timorem ſecurum, non tamen timorem mali ſecurum à malo, quod timet, ſed timorem reverentialem Dei, ſecurum à malo, quod proinde non timet, vt iam oſtendimus.

ALITER PROBATUR conclusio.

58. DEmum probo concluſionem, quia adhùc dato, quod in beatis, & in Chriſto admittamus fugam mali, quę verè ſit timor, hæc tamen non poteſt eſſe actus primarius doni timoris, ſed neceſſariò eſſet ſecundarius: Ergò. Probo antecedens: Quia fuga ſupponens actum doni timoris primarium, & conſequenter ad illum ſe habens, non poteſt eſſe actus primarius, ſed neceſſariò eſſet ſecundarius: Sed prædicta fuga mali ſeparationis neceſſariò ſupponeret actum timoris reverentialis erga Deum, qui ſanè eſt actus primarius doni timoris: Ergò. Probo minorem: Quia inter actum reverentię erga Deum, & fugam mali poſsibilis, non poteſt non dari aliquis ordo prioritatis, aut poſterioritatis, implicat enim quod idem habitus ęquè primo reſpiciat bonum, & malum, abſque omni ordine inter vtrumque, aliàs ſimùl ſpecificaretur à bono, & malo tanquam à duplici obiecto primario terminativo, quo nihil implicantius excogitari poteſt: Sed ſemèl admiſſo aliquo ordine prioritatis, neceſſariò fuga mali eſſet poſterior, & reverentia ſummi boni prior: Ergò fuga mali ſupponeret actum reverentię erga Deum. Confirmatur: Nam in iuſto viatore, prius eſt timere reverentialiter Deum, quam timere malum culpę, & offenſę ipſius: Ergò, dato quod in beatis vtrumque admittatur, prius erit timor reverentialis, quam timor mali culpę, ſeù fuga illius. Antecedens probatur: Quia propterea iuſtus refugit offendere Deum, quia ipſum reveretur, & timet vt Patrem imminentę Maieſtatis; non autem è contra: Ergò prius eſt revereri, & timere ipſum, quam fugere culpam, & offenſam eius. Confirmatur ſecundò: Vel donum timoris reſpicit bonum divinum eminens, &

malum culpę vt vnicum obiectum primarium ex vtroque compactum, & hoc videtur impoſſibile, quia ex bono, & malo implicat componi obiectum vnicum primarium vnius actus indiviſibilis, aliàs idem actus partim tenderet ſub ratione boni, partim ſub ratione mali erga idem obiectum, quod ſanè repugnat omninò. Vel reſpicit bonum divinum, & malum culpę, vt duo obiecta, & tunc rogo: Vel vtrumque aſpicit diſparate, & ſine ordine vnius ad aliud, & hoc etiam eſt impoſsibile. Vel cum aliquo ordine; & ſi hoc dicatur, non videtur excogitabilis ordo, qui non ſit penes obiectum primarium, & ſecundarium; nam ſi primariò revereretur bonum divinum, & ęquè primario fugit malum culpę, quiſnam ordo erit inter vtrumque?

56. Dices ex Illuſtriſsi. Godoy, obiecta diverſa, vt bonum, & malum, non poſſe reſpici diſparitate, & ſine ordine ab eodem actu, benè tamen ſi ordinem habeant inter ſe, & diverſimodè reſpiciantur, vndè actio reſpicit principium vt *à quo*, & terminum vt *ad quem*, & relatio reſpicit ſubiectum ſecundum conceptum inadæquatum *in*, & terminum ſecundum conceptum inadæquatum *ad*: Sic ergò idem actus primarius timoris poteſt ſecundum diverſos conceptus inadæquatos reſpicere, tum divinam eminentiam, illam reverendo; tum malum culpę, illud fugiendo. Sed contra eſt: Quia licèt actio reſpiciat principium, & terminum modo dicto, nunquam tamen reperimus actionem, quę ęquè primariò reſpiciat duos terminos, vt duos, nec duo principia eſſentialiter diverſa: Ergò pariter licèt timor poſsit reſpicere principiũ elicitivum, & obiectum, tamen non poteſt idem actus timoris reſpicere duo obiecta eſſentialiter diverſa, vt ſunt bonum, & malum, & vtrumque ęquè primo. Et idem dico de paritate relationis, quia licèt illa poſsit reſpicere ſubiectum, & terminum, quę ſunt diverſa, tamen non poteſt reſpicere duos terminos primarios, vt duos, qui non ſint vnum in ratione termini, vt omnes norunt: Difficultas autem in præſenti non eſt de eo quod poteſt reſpicere timor ex parte principij, aut ex parte ſubiecti, ſed ſolum ex parte obiecti terminativi; nempè quo pacto poſsit reſpicere idem actus ęquè primariò duo obiecta terminativa ita diverſa, vt ſunt bonum, & malum, quia ſanè illa non poteſt reſpicere vt duo obiecta primaria, quia non poteſt plura, vt plura, ęquè primo reſpicere: Aliundè nec per modum vnius, quia ex bono, & malo non poteſt adæquari vnicum obiectum vnius actus; vel explicent quo pacto adunantur in eſſe obiecti.

60. Vndè ſic vrgeo: Actus primarius timoris non reſpicit bonum, & malum, vt duo obiecta adæquata primariò terminativa; vt contrarij fatentur, & omnes: Deindè nec tanquam duo obiecta inadæquata primario terminativa: Ergò non poteſt vtrumque reſpicere ęquè primariò. Probo minorem, in qua ſtat difficultas, quia reſpicere illa vt duo obiecta inadæquata eſt formaliſsimè reſpicere ea vt vnicum adæquatum obiectum terminativum: Sed repugnat omninò quod bonum divinę eminentię, & malum culpę reſpiciat vt vnicum obiectum adæquatum primarium terminativum: Ergò. Probo hanc minorem, quia non poteſt ea reſpicere, niſi prout timẽs ea apprehendit: Sed timens non poteſt apprehendere bonum divinę eminentię, & malum culpę per modum vnius obiecti, nec tanquam aliquod vnum adæquatum ex vtroque, vel dicant contrarij, quod erit, aut quomodo nominabitur illud vnum? Ergò. Sanè hoc argumentum maximè præmit mentem. Et vt vis illius magis agnoſcatur.

61. Sic vrgeo: Nam ſi aliquis ordo excogitari poſſet, quo idem actus fugeret malum culpę, & tenderet in bonum divinę eminentię, maximè quia reſpiceret malum, & bonum vt *à quo in quod*, hoc eſt; malum culpę vt à quo fugeret, & bonum divinę eminentię, vt in quod tenderet, fugiens à malo culpę, nam ſanè hic eſt modus, qui magis in favorem contrarię ſententię excogitari poteſt; Sed id dici nequit de actu primariò doni timoris: Ergò nequit dici, quod ęquè primariò ſecundum conceptus in adæquatos reſpiciat malum culpę, illud fugiendo, & bonum divinę eminentię, illud reverendo. Probo minorem; primo, quia licèt fugiens malum culpę poſsit eodem, vel alio actu tẽdere in Deũ vt liberatorem ab eo malo, vel vt miſericordem eius mali Redemptorem, tamen ineptiſsimus eſſet ordo ex malo culpę poſsibili fugere in Deum vt potentem illud permittere, aut punire; hoc enim potius videretur ignem fugere, & in prunas incidere, vt dici ſolet, Deus enim vt permiſſor culpę, aut punitor illius, non eſt refugium fugienti à malo culpę, aut illud timenti, vt per ſe patet: Sed ſolum eſt obiectum timoris reverentialis vt potens permittere, aut punire malum culpę: Ergò timor ille non reſpicit malum culpę, & bonum divinę eminentię vt fugiens ex illo in hoc. Confirmatur, nam actus, quo quis fugeret à malo culpę in Deum vt bonum, non eſſet timor Dei, ſed confugium ad Deum per modum amoris: Ergò actus timoris Dei, qualis eſt actus primarius doni timoris, non poteſt eſſe fuga à malo culpę in Deum.

Vrgetor : Nam actus timotis reverentialis Dei, minimè eſt confugium ad Deum , ſed potius quodammodo reſilit à Deo vt emirenti,& terribili in propriam parvitatem , vndè,vt poſteà explicabo ex D.Thom. potius reſpicit Deum vt *à quo* , quam vt *ad quem* : ergò falsò dicitur, quod reſpicit Deum vt *ad quem*, & malum culpę vt *à quo*.

62. Dices deniſque ; reſpicere bonum divinę eminentię , & malum culpę , non cum prædicto ordine *à quo*,& *ad quem*; ſed cum ordine recti , & obliqui , quia videlicèt reſpicit Deum vt potentem infligere malum , quo pacto,licèt pro recto reſpiciat Deum,illum reverendo , pro obliquo tamen , & de connotato reſpicit malum, illud fugiendo , ac proindè indiviſibiliter eſt reſpectus reverentialis Dei, & fuga mali ſecundum duos conceptus inadæquatos. Sed contra eſt primo, quia ex eo,quod reſpiciat malum purè de connotato, & in obliqoo , non ſequitur, quod ſit timor illius mali: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens : Quia Deus amat ſuam omnipotentiam vt potentem producere creaturas poſsibiles , & conſequenter vt illas importantem de connotato , quin tamen indè inferatur eſſe amorem creaturarum poſsibilium : Ergò pariter, licèt timor filialis Dei reſpiciat Deum vt potentem infligere malum , quo pacto importat malum poſsibile de connotato , non indè ſequitur , quod ſit timor mali poſsibilis. Dices forſan , in amore , qoo Deus amat ſuam omnipotentiam , creaturas poſsibiles eſſe connotatom ſolius obiecti amati , nempè omnipotentię , non verò ipſius actus amoris , & ideò non ſeqoitur , qood illas amat : Attamen in timore Dei vt potentis infligere malum , ipſum malum poſsibile eſſe connotatum,oon ſolius Dei terminantis timorem , ſed etiam actus ipſius timoris, & ideò eſſe timorem ipſius mali , & fugam ab illo. Sed cootra : Quia hæc diſparitas eſt omninò voluntaria , ſiquidem propretereà in amore omnipotentię,creaturę poſsibiles ſunt ſolom connotatum obiecti , & non connotatum , neqoe obiectum immediatum actus amoris , qoia vt potè purè poſsibiles , ſunt incapaces terminandi amorem : Sed etiam malum purè poſsibile eſt incapax terminandi timorem : Ergò in timore Dei vt potentis infligere malum ipſum malum ſolum eſt connotatom obiecti , non verò connotatum immediatom , neqoe obiectum ipſius timoris.

63. Confirmatur : Timor reverentialis reveretur Deum vt potentem infligere malum, quo pacto importat malum de connotato , quin tamen adhùc de connotato revereatur malum : Ergò pariter donum timoris poteſt timere Deum vt rectom connotantem malum, quod infligere poteſt , quin ex hoc ipſo timeat malum. Vrgetur : Quia donum timoris vel reſpicit , tanquam ſui connotatum , & obiectum , malum per conceptum inadæquatum reverentię , & ſubiectionis ad Deum , vel per conceptom inadæqoatum fugę. Primum dici noo poteſt , qoia aliàs timeret reverentialiter malum illud , ſeù illud revereretor , & ei ſe ſubijceret , tanquam immediato connotato , & obiecto , quod ſanè dici neqoit. Nec item ſecondum , quia per conceptum fogę , ſi fugit malum , illud ſanè ſugit directè , & in recto, non verò ſolum de connotato , nam fugere aliquid de connotato eſt fugere directè rectum illius ;rectum autem illius mali eſt Deus vt potens illud infligere , quod qoidem minimè fugit timor filialis iuxta adverſarios : Ergò timor filialis nullo pacto reſpicit de connotato , tanquam ſui obiectum,malum connotatum à Deo vt terminante timorem , nec per conceptum reverentiæ , & ſubiectionis , nec per conceptum fugę.

64. Confirmatur ſecundo : Quia malum, quod cõnotat Deus vt potens infligere malum, eſt malum pœnę, ſiquidem Deus non poteſt infligere malum culpę , ſed ſolum pœnam, culpam enim ſolum permittere poteſt : Ergò ſi indè probator , timorem filialem eſſe timorem mali , probatur eſſe timorem mali pœnę , potius quam mali culpę:Sed hoc dici nequit,aliàs eſſet potius timor ſervilis , quam caſtus , & filialis : Ergò. Dices forſan , timorem filialem reſpicere Deom vt potentem permittere malom culpę , & ſic connotatum , quod debet fugere , & timere , eſt malum culpę, & non pœnę. Sed contra : Quia Deus non ſolum eſt obiectum timoris filialis , ſeù doni timoris, vt potens permittere , ſed vt potens infligere malum , vt expreſsè ait D.Thom. *loco ſuprà citat. ex 3. part.* illis verbis : *De ratione doni timoris non eſt illud malum , quod reſpicit timor , ſed eminentia illius boni,cuius poteſtate malum infligi poteſt.* Et 1.2. *quæſt.*42. *artic.*2. inquit : *Deus timetur ab homine , in quantum poteſt infligere pœnam* : Imò , Deus in quantom exercet iram,& vindictam puniendo ęternaliter reprobos , eſt obiectum timoris filialis in iuſtis , & beatis ; filius enim vt filius , videus Patrem terribiliter iratom , & punientem ſervum, ex hoc ipſo timet Patrem timore reverentiali , & ſecuro, quamvis non timeat ab eo ſic puniri : Vndè cõmuniter ponitur pro obiecto timoris Deus vt potens infligere malum , & non ſolum vt potens permittere , idque ſæpè repetunt RR. in

hac

hac concluſione nobis adverſarij: Sed vt potens infligere malum, ſolum connotat malum pœnę, non malum culpę: Ergò ſi ex timore Dei vt connotantis malum probatur talem timorem debere eſſe timorem, & fugam mali connotati, probatur potius debere eſſe timorem mali pœnę, quam mali culpę, & conſequenter potius ſervilem, quam filialem: Quod quis dicat?

65. Confirmatur tertio: Quia reſpectus, quo non intellecto, intelligitur adæquatè conſtitutus timor filialis in actu timens Deum, non eſt reſpectus primarius, nec de conceptu primario timoris filialis: Sed præciſo, & non intellecto reſpectu ad malum per modum formalis fugę ab illo, intelligitur adæquatè conſtitutus timor filialis Dei in actu: Ergò talis reſpectus non eſt primarius, imò nec eſſentialis in timore filiali. Probo minorem: Quia per hoc præcisè, quod reſpiciatur reverenter divina eminentia, & Maieſtas vt potens infligere malum abſolutè, reſiliendo ex ipſa ſic inſpecta in propriam parvitatem, intelligitur adæquatè conſtitutus timor filialis in actu, ſeù actus veri, & proprij timoris: Sed id poteſt intelligi abſque fuga formali, & directa à malo culpę, ſeù ſeparationis, vt per ſe patet: Ergò poteſt intelligi timor filialis adæquatè conſtitutus in actu, ſivè actus timoris filialis ſtrictè talis, non intellecto reſpectu ad malum per modum fugę formalis ab ipſo. Probo maiorem: Quia reſpectus ille reverentialis ad divinam eminentiam vt potẽtem infligere malum, præciſo quocumque alio, eſt actus primarius timoris diſtinctus à quocumque actu alterius virtutis, aut doni, vel aſsignetur actus cum quo conveniat, & à quo non differat: Ergò per illum reſpectum adæquatè conſtitutus in ratione timoris ſtrictè talis.

66. Dices forſan, per illum reſpectum reverentię, & ſubiectionis ad divinam eminentiam non differre ab actu humilitatis, ſeù religionis, ſed cum illis convenire. Item, per illum reſpectum præcisè non conſtitui in ratione timoris ſtrictè talis, quia de ratione timoris propriè talis eſt quod ſit affectus fugæ, non minus, quam de ratione odij, & triſtitiæ; reſpectus autem ille præcisè ſumptus eſt affectus proſecutionis. Sed contra primum eſt, quod in primis humilitas ex propria ratione minimè reſpicit per ſe Deum, illum reverendo, ſed paſsiones ſpei, vel audaciæ erga honores indebitos, illas refrænando, & continendo intra debitam proportionem; eſt enim virtus moralis, & pars temperantię: Hoc autem per ſe non præſtat formaliter actus reverentię erga Deum, ſed ad ſummum cauſaliter, & imperativè: Ergò reſpectus ille reverentialis erga divinam eminentiam per ſe diſtinguitur ab actu humilitatis. Deindè: Religio per ſe reſpicit cultum Deo debitum, non verò ipſum Deum immediatè. Item, caſu quo reſpiciat Deum illum reverendo per cultum illi exhibitum, non tamen ſpecialiter vt potentem infligere malum, & ex hoc terribilem, ſed vt vniverſalem cauſam, & proviſorem vniverſi, & auctorem vitę: Ergò per reſpicere Deum ſpecialiter vt potentem infligere malum, & ex hoc terribilem, diſtinguitur etiam reſpectus ille à Religione. Vndè præeitat. Recent. Complutenſ. in præſent. *num.* 21. inquit: Obiectum primarium terminativum doni timoris eſſe ſubiectionem paſivam creaturę ad Deum ex motivo divinę eminentię, non abſolutè conſideratę, ſed vt potentis abſolutè infligere malum, *per quod* (inquit) *diſtinguitur ab obiecto humilitatis, & Religionis*: Ergò præciſa ratione fugę formalis à malo ſeparationis, præcisè per reſpectum reverentialem ad divinam eminentiam vt potentem abſolutè infligere malum, intelligitur timor ſufficienter diſtinctus ab actu humilitatis, & Religionis.

67. Contra ſecundum etiam eſt, quod in reſpectu illo reverentiali ad divinam eminentiam, quatenus ex illa reſilit ad propriam parvitatem, invenitur conceptus fugæ ſufficiens ad rationem timoris ſtrictè talis conſtituendam: Ergò non requiritur, quod ſit fuga formalis à malo, ſed ſatis eſt quod ſit fuga reverentialis à bono eminenti, & terribili, reſiliendo ex ipſo ad propriam parvitatem. Itaque contrarij exiſtimant, illum reſpectum reverentialem ad divinam eminentiam, in quo nos timorem filialem primariò conſtituimus, & eſſentialiter, eſſe affectum proſecutionis erga illam, quaſi per illum voluntas accedat, & non potius recedat à divina eminentia: Cæterum in hac exiſtimatione falluntur, & propterea non intelligunt, quo pacto illa pura reverentia, ſecluſa fuga formali à malo, ſit timor, quia timor abſque omni fuga intelligi non poteſt. Veruntamen debent conſiderare, quod eſt excogitabilis fuga voluntatis etiam à bono, ratione ſuæ eminentiæ, & terribilitatis, & hanc importat timor reverentialis primario, & ideò eſt ſtrictè timor. Pro cuius intelligentia placet referre explicationem M. Ioann. à S. Thoma in præſenti, qui rem profundè, vt ſolet, tractans, *num.* 22. ait: *Quod timor principaliter reſpicit malum in ſua cauſa, & ideò refugit, reſiliendo in propriam parvitatem, non directè fugiendo malum in ſe, ſed reverendo cauſam mali*. Et ibidem,

dem, aſsignat ex D. Thom. diſparitatem inter virtutem, & donum timoris, *eo quod virtus ita reſpicit bonum in conceptu, & linea bonitatis, quod nullo modo reſilit ab illo, ſed purè proſequitur illud: Donum autem timoris etiam in ſuo actu primariò non purè proſequitur illud bonum, ſed reſilit ab il-lo.* Invenitur ergò in illo reſpectu reverentiali ad divinam eminentiam vt terribilem conceptus fugæ, non à malo in ſe, ſed in ſua cauſa terribili, quæ eſt divina eminentia, ſufficiens ad conſtituendum timorem ſtrictum, diſtinctum per ſe à quocumque alio actu virtutis proſecutivo.

68. Pro cuius maiori intelligentia, notanda ſunt verba illa D. Thom. *in præſent. artic.* 10. *ad* 3. *Timor filialis non importat ſeparationem à Deo, ſed magis ſubiectionem ad ipſum; ſed ſeparationem quodammodo importat, per hoc quod non præſumit ſe ei adæquare, ſed ei ſe ſubijcit.* Et ſubingit Ioann. à S. Thom. *vbi ſuprà num.* 23. *Ecce quomodo materia proxima actus reverentialis eſt ſubiectio ſui ad Deum facta per modum ſeparationis, non præſumentis ſe ei adæquare*: Hæc autem ſeparatio à Deo, abſdubio fuga quædam eſt ab eo in propriam parvitatem. Vndè ſubiungit: *Et in hoc diſtinguitur à Religione; nam Religio per modum obſervantię facit hanc ſubiectionem, dum ſe, & bona ſua exhibet Deo in recognitionem primi principij, quaſi tributum deferens ſupremo Domino: Timor autem non ſic, ſed ex conſideratione Maieſtatis divinę, vt terribilis, ſubijcit ſe illi, parvifaciendo ſe, & quaſi nihil reputando in comparatione tantę Maieſtatis*: Vndè per timorem reſilit ex divina Maieſtate, & quaſi refugit ad propriam parvitatem, & quodammodo ſeparando ſe, & recedendo ab illa in iſtam, per Religionem autem è contra, accedendo, & offerendo ſe ei tanquam tributum illi debetum vt primo principio.

69. Ex quo iam ſic arguo: Iſte modus ſeparandi ſe, recedendi, & reſiliendi à divina Maieſtate in propriam parvitatem eſt ſufficientiſsimus conceptus fugæ ad conſtituendum differentialiter timorem ſtrictè talem: Sed hoc convenit timori filiali præciſivè à conceptu fugæ formalis à malo: Ergò præciſivè ab hoc conceptu intelligitur ſtrictus timor differentialiter conſtitutus. Probo maiorem ex D. Thom. *in* 3. *diſt.* 34. *quæſt.* 1. *artic. quæſtiunc.* 1. *in corp.* vbi cum poſſuiſſet diffinitionem timoris à Damaſceno, ſic traditam: *Eſt deſiderium ſecundum ſyſtolem movens*, in primis dicit, eſſe bonam, & quod conveuit omni timori. Deindè illam explicat, dicens, quod ly *deſiderium* ponitur loco generis, & accipitur à Damaſceno pro actu, vel motu appetitus in genere: Et ſubiungit: *Quod autem dixit, ſecundum ſyſtolem movens, differentiam propriam aſsignat*, quia videlicet, *ſecundum ſyſtolem idem eſt, ac ſecundum contractionem: Contractio autem ſignificat motum alicuius ab alio, à quo retrahitur in ſe ipſum, vbi quodammodo congregatur; & ideò importat diſpoſitionem, quę eſt debilitas, per quam aliquis ab alio deficit in ſe ipſo conſiſtens: Et per hanc ſimilitudinem dicitur etiam in ſpiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo reſilit, & in ſe ipſum conſiſtit*: Sed hoc habet timor filialis ex eo præciſè conceptu, quo reſilit à divina Maieſtate in propriam parvitatem: Ergò ex hoc conceptu præciſè habet differentiam propriam timoris aſsignatam à Damaſceno, & à D. Thom. Ergò, & rationem timoris ſtrictè talis. Probo minorem: Quia reſilire à divina Maieſtate in propriam parvitatem formaliſsimè eſt *motus alicuius ab alio*, id eſt, timentis à Deo, *à quo retrahitur in ſe ipſum*, id eſt, in propriam parvitatem, *vbi quodammodo congregatur*, id eſt, comprimit, & contrahit mentis alas ſub conſideratione tantę Maieſtatis, ei intimè ſe ſubijciendo: Ergò ex præciſo conceptu reſiliendi à divina Maieſtate in propriam parvitatem habet timor filialis totum illud, per quod exponitur differentia propria timoris. Et vrgetur: Nam Div. Thom. ait, *Quod ad huius ſimilitudinem dicitur in ſpiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo reſilit, & in ſe ipſum conſiſtit*: Ergò differentia propria timoris ſpiritualis conſiſtit in hoc modo reſiliendi; & conſequenter convenit propriè timori filiali ex eo quod reſilit à divina Maieſtate in propriam parvitatem: Non ergò requiritur fuga formalis à malo ad conſtituendum illum propriè, & differentialiter in ratione timoris.

SOLVVNTVR OBIECTA.

70. EX dictis ferè omnia argomenta contrarię ſententię ſoluta manent, & ideò breviter ea percurremus. Obijciunt ergò primo textum D. Thom. in præſenti, ſuprà expreſſum, *num.* 9. & 10. vbi ait: *Quod proprium, & principale obiectum timoris eſt malum, quod quis refugit.* Item, *quod timor principaliter reſpicit malum, cuius fugam importat*: Ergò obiectum primarium timoris filialis eſt malum, & actus primarius ipſius eſt fuga à malo.

71. Reſpondent aliqui, quod Div. Thom. per ly *principaliter*, aut per ly *proprium, & principale* non intelligere idem, ac

prin

primario, quia benè poteſt aliquis actus, vel aliquod obiectum eſſe principale reſpectu habitus, & non eſſe primarium, quia poteſt eſſe minus principale, quam obiectum primarium, licèt ſit principale. Sicut actus intellectus ſunt obiectum proprium, & principale Logicę, non tamen primarium, & formale, vt ſuo loco diximus. Sed hanc ſolutionem non admittit Ioann. à S. Thom. & meritò, nam D. Thom. locis citatis, propterea inquit, quod principale obiectum timoris eſt malum, vt timorem diſtinguat à virtute theologica, cuius principale obiectum eſt bonum: Sed ſi nomine obiecti principalis intelligeret obiectum ſecundarium, & non primarium, minimè per hoc ſalvaret, aut vitaret, ne timor eſſet virtus theologica; tum, quia virtus theologica non ſpecificatur ex actu, aut obiecto ſecundario, ſed ex primario. Tum, quia non eſt contra rationem virtutis theologicę reſpicere ſecundario malum, vt patet in charitate, cuius actus ſecundarius eſt deteſtari malum offenſę Dei: Ergò.

72. Vndè aliter reſpondet, nempè, quod quando D. Thom. dicit, quod timor principaliter reſpicit malum, quod refugit, intelligi debet, quod reſpicit malum in ſua cauſa, & ideò refugit reſiliendo in propriam parvitatem, non directè fugiendo malum in ſe, ſed reverendo cauſam mali, vndè ſolum de connotato, & in obliquo reſpicit malum; per actum autem ſecundarium, qui eſt directè, & propriè fuga mali, reſpicit directè illud malum in ſe, quod per priorem actum reſpiciebat ſolum de connotato: Et hoc ſufficit vt timor non ſit virtus theologica, adhùc in actu ſuo primario, imò nec propriè virtus, quia virtus ita reſpicit bonum in conceptu, & linea bonitatis, quod nullo modo reſilit ab illo, ſed purè proſequitur illud; donum autem timoris ita reſpicit bonum, quod reſpicit illud, vt cauſa, & poteſtas mali, & ſic non purè proſequitur bonum, ſed reſilit ab illo. Hanc ſolutionem iudico legitimam, & doctrinę D. Thom. conformem; vt enim ſuprà aiebat: *De ratione doni timoris non eſt illud malum, quod reſpicit timor, ſed eminentia illius boni, ſcilicèt divini, cuius poteſtate malum infligi poteſt*: Cuius rationem aſſignavit D. Thom. 3. *ad Anibald. diſt.* 34. *quæſt.* 2. *artic.* 1. vbi ait, quod in hoc differt triſtitia à timore, *quod triſtitia reſpicit malum vt præſens, & conſequenter in ſe ipſo; timor autem reſpicit malum vt futurum, & conſequenter in ſua cauſa*: Eſt ergò obiectum primarium timoris malum, non in ſe, ſed in ſua cauſa, quo pacto eſt eminentia illius boni, cuius poteſtate malum infligi poteſt, ſivè bonum eminens vt connotans malum.

73. Veruntamen contra illam obijcies; primo, quia valdè impropriom eſt vocare obiectum proprium, & principale habitus connotatum obiecti, ſicut valdè improprium eſt, dicere, quod obſcuritas, quę eſt connotatum obiecti fidei, eſt obiectum principale fidei. Secundo: Quia non eſt contra rationem virtutis theologicè reſpicere malum in obliquo: Sed titulo reſpiciendi malum excluſit D. Thom. timorem à ratione virtutis theologicę: Ergò quia reſpicit malũ in recto. Probatur maior primo: Quia cõtra rationem virtutis theologicę non eſt reſpicere in obliquo aliquid creatum, nam Deus vt poſſidendus eſt obiectum virtutis theologicę ſpei, & tamen ſic ſumptus importat de connotato poſſeſſionem, quę aliquid creatum eſt, nempè viſio Dei: Ergò nec eſt contra rationem virtutis theologicę reſpicere de connotato malum. Conſequentia patet, quia non minus petit virtus theologica, quod eius obiectum ſit quid divinum, & non creatum, quam quod ſit bonum, & non malum: Ergò ſi poteſt eſſe creatum de connotato, poteſt eſſe malum etiam de connotato. Secundo: Quia non eſt contra rationem virtutis theologicę reſpicere ſecundario malum, vt patet in charitate: Ergò nec reſpicere de connotato malum. Patet conſequentia: Quia ſicut virtus non ſpecificatur ab obiecto ſecundario, ita non ſpecificatur à connotato. Tertiò: Quia, ſi reſpicere malum repugnaret virtuti theologicę, repugnaret illi ex conceptu communi virtutis, vndè ſuprà *num.* 10. aiebat D. Thom. *Amor magis habet rationem virtutis, quam timor, quia amor reſpicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur ſecundum propriam rationem*, nempè virtutis in communi: Sed ex conceptu communi virtutis non repugnat reſpicere malum pro obiecto: Ergò nec id repugnat virtuti theologicę. Probatur minor: Quia miſericordia eſt propriè virtus, vt docet D. Thom. *infrà quæſt.* 30. *artic.* 3. quod indè probat: *Quia importat dolorem de miſeria aliena, ſecundum quod alicui diſplicet malum alterius: Iſte autem motus poteſt eſſe ſecundam rationem regulatus::: Et quià ratio virtutis humanę conſiſtit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, conſequens eſt, miſericordiam eſſe virtutem.* Ecce vbi D. Thom. probat, miſericordiam eſſe virtutẽ, ex eo quod importat dolorem de miſeria aliena, ſecundum quod alicui diſplicet malum alterius: Sed hic dolor, & diſplicentia reſpicit pro obiecto proprio, & principali malum, non ſolum in obliquo, sed in recto, non ſolum ſecundario, ſed

pri-

primario: Ergò: Et confirmari poteſt in pœnitentia, quę etiam eſt virtus, & tamen reſpicit primario peccatum, de quo dolet, & diſplicet: Ergò.

74. Reſpondeo, ad primum, concedendo totam illam improprietatem, ſed nihil contra nos, quia non dicimus malum, vt connotatum divinę eminentię, eſſe principale obiectum timoris, ſed malum in cauſa; malum autem in cauſa eſt ipſa divina eminentia vt potens infligere, vel permittere malum, non autem eſt ipſum malum connotatum ab ipſa divina eminentia ſic ſumpta, quia ſic eſt malum in ſe. Vndè non loquitur impropriè, ſicut obiectio intendit. Si verò dicas, quod malum in cauſa, prout à nobis explicatur, non eſt propriè malum, ſed valdè impropriè, quia propriè eſt bonum divinum eminens. Id concedimus libenter; & ideò dicimus, quod dum D. Thom. ait, obiectum principale timoris eſſe malum, debet intelligi, reſpectu doni timoris, de malo impropriè tali, id eſt, de malo in cauſa modo explicato, quod tamen non impropriè, ſed propriè ſit obiectum primarium illius.

75. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Non eſt contra rationem virtutis theologicę reſpicere malum in obliquo, refugiendo, & reſiliendo ex recto connotante malum, nego maiorem: Proſequendo affectivè rectum, concedo, vel omitto maiorem. Ad cuius primam probationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam in ſenſu negato. Ad cuius probationem, dico, quod timor filialis non excluditur à ratione virtutis theologicę præcisè ex eo quod reſpicit de connotato malum, vt rectè probatur ab arguente; ſed quia obiectum ipſius ſpecialiter connotat malum, nempè, vt cauſa terribilis, ſeù vt terribile bonum, quod non attingitur affectivè, & proſecutivè, prout requiritur ad rationem virtutis, ſed ſolum refugiendo, & reſiliendo ex illo; quod eſt contra propriam rationem virtutis; id autem nō habet bonum divinum vt connotans ſuî poſſeſſionem, quia per hoc connotatum non tollitur, quod attingatur affectivè, & proſequutivè vt illam connotans. Ad ſecundam probationem, conceſſo antecedentî, diſtinguo conſequens: Ergò nec reſpicere de connotato malum, ſi malum ita connotatur, quod reddat rectum inattingibile affectivè, & proſecutivè, & ſolum attingibile refugiendo, & reſiliendo ex ipſo in propriam parvitatem, nego conſequentiam: Si malum aliter connotetur, relinquendo rectum ſub ratione proſequutivè attingibilis, concedo, vel omitto; quia bonum divinum priori modo connotans malum, nempè vt cauſa terribilis, non poteſt ſpecificare virtutem, quia non eſt attingibile affectivè: Si verò connotaret malum alio modo, ſub quo eſſet affectivè attingibilis, ſub tali connotatione mali non negamus quod poſſet ſpecificare virtutem, v.g. ſi conſideretur bonitas divina vt mali deſtructiva, & à malo liberativa, aut peccati remiſſiva, quia vt ſic connotans malum eſt attingibilis proſecutivè, & non reſilienter, quia ſic non eſt terribilis, ſed amabilis.

76. Ad tertium, conceſſa maiori, nego minorem. Cuius probatio, ſi quid probat, probat contradictionem in D.Thom. Quia D.Thom ſuprà probavit, timorem non eſſe virtutem, quia eſt contra rationem virtutis reſpicere malum, quod refugiat. Nec ſatisfacit M. Alveudea dicens, actum primariū miſericordię non ſolum eſſe fugam mali, ſeù dolorem, & diſplicentiam de malo alterius, ſed etiam, inadæquatè affectum ſubveniendi, & ſublevandi proximum à tali miſeria, vel malo, quę ſublevatio bonum eſt. Idemque aſſerit de pœnitentia, quod ſcilicèt, inadæquatè reſpicit peccatum, ſeù malum offenſę Dei, & inadæquatè bonum ſatisfactionis pro illo, ac proindè actum eius primarium inadæquatè eſſe fugam, ſeù dolorem de peccato, & inadæquatè proſecutionem, ſeù propoſitum ſatisfaciendi. Contra enim eſt: Quia ſi hoc ita eſt; ergò ad rationem virtutis ſatis eſt reſpicere bonum inadæquatè vt obiectum primarium, licèt per fugam reſpiciat inadæquatè malum etiam primario: Sed iuxta ipſum, donum timoris reſpicit primario inadæquatè bonum per actum proſecutionis, & inadæquatè malum per fugam, & hoc ſenſu explicat Div. Thom. ergò immeritò D. Thom. excluſiſſet à ratione virtutis donum timoris.

77. Reſpondeo ergò, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem dico, quod obiectum primarium, & formale miſericordię non eſt malum alterius, vt malum formaliter, ſed vt ſubleoabile per auxilium miſerentis, quę ſublevatio eſt obiectum formale vnicum, adæquatum, & primarium ipſius; ipſa autem ſublevatio non eſt malum per fugam attactum, ſed bonum proſequutivè, & affectivè inſpectum à miſericordia, & ideò non eſt cur à ratione virtutis excludatur, propter malum, quod purè reſpicit vt obiectum materiale, ſivè vt materiam deſtruendam. Et hoc ſenſu explicandus eſt D. Thom. nam licèt dicat, quod miſericordia impertat dolorem, & diſplicentiam de malo alterius, non tamen ex hoc præcisè probat eam eſſe virtutem, ſed ex

co,

eo, quod importat hunc motum vt ratione regulatum: Valdè autem conſiderandum eſt, qua ex parte motus huc potiſsimè ratione regulatur: Id enim explicat D.Thom. ex Auguſtino *lib. 9. de Civitat. Dei, cap. 5.* dicente: *Iſte motus animi ſervit rationi, quando ita præbetur miſericordia, vt iuſtitia conſervetur*, id eſt, quando ita ſubvenitur miſeriç alienç, vt iuſtitię non præiudicetur: Regulatur enim dolor, & diſplicentia de malo alterius, non quidem in ipſo dolore, & diſplicentia intranſitivè, & formaliter, quę quantumvis magna ſit, non poteſt eſſe contra iuſtitiam per ſe; ſed regulatur potiſsimè in actu ſubſequenti præbendi miſericordiam, ſeù miſeriam ſublevandi, in quo poteſt affectus miſerentis contravenire iuſtitię, aut alijs virtutibus, & contra rationem peccare: Igitur actus præciſus doloris, & diſplicentię de malo alterius importatur à virtute miſericordię præſuppoſitivè, inchoativè, & de materiali, quatenus ex illo immediatè movetur animus ad affectum ſublevandi, & liberandi proximum à tali malo, & miſeria; & hic affectus eſt qui potiſsimè regulatur ratione, & qui eſt actus formalis, & primarius miſericordię, & ideò eſt formaliſsimè virtus ex illo, & ſolum initiativè, & inchoativè ex alio præſuppoſitivè ſolum ſe habente. Idemque dicendum exiſtimo de virtute pœnitentię, quod ſcilicèt, importat præſuppoſitivę, & inchoativè dolorem, & diſplicentiam de peccato commiſſo, ſed eius actus formalis, & primarius non eſt illa diſplicentia, ſed affectus reſarciendi, & ſatisfaciendi pro illo peccato, & obiectum formale illius eſt talis ſatisfactio vt affectivè, & proſecutivè attacta. Vndè nunquam probatur, quod actus formalis, & primarius virtutis ſit fuga adhùc inadæquatè, ſed ſemper eſt motus affectivus, & proſecutivus boni, & bonum tantum ſic attactum, vel attingibile, obiectum primarium, & formale adæquatum. Cum igitur actus primarius timoris ſit per modum fugę à malo in cauſa terribili conſiderato, ſeù per modum reſilientię à bono terribili ad propriam parvitatem, ideò meritò iuxta D.Thom. excluditur à propria ratione virtutis.

78. Obijcies ſecundo: Actus primarius doni timoris debet eſſe ſtrictè timor: Sed actus, qui ſit ſtrictè timor, debet eſſe formalis fuga à malo: Ergò & actus primarius doni timoris. Probatur minor: Quia ęqua ratio eſt de actu timoris ſtricti, ac de actu odij, deſperationis, & triſtitię: Sed iſti ſunt, & importat formalem fugam à malo: Ergò pariter actus, qui ſit ſtrictè timor. Confirmatur primo, quia communis ſententia dividit affectus voluntatis in actus fugę, & proſecutionis: Sed non minus communiter aſsignatur timor inter affectus fugę, quam actus odij, triſtitię, & deſperationis: Ergò non minus eſt affectus fugę timor, quam odium, triſtitia, & deſperatio. Secundo: Quia de ratione timoris ſtricti eſt reſpicere malum, ſaltèm de connotato: Sed implicat attingere malum prout tale, niſi per affectum fugę: Ergò timor ſtrictus eſt fuga formalis à malo. Tertiò: Quia malum illud de connotato attactum, vel eſt ſolum connotatum divinę eminentię, quam reſpicit timor; vel etiam eſt connotatum actus: Si primum, ergò timor ipſe nec de connotato reſpicit malum, quia propterea Thomiſtę negant Deum amare creaturas poſsibiles, licèt amet omnipotentiam, quia dicunt creaturas eſſe connotatum omnipotentię amatę, non verò connotatum ipſius amoris. Si ſecundum, ergò timor eſt formalis fuga ab illo malo, quia malum vt malum, niſi per modum fugę attingi non poteſt.

79. Reſpondent PP. Salmant. illum actum primarium timoris eſſe fugam à malo eminenter, ſeù ęquivalenter, non formaliter. Sed contra inſtat M. Alvendea, nam actus, qui propriè fuga non eſt, non eſt propriè timor; quia eo pacto, quo timor eſt, debet habere rationem fugę: Ergò ſi ſolum ęquivalenter eſt fuga, ſolum æquivalenter timor erit. Veruntamen reſponderi poteſt, quod de ratione proprij, & ſtricti timoris non eſt quod ſit determinatè formalis fuga; ſed quod ſit vel formaliter, vel virtualiter, aut ęquivalenter fuga; & ideò quamvis ſit ſolum ęquivalenter fuga, poteſt eſſe propriè, & formaliter timor; ſicut Thomiſtæ dicunt, quod cognitio rei per cauſam in Deo, & Angelis eſt propriè, & formaliter ſcientia, licèt ſolum ſit virtualiter diſcurſus; quia de ratione ſcientię ſtrictę talis, inquiunt, ſolum eſt quod ſit diſcurſus, vel virtualis, vel formalis, non verò determinatè formalis.

80. Veruntamen hac ſolutione in ſua probabilitate relicta, cenſeo in prædicto argumento latere ęquivocationem, nempè, quia non diſtinguit inter fugam, & fugam formalem à malo, quaſi omnis fuga voluntatis ſit formaliter fuga mali, in quo tamen fallitur arguens. Nam ſanè inter motus fugę numerat ipſe deſperationem; non facilè autem aſsignabit à quo malo ſit fuga deſperatio, cum potius ſit directio animi à bono concupito, & deſiderato appetendo propter impoſsibilitatem adipiſcendi. Nec valet dicere, quod eſt fuga ab ipſa impoſsibilitate, nam licèt ſit fuga ipſius impoſsibilitatis per triſtitiam de ipſa conſequen-

quentem, vel committantem deſperationẽ, ipſa tamẽ deſperatio per ſe, & formaliter, vt diſtincta à triſtitia, nõ eſt à malo, ſed à bono deiectio, & fuga, vt infrà oſtendã. Et id magis patet in timore ipſo reverentiali, de quo agimus, nam negari nõ poteſt quod adhùc ſecundũ conceptum inadæquatum, ſecundum quem reſpicit reverentialiter divinam eminentiam iuxta contrariom Authorem, ſit propriè, & ſtrictè timor, alias timor reverentialis, in quantum reverentialis, non eſſet ſtrictè timor, quod eſt contra omnes: Ergò adhùc ſecundum illum conceptum reverentię debet eſſe fuga reverentialis: Sed non eſt fuga reverentialis mali: Ergò datur fuga aliqua in voluntate, quę non ſit fuga formalis mali.

81. Reſpondeo igitur in forma ad argumentum, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, nego maiorem; quia duplex fuga diſtinguenda eſt in voluntate; vna per modum diſplicentię, aut odij, alia per modum deiectionis, aut reverentialis retractionis. Prima potiſsimè pertinet ad partem concupiſcibilem, & concedimus, quod ſemper ſit directè, & formaliter fuga mali. Secunda eſt, quaſi contraria aggreſsioni, & animoſitati iraſcibilis, quatenus, vel per puſilanimitatem, vel per deſperationem, vel per reverentiam, non audet aggredi bonum ſuperius, & excedens, & nimis arduum, & ſic contrahitur, vel deijcitur, vel reſilit ab ipſo: Igitur concedimus, quod timor debet eſſe formaliter fuga, ſicut affectus odij, triſtitię, deſperationis, & alij ſimiles, quia omnes important rationem fugę; ſed cum magna differentia, quia ex his affectibus, alij important fugam diſplicentiæ, quæ eſt ſemper fuga formalis mali; alij verò fugam reverentię, aut deiectionis, vel retractionis, quę poteſt eſſe fuga formalis à bono, vt nimis arduo, modo explicato.

82. Ad primam confirmationem; conceſſa maiori, nego minorem: Quia fuga odij, & triſtitię eſt per modùm diſplicentię, & ideò eſt formalis fuga mali, vt talis; at verò fuga timoris reverentialis eſt per modum reverentię; fuga autem reverentialis non eſt à malo formaliter, ſed à bono terribili, & eminenti, vt cum Apoſtol. Petrus aiebat: *Diſcede à me Domine, quia homo peccator ſum.* Tunc enim quodammodo fugiebat, ſed reverentialiter, & ideò affectus ille non erat fuga formalis à malo, ſed à bono eminenti, cui comparatus, non audebat ei accedere, & indignum ſe reputabat, cui Chriſtus appropinquaret. Ad ſecundam confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem de attingentia mali per modum connotati, nam per affectum proſecutionis, & amoris poteſt attingi de connotato malum, quin malum dicatur proſecutivè attactum, aut amatum. Et quidem affectus, quo quis proſecutivè vult ſatisfactionem pro peccato, adhùc in quantum proſecutivus eſt talis ſatisfactionis, attingit de connotato peccatum per ipſum affectum proſecutivum, quin propterea proſecutivè attingat peccatum. Vide *ſuprà à num.* 62. Sic ergò poteſt malum per affectum proſecutivum attingi de connotato, quin talis affectus ſit proſecutivus mali.

83. Ad tertiam dico, quod malum illud eſt connotatum divinę eminentię in eſſe obiecti terminantis timorem reverentialem, & hoc pacto eſt connotatum ipſius actus reverentialis, ſiquidem eſſe connotatum actus non eſt aliud, quam actũ reſpicere per ſe rectum illius vt rectum connotantem illud, ſivè Deum vt potentem illud infligere; non enim actus connotat aliquid ex parte obiecti per reſpectum directum, aut immediatum ad illud, hoc enim non eſſet illud reſpicere de connotato, ſed in recto; ſed per reſpectum directè, & immediatè ſolum ad rectum, & quia rectum vt tale accipitur vt connotans aliquid aliud, illud dicitur connotatum actus, non immediatè ex parte ipſius actus, ſed mediante obiecto, & ex parte obiecti directè attacti. Vndè dicendum eſt, quod reſpectu timoris reverentialis malum, vt poſsibile infligi à divina eminentia, eſt connotatum immediatè ſolius divinę eminentię in eſſe obiecti, & mediatè etiam eſt connotatum actus, quin in hoc differat à creaturis poſsibilibus, vt ſunt connotatum omnipotentię, & amoris Dei erga illam. De quo iam *lit. citat.* Et cum inquis, quod malum vt malum, niſi per modum fugę, attingi non poteſt; dico, hoc verum eſſe, quando attingitur directè, & immediatè per actum, non verò ſi ſolum mediante obiecto, & de connotato purè attingitur, quia hoc non eſt propriè attingi malum, ſed ſolum attingi bonum vt potens infligere, vel permittere malum.

84. Obijcies tertiò: Propterea timor mali non eſſet actus primarius doni timoris, quia non datur in beatis: Sed datur in beatis: Ergò poteſt eſſe actus primarius illius doni. Probatur minor, quia nullam imperfectionem importat illis repugnantem: Ergò datur in illis. Probo minorem, quia ſalvatur timor mali per fugam inefficacem mali, ad quam ſufficit, quod malum ſit poſsibile beatis ſecundum ſe, & præciſivè à beatitudine: Sed hæc fuga nullam dicit imperfectionem: Ergò nec timor mali. Reſpondeo, conceſſa maiori, ne-

gan-

gando minorem. Ad cuius probationem in primis, nego maiorem, quia, vt ſuprà latè probabam, *num.* 34. & 40. per illam fugam mali ineſficacem non ſalvatur propria ratio timoris mali, vndè adhùc illa admiſſa in beatis, ea non poteſt eſſe actus primarius doni timoris, qui ſtrictè timor debet eſſe. Deindè, omiſſa maiori, nego minorem, quia vt ſuprà latè probatum manet, *num.* 36. affectus fugę ineſficacis cum aliquo conatu ad vitandum malum eſſet imprudens in beatis, & conſequenter reſpectu illorum importaret imperfectionem ab illo ſtatu relegandam.

85. Sed contra inſurgit præcitatus Recent. Nam affectus ineſficax fugę à malo propterea eſſet imprudens, quia fruſtraneus, ſeù fruſtrandus: Sed affectus ineſficax non eſt imprudens, licèt prævideatur fruſtrandus: Ergò talis fuga non eſſet imprudens. Probat minorem, tum ex voluntate antecedenti, & ineſficaci Dei, & Chriſti, qua vult omnes ſalvari, etiam eos, quos reprobandos prævidet, in quibus videt eam voluntatem fruſtrandam; tum ex eo, quod ille, cui facta eſſet revelatio de ſua damnatione, poſſet affectu ineſficaci illam deſiderare prudenter, imò ad id teneretur, licèt talem affectum videret fruſtrandum: Ergò titulo fruſtrandę non poteſt dici imprudens voluntas, vel affectus ineſficax. Et confirmat ex D. Thom. qui in præſenti *artic.* 11. apertè concedit beatis hunc affectum fugę à malo, illis verbis: *Fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubijci, vt poſsibilis naturæ, impoſsibilis autem beatitudini, erit in Patria*: Ergò in beatis datur fuga ineſficax à malo ſeparationis.

86. Reſpondeo tamen, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: Affectus ineſficax non eſt imprudens, licèt prævideatur omninò, & adæquatè fruſtrandus, nego maiorem: Si ſolum prævideatur aliqua ex parte fruſtrandus, concedo minorem. Ad cuius probationem, dico, quod voluntas Dei, & Chriſti antecedens de ſalute reproborum, non prævidetur à Deo, & Chriſto, vt omninò fruſtranda, quia reſpicit ipſos ex parte obiecti vt viatores, & eis facit inchoativè futuram beatitudinem per auxilia ſufficientia, quo fine, & effectu minimè fruſtratur, & ideò non eſt fruſtranea illa voluntas, ſed maximè vtilis ad prædictum finem, & vt reprobis imputetur ad culpam, ſi non ſalvantur: Et ſimiliter, in illo cui facta eſſet revelatio de propria damnatione, affectus ineſficax de beatitudine conſequenda poſſet eſſe vtilis ad plura bona opera, & ad conatum poſſibilem ex ſua parte adhibendum, ad quem teneretur: At in beatis fuga formalis à malo ſeparationis, quod à ſe ipſis vident iam in æternum repulſum independenter ab illa fuga, vel conatu ineſficaci, omninò fruſtranea foret, ac inutilis, vt per ſe patet, nullum enim vtilem parturiret effectum. Vide ſuprà à *num.* 38.

87. Ad confirmationem ex D. Thoma dico primo, quod in eis verbis non loquitur de fuga ineſficaci cum aliquali conatu ad repellendum malum, ſed de fuga ſimplici per modum ſimplicis diſplicentię, quę ſemper prudens, & honeſta eſt per ſe de malo culpę, vel ſeparationis à Deo, licèt nullum effectum habeat, quia nec illum intendit habere. Secundo, & magis ad mentem D. Thom. dico, quod D. Thom. loquitur de fuga à malo indirectè tali, & in actu exercito, quo pacto importatur in ipſo actu reverentiali, quo timens Deum reſugit, & non audet ſe ei comparare, reſiliendo ex tanta Maieſtate in propriam parvitatem; nam qui reſilit ex eminentia divinę Maieſtatis in propriam parvitatem, comprimendo mentis alas ſub illa, & ſe ei ſubijciendo, ex hoc ipſo refugit in actu exercito ſe ei coæquare, & ei non ſubijci, tanquam actum contrarium ei actui timoris, quem actu exercet, non tanquam obiectum malum poſsibiliter, aut de futuro imminens, & ſignatè propoſitum. Hoc autem ſecundo modo debet refugi malum, vt talis fuga ſit timor illius, non autem primo modo; nam fugere per vnum actum bonum in actu exercito actum malum illi directè contrarium, non eſt illum timere, aliàs, qui amat Deum, & per ipſum amorem refugit ſe avertere ab ipſo, per ipſum amorem timeret propriè malum averſionis ab ipſo, & item, qui per actum humilitatis refugit formaliter, & in actu exercito malum ſuperbię, per ipſum actum humilitatis timeret propriè actum ſuperbię directè illi contrarium, & ſic omnis actus virtutis eſſet propriè timor actus vitioſi directè contrarij, quià omnis actus virtutis eſt fuga in actu exercito ab actu vitioſo directè contrario; hoc autem apertè eſt falſum, & contra omnes: Licèt ergò D. Thom. admittat in Beatis *fugam huius mali, quod eſt Deo non ſubijci*, non ſequitur, quod admittat in eis timorem huius mali, quia intelligitur de fuga in actu exercito per ipſum actum timoris, & ſubiectionis reverentialis ab actu malo directè contrario, qui eſt Deo non ſubijci, ſed ei ſe coæquare; non verò de fuga à tali malo, vt ab obiecto ſignatè propoſito per modum mali practicè poſsibilis, aut imminentis de futuro, quę ſolum fuga eſt propriè timor mali.

88. Et quod hæc ſit mens D. Thom.

patet, nam vt videas de quo malo loquitur, ſic immediatè præmiſſerat: *Sicut malum creaturæ rationalis eſt, vt ſubdat ſe creaturę inferiori per amorem, ita malum eius eſt, ſi non Deo ſe ſubijciat, ſed in ipſum præſumptuosè inſiliat, vel contemnat; hoc autem malum creaturę rationali ſecundum ſuam naturam conſideratę poſsibile eſt, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem; ſed in Beatis fit non poſsibile per glorię perfectionem*; & tunc ſubiungit: *Fuga ergò huius mali, &c.* Sed hoc malum, nempè, Deo non ſubijci, & præſumptuosè in ipſum inſilire, non reſpicitur à timore filiali vt obiectum, quod timeat, ſed vt actus contrarius, quem formaliter excludit, & quem in actu exercito fugit: Ergò. In cuius confirmationem eſt, quod D. Thom. *in præſent. artic. 9. in corp.* inquit, quod timor filialis facit, quod timens ſit ſubiectus Deo, & ei non repugnans, *in quantum per ipſum Deum reveremur, & refugimus nos ipſi ſubducere*: Sed ſe ſubducere Deo non eſt obiectum timoris, ſed actus directè illi contrarius, vndè *ibidem ad 4.* inquit, quod *nolle ſubdi Deo opponitur timori filiali, qui Deum reveretur*, nempè tanquam actus actui: Ergò loquitur D. Thom de fuga ab illo malo, non tanquam ab obiecto, ſed tanquam ab actu contrario. Quod magis expreſsit *artic. 11. ad 3.* vbi ait: *Timor filialis non importat ſeparationem, ſed magis ſubiectionem ad Deum, ſeparationem autem refugit à ſubiectione ipſius*: Sanè ſi ipſe timor importat ſubiectionem timentis ad Deum, quomodo refugit ſeparari à tali ſubiectione? Certè non aliter, niſi quatenus in actu exercito vitat ſeparationem à ſubiectione per ipſam ſubiectionem, quam per ſe importat: Ergò D. Thom. loquitur de fuga in actu exercito, non autem de fuga in actu ſignato à malo ſeparationis, ſeù non ſubiectionis. Et quidem timor filialis non ſolum fugit malum non ſubiectionis ad Deum, ſeù præſumptuoſę inſilientię in ipſum, ſed multò magis malum cuius liber offenſę Dei, licèt ſpecialiter non ſit præſumptio in Deum: Cur ergò Div. Thom. ſpecialiter attribuit timori filiali fugam huius mali, quod eſt Deo non ſubijci, ſeù præſumptuosè in eum inſilere, potius, quam fugam mali cuiuslibet peccati, ſeù offenſę Dei in generali? Certè, quia loquitur de fuga in actu exercito tanquam ab actu contrario, quo pacto timor ſolum fugit illam non ſubiectionem, ſeù præſumptuoſam inſilientiam in Deum; non verò de fuga in actu ſignato, quia ſignatè timor filialis timet offenſam Dei, & malum culpę in generali.

89. Sed dices: D. Thom. *in citat. artic. 11.* loquitur de fuga, quę ſit timor, aliàs non probaſſet timorem manere in Beatis, ex eo quod talis fuga in eis eſſet: Sed loquitur de fuga mali poſsibilis naturę ſecundum ſe: Ergò admittit timorem talis mali. Secundò: Quia ſic incipit, probando aſſumptum: *Ad cuius evidentiam, ſciendum eſt, quod proprium obiectum timoris eſt malum poſsibile; & cum motus timoris ſit quaſi fuga, importat timor fugam mali ardui poſsibilis*: Sed hic loquitur expreſsè de fuga mali vt obiecti, quę nempè ſit ſignatè fuga à malo, & timor illius: Ergò cum poſteà ſubiungit verba relata, etiam loquitur de ſimili fuga. Tertiò: Quia ſic ait: *Fuga ergò huius mali, quod eſt Deo non ſubijci, vt poſsibilis naturæ, impoſsibilis autem beatitudini, erit in Patria*: Sed fuga mali *vt poſsibilis*, ſignat malum vt obiectum, non vt actum contrarium, quia poſſibilitas actus contrarij ad nihil requiritur: Ergò.

90. Reſpondeo, ad primum, quod D.Thom. loquitur quidem de fuga, quę ſit timor; ſed ad hoc non requiritur, quod ſicut eſt fuga mali, ſit timor eiuſdem mali, ſed ſatis eſt, quod ſit fuga in actu exercito ab actu contrario non ſe ſubijciendi, ſeù inſiliendi præſumptuosè in Deum; nam hoc ſatis eſt, vt ſit timor reverentialis, & filialis Dei, de cuius ratione ſolum eſt ſic fugere malum prædictum, non autem illud fugere ſignatè, & per modum obiecti imminentis de futuro. Ad ſecundum dico, quod D. Thom. incipit *in corp. artic.* tradendo doctrinam generalem de obiecto timoris, quod eſt malum arduum poſsibile, & de modo tendendi per modum fugę: Cæterum intentum D.Thom. non eſt, quod tota illa doctrina conveniat timori perſeveranti in Patria, imò aſſumptum eius eſt, quod timor filialis manebit ibi, *ſed non habebit eundem omninò actum, quem habet modo. Ad cuius evidentiam*, ſubiungit doctrinam citatam: Vndè non requiritur, quod in ea loquatur de fuga, quę ſit timor mali, & fuga ab eo, vt ab obiecto, ſignatè inſpecto; quia licèt hoc ſit de ratione generali timoris in noſtro imperfecto ſtatu, non tamen de ratione doni timoris quoad eſſentiam, & actum primarium, qui manet in Patria; nam de ratione doni timoris, inquit Div. Thom. *non eſt illud malum, quod reſpicit timor*, nempè generaliter, & in præſenti ſtatu, *ſed eminentia illius boni, cuius poteſtate malum inſligi poteſt*. Ad tertium, dico, quod neceſſum non eſt, quod ly *fuga huius mali vt poſsibilis naturæ*, ſignet malum vt obiectum, ſed poteſt ſignare malum vt actum contrarium, quia etiam ad fugiendam ſic actu exercito non ſubiectionem, ſeù audacem comparationem ad

Deum

Deum per actum ipſum timoris, & ſubiectionis reverentialis, opus eſt, quòd illa non ſubiectio, ſeù audax præſumptio ſit poſsibilis naturę ſecundum ſe, aliàs enim illam in actu exercito non excluderet timor, ſed ſupponeretur excluſa, & repugnans ab intrinſeco naturę, & ſic nec in actu exercito ab ea fugeret per timorem.

91. Ex quo infero, non rectè explicari D.Thom. à PP. Salmant. de fuga mali in obliquo, & de connotato, prout nempè malum eſt connotatum divinę eminentię vt potentis infligere malum. Siquidem D.Thom. non loquitur de fuga cuiuslibet mali, ſed de fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubijci, ſeù præſumptuosè in eum inſilere: Sed connotatum, & obliquum omnipotentię vt terminat timorem filialem, nempè vt potentis infligere malum, non eſt illud malum non ſubiectionis, determinatè; tum, quia illud non poteſt à Deo infligi, cum ſit malum culpæ; tum, quia licèt poſsit à Deo permitti, connotatum omnipotentię, vt terminantis timorem filialem, non eſt præcisè malum, quod poteſt permittere, ſed potiori titulo malum quod abſolutè poteſt infligere, alias non dixiſſet D.Thom. quod de ratione timoris eſt eminentia illa, cuius poteſtate malum *infligi* poteſt, ſed dixiſſet, *permitti* poteſt: Ergò. Tum denique, quia nó ſolum illud malum permitti poteſt, ſed quodlibet malum culpę, & offenſę Dei: Ergò dú D.Thom. ſpecialiter concedit timori Patriæ fugam huius mali, quod eſt *Deo non ſubici*, non loquitur de malo terminante in obliquo timorem Patriæ, quia hoc eſt omne malum, quod Deus poteſt infligere, vel permittere in generali, ſed de malo ſpeciali, quod refugit timor in actu exercito, quod ſolum eſt malum non ſubiectionis.

92. Ex dictis colliges pro complemento huius quæſtionis, quod donum timoris ſpecialiter correſpondet virtuti theologicæ ſpei, inter virtutes theologicas; ipſi autem dono timoris ſpecialiter correſpondet inter octo beatitudines, paupertas ſpiritus, & minus ſpecialiter beatitudo luctus. Ita Div. Thom. *in præſent. artic.* 12. & primum ſupponit ex *artic. 9. ad* 1. vbi inquit: *Quod per timorem filialem non timemus, ne nobis deficiat, quod ſperamus obtinere per auxilium divinum, ſed timemus ab hoc auxilio nos ſubtrahere, vndè timor filialis, & ſpes ſibi invicem coherent, & ſe invicem perficiunt*: Ergò donum timoris ſpecialiter correſpondet ſpei. Explicatur aliter, quia ſicut ſpes eſt in voluntate, ita timor; & ſicut ſpes pertinet ad iraſcibilem, ita etiam timor, nempè, quia ſpes per acceſſum reſpicit bonum arduum, timor autem per receſſum reſpicit malum arduum in ſe, vel in cauſa eminenti, & terribili, vndè ſpes erigit animum in vi divini auxilij ad bonum divinum adipiſcendum, ſed timor comprimit animum ne in vi propriæ virtutis audaciter elevetur: Ergò ſibi mutuò correſpondent, & ſe invicem perficiunt.

93. Secundum autem probat Div. Thom. ſic: Quia ad donum timoris ſpecialiter pertinet, quod conſequitur ex ipſo, ſeù ex reverentia, & ſubiectione ad Deum, quæ eſt actus proprius doni timoris: Sed ex huiuſmodi ſubiectione ſpecialiter conſequitur paupertas ſpiritus: Ergò hæc ſpecialiter correſpondet dono timoris. Probatur minor, quia paupertas ſpiritus conſiſtit in eo, quod aliquis non quærit magnificari in ſe ipſo per ſuperbiam, nec in exterioribus bonis; nam paupertas ſpiritus, vel eſt exinanitio ſuperbi, & inflati ſpiritus, vt Auguſt. exponit; vel eſt abiectio temporalium rerum per inſtinctum Spiritus Sancti, vt Ambroſius, & Hieronymus exponunt: Sed vtrumque conſequitur ex reverentia, & ſubiectione exhibita Deo per donum timoris, quia quo magis quis reverentialiter ſubijcitur Deo, tanto minus quærit magnificari in ſe ipſo, aut in aliquo alio, ſed ſolum in Deo, iuxta illud Pſalm. 29. Hi in curribus, hi in equis: Nos autem in nomine Domini invocabimus: Ergò.

94. Sed obijcit ſibi D. Thom. Nam ad timorem pertinet carnem reprimere, iuxta illud, confige timore tuo carnes meas: Sed ad reprimendam carnem maximè pertinere videtur beatitudo luctus, vi cuius quis delectationes carnis repudiat: Ergò dono timoris correſpondet beatitudo luctus. Reſpondet Div. Thom. quod directius opponitur ſubiectioni reverentiali ad Deum, magnificatio hominis, vel in ſe ipſo, vel in alijs; quam delectatio extranea, quia magnificatio illa pertinet ad iraſcibilem, ſicut timor, at verò delectatio pertinet ad concupiſcibilem, ad quam non ſpectat timor, & ideò magis propriè, & directè ſpectat ad donum timoris reprimere magnificationem; ſeù inducere paupertatem ſpiritus, quam reprimere delectationes carnis, ſeù inducere beatitudinem luctus; vndè hæc beatitudo ſolum ex conſequenti, & indirectè correſpondet dono timoris, paupertas verò ſpiritus directè, & principaliter. Et ideò ipſe D. Thom. *infrà quæſt.* 141. *artic. ad* 3., inquit, quod *donum timoris principaliter reſpicit Deum, cuius offenſam vitat, & ſecundum hoc correſpondet virtuti ſpei, vt ſuprà dictum eſt. Secundario autem poteſt*

Digitized by Google

reſpicere quecumque homo refugit ad vitandam Dei offenſam ; maximè autem homo indiget timore ad fugiendum ea , quæ maximè aliciunt , circa quę eſt temperantia , & ideò temperantię etiam correſpondet donum timoris. Quod quidem intelligendum eſt , indirectè , & ex conſequenti, quia vt in præſenti docet , directè, & principaliter reprimit timor paſsiones iraſcibilis , & ſolum ex conſequenti paſsionea concupiſcibilis, quæ ſunt materia temperantię.

95. Ex quo rectè inferunt PP. Salmant. *in præſent.* ſic ordinari habitudines , vel actua timoris. Primo enim reſpicit Deum,ſeù eminentiam divinam vt potentem abſolutè infligere malum , & ſic elicit actum reverentię, & ſubiectionis ad Deum. Secundò reſpicit malum ſeparationis à Deo , cuius fugam importat. Tertiò reſpicit paſsiones iraſcibilia, quas refrænat circa magnificationem, & excellentiam , evacuando animam ab omni eo,quod magnum reputatur , & verè eſt quaſi nihil reſpectu divinę eminentię , & ſic eius actus eſt paupertas ſpiritus. Quartò, & vltimo reſpicit paſsiones concupiſcibilis circa delectabilia, reprimendo delectationes erga creaturas avertentes à Deo,quarum delectatio cauſat tandem amaritudinem fletus , & ſic cauſat beatitudinem luctus.

QUÆSTIO XVIII.

Quid ſit deſperatio , an ſit peccatum , & quale, & vtrum poſsit eſſe ſine infidelitate.

1. POſtquam D. Thom. egit de virtute theologica ſpei, & de dono timoris ei correſpondente, agit breviter de vitijs oppoſitis, quæ ſunt deſperatio, & præſumptio. Et quantum ad deſperationem , quatuor inquirit. Primum , an ſit peccatum? Secundum , an poſsit eſſe ſine infidelitate. Tertium , vtrum ſit maximum peccatorum. Quartum, vtrum ex acedia oriatur. De his breviter dicemus , quia plura iam dicta manent præſertim , *queſt.* 8. *à num.* 159.

EXPONITUR SUBIECTUM deſperationis.

2. DICO primo : *Quod deſperatio eſt actus voluntatis, & non ſolius intellectus,* vt voluerunt Almainus, & Turrianus. Probatur : Quia deſperatio eſt actus directè contrarius actui ſperandi ; ſperare enim , & deſperare directè contrariantur : Sed contraria directè talia ſunt in eodem ſubiecto : Ergò ſpes,& deſperatio ſunt in eodem ſubiecto : Sed ſpes eſt formaliter in voluntate : Ergò etiam deſperatio. Vndè D.Thom. in præſent. non tam probat , quam ſupponit deſperationem eſſe motum appetitivę virtutis per modum receſſus, ſicut ſpes per modum acceſſus.

3. Sed obijciunt prædicti Auctores: Ad deſperationem neceſſario concurrit in intellectu iudicium proponens beatitudinem vt impoſsibilem practicè , aut ſibi non futuram : Sed hoc iudicio ſuppoſito non manet locus vt voluntas deſperet : Ergò tota deſperatio ſita eſt in illo iudicio , quod eſt actus intellectus, non verò actus voluntatis. Probatur minor: Quia ſuppoſito illo iudicio , voluntas nec liberè poteſt deſperare , nec neceſſariò : Non neceſſariò , quia aliàs deſperando non peccaret, quia deſperatio neceſſaria peccatum eſſe non poteſt : Non liberè , quia illo iudicio ſuppoſito non poſſet vltrà ſperare , imò nec non deſperare poſſet : Sed nequit libere deſperare, qui ſperandi non habet facultatem : Ergò. Confirmabia : Quia iudicium , quo quis intra ſe dicat: *Non conſequar beatitudinem* , per ſe ipſum eſt deſperatio : Sed eſt actus intellectus : Ergò deſperatio poteſt eſſe formaliter actus intellectus. Probatur maior , quia illo iudicio poſito , ſic iudicans cenſetur iam deſperans , etſi nullum actum voluntatis eliciat : Ergò quia illud iudicium per ſe eſt deſperatio. Vrgetur primo: Quia per illud iudicium auſertur penitus ſpei obiectum : Sed nulla maior deſperatio , quam ablatio obiecti ſperandi : Ergò.

4. Reſpondeo primo, inſtando argumentum : Quia etiam ad diſplicentiam, nolitionem , vel odium obiecti concorrit neceſſariò ex parte intellectus iudicium , vel cognitio proponens illud vt malum, & non bonum;ſuppoſito autem tali iudicio non videtur manere locum liberę nolitioni , aut odio, quia nec manet facultas volendi , aut amandi obiectum iudicatum , aut propoſitum vt malum. Quod ſi dicas , ſimùl cum cognitione proponente obiectum vt malum , & odio dignum , concurrere aliam cognitionem proponentem illud vt bonum , & amore dignum , tanquam duę cogitationes,vna attrahens , & alia retrahens,quarum vna ſufficit vt poſsit voluntas amare obiectum , & alia vt poſsit illud odio habere,quę cognitiones ſimùl compoſsibiles ſunt, quia non ſunt iudicia perfectè talia , ſed apprehenſiones practicè ſuaſivę, vel quia licèt ſint iudicia practica , ſunt ex diverſis motivis , vel dato , quod non

non poſsint concurrere ſimùl, poteſt dari vnum iudicium practicum non neceſsitans ad ſui ſequelam quoad exercitium, & relinquens facultatem ad mutandum iudicium, iuxta varios modos explicandi cognitionem conſtitutivam libertatis ex parte actus primi; ſi, inquam, aliquid horum dicas, pariter idem dici poterit in caſu argumenti, nempè, vel quod non requiritur ad deſperandum iudicium perfectè tale affirmans beatitudinem eſſe practicè impoſsibilem, aut non futuram, ſed ſufficit apprehenſio practicè ſuaſiva ſic illam proponens, cum qua concurrere poteſt ſimùl alia apprehenſio practicè, & ſuaſivè illam proponens vt poſsibilem, & futuram ex alio motivo; vel quod ſunt poſsibilia ſimùl duo iudicia practica, quorum vnum proponat obiectum, nempè beatitudinem, vt practicè poſsibile ex vno motivo, & aliud, vt practicè impoſsibile ex alio; vel quod ſuppoſito iudicio practico de impoſsibilitate obiecti, illud non neceſsitat quoad exercitium ad ſui ſequelam per deſperationem, ſed relinquit facultatem ad omiſsionem, & ad mutandum illud iudicium in contrarium, quod ſufficiat ad ſperandum; & ſic rectè poteſt explicari, quod adhùc ſuppoſito illo iudicio poſſit liberè deſperare, ſiquidem manet cum poteſtate libera, tum non deſperandi exercitè, tum etiam ſperandi, licèt facultas ſperandi ſit mediata, vel immediata, iuxta varias explicationes libertatis. De quo vide *ſuprà quæſt. 6. à num.* 16. Vnde ex doctrina ibidem expoſita.

5. Reſpondeo ſecundo, concedendo maiorē de iudicio practico imperfectè, vel inchoativè tali, & nego minorem, negoque quod voluntas ſuppoſito eo iudicio, non poſſit liberè deſperare. Ad probationem in contra, dico *primo*, quod vt liberè deſperet, ſatis eſt, quod deſperet cum facultate proxima non deſperandi, quia hoc ſufficit ad libertatem contradictionis in deſperando, imò vt talis deſperatio ſit peccaminoſa, & culpabilis, vt vidimus *ſuprà quæſt.* 8. *à num.* 172. & præſertim *num.* 168.

6. Nec in contra obeſt argumentum ibi factum *num.* 159. quod relictum fuit ſine ſolutione præter advertentiam; nam reſpondeti poteſt, negando minorem. Ad cuius probationem, dico, quod qui non poteſt ſperare, liberè deſperat libertate contradictionis ad deſperandum, & non deſperandum poſitivè, licèt abſque libertate contrarietatis; quod ſufficit vt deſperatio poſitiva ſit peccaminoſa, & culpabilis. Ad confirmationem autem in contra, conceſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, nego antecedens: Quia vt detur privatio voluntaria rectitudinis ſpei, vel alterius virtutis in actu, non ſemper requiritur poteſtas ad ponendam talem rectitudinem, ſed ſatis eſt quod operans poſſit non ponere ſubſtractum talis privationis, nam eo ipſo poteſt vitare talem privationem, vitando ſubſtractum illius, ſicut artifex non habens, nec poteſt habere regulam artis, & operans ſine illa, efficeret opus cum privatione rectitudinis voluntaria, & culpabili, non quia poſſet apponere rectitudinem, quia ſine regula non poſſet; ſed quia poſſet, & deberet non operari in materia artis, ſuppoſito quod carebat regula neceſſaria ad rectitudinem. Quod latius explicabitur, ſi Deo dante, de conſtitutivo peccati, quę iam diù diggeſta habeo, promere liceat.

7. Vel ſecundò dico, quod vt quis liberè deſperet, adhùc libertate contrarietatis, ſatis eſt quod deſperet cum poteſtate mediata ad ſperandum; hanc autem ſimùl retineret cum iudicio illo proponente beatitudinem vt non futuram, quia retineret poteſtatem mutandi illud iudicium, & mediante tali mutatione iudicij, ſperandi; & ideò retineret libertatem ſufficientem ad ſperandum. Vndè in forma diſtinguo illam minorem: Nequit liberè deſperare, qui ſperandi non habet facultatem, liberè inquam libertate contradictionis, nego: Libertate contrarietatis, ſubdiſtinguo: Qui ſperandi non habet facultatem immediatam, nego: Qui non habet facultatem nec immediatam, nec mediatam, concedo: Nego autem, quod ille non haberet facultatem mediatam ſperandi, quia haberet facultatem mutandi illud iudicium in oppoſitum.

8. Ad confirmationem, nego maiorem. Ad eius probationem, diſtinguo antecedens: Illo iudicio poſito, cenſetur iam deſperans per actum voluntatis formaliter, concedo: Per ipſum iudicium formaliter, nego antecedens: Quia illud iudicium abſolutè, & practicè dicens: *Non conſequar beatitudinem*, eſt iudicium liberum, conſequens actum voluntatis deſperantis, ſicut hoc iudicium abſolutum: *Conſequar beatitudinem* eſt conſequens actum voluntatis ſperantis, vt explicavi *quæſt.* 6. *num.* 84. Ad vrgentiam, diſtinguo maiorem: Per illud iudicium aufertur obiectum ſpei conſequenter, concedo: Antecedenter, nego maiorem, quia prius aufertur per actum voluntatis diffidentis, & deijcientis animum, qui eſt formalis deſperatio. Præterquam, quod non eſt idem ablatio obiecti ſpei, ac formalis deſperatio; iudicium enim abſolutum antecedens

dens de non futuritione ſalutis auferret obiectum ſpei, quin tamen eſſet formalis, & poſitiva deſperatio.

EXPLICATUR ESSENTIA, & obiectum formale deſperationis.

9. SUPPOSITO autem, quod deſperatio ſit actus voluntatis, dubitatur hic, qualis ſit actus iſte? Reſpondent aliqui, propriè non eſſe actum, ſed omiſsionem ſpei. Sed in contra eſt D. Thom. 1. 2. *quaſt.* 40. *artic.* 4. *ad* 3. dicens: *Quod deſperatio non importat ſolam privationem ſpei, ſed quandam receſſum à re deſiderata, ob æſtimatam impoſsibilitatem.* Reſpondent alij, eſſe actum remiſsioris ſpei. Sed in contra eſt, quod remiſsius ſperare non eſt deſperare, vt per ſe patet: Ergò nec remiſsior ſpes eſt deſperatio. Propterea dicunt alij, deſperationem eſſe actum voluntatis, quo non volt apponere media ad conſequendam beatitudinem. Sed hanc ſententiam impugnat, & benè, M. Ferre in præſenti; primo, quia plures peccatores nolunt apponere media ad beatitudinem, vel ob amorem temporalium, vel ob pigritiam, & negligentiam, qui tamen non debent cenſeri deſperantes, aut deſperati. Secundo: Quia velle apponere media ad beatitudinem, in eo, qui ſperat, non eſt formaliter actus ſpei, ſed actus conſequens ad ipſum actum ſpei: Ergò nolle apponere talia media non eſt formaliter actus deſperationis, ſed eſt conſequens ad ipſam formalem deſperationem in eo, qui deſperat. Vndè.

10. Dico ſecundò: *Quod deſperatio eſt formaliter receſſus voluntatis deijcientis animum à beatitudine deſiderata, propter æſtimatam impoſsibilitatem adipiſcendi illam.* Ita D. Thom. 1. 2. *quaſt.* 40. *artic.* 4. *ad* 3. vbi ſic ait: *Deſperatio non importat ſolum privationem ſpei, ſed importat quendam receſſum à re deſiderata propter æſtimatam impoſsibilitatem adipiſcendi.* Quę definitio, quia ſatis conſtat ex dictis locis citatis, non amplius confirmatur.

11. Difficultas tamen eſt, an ſit receſſus à bono formaliter, an à malo formaliter, ſeu à bono ſub ratione mali. Circa quod dubium inquit D. Thom. vbi proximè *ad* 2. *Quod deſperatio non reſpicit malum ſub ratione mali, ſed per accidens quandoque reſpicit malum, in quantum facit impoſsibilitatem adipiſcendi: Poteſt autem eſſe deſperatio ex ſolo ſuper exceſſu boni.* Vndè *in corp. ait*, ſpem, & deſperationem non contrariari vt motus ad contrarios terminos, ſeu contrarietate terminorum, ſed ſolum contrarietate motuum ad eundem terminum; quia nempè non contrariantur eo, quod ſpes ſit circa bonum, deſperatio circa malum, ſed ex eo, quod vtraque eſt circa bonum, vna per acceſſum, alia per receſſum. Et *ad* 3. *Quod deſperatio ſupponit deſiderium ſicut ſpes, & propter hoc vtrumque eorum eſt de bono, quod ſub deſiderio noſtro cadit.* Ex quibus.

12. Dico tertiò: *Obiectum deſperationis non eſt formaliter malum, nec bonum ſub ratione mali, ſed eſt formaliter bonum ſub ratione boni ardui ſuperantis facultatem, ſeù arduitate invincibili exiſtimata.* Et probo primò: Quia ſi deſperatio reſpiceret formaliter malum, vel obiectum ſub ratione mali, non per accidens reſpiceret malum, ſed per ſe, quia nullus affectus reſpicit per accidens rationem formalem ſui obiecti, ſed per ſe: Sed iuxta Div. Thom. ſolum per accidens reſpicit malum: Ergò non reſpicit ſuum obiectum formaliter ſub ratione mali, ſed ſolum ſub ratione boni. Secundò: Quia iuxta D.Thom. tàm ſpes, quàm deſperatio ſunt de bono, quod ſub deſiderio noſtro cadit: Ergò deſperatio non eſt de malo formaliter: Ergò non reſpicit obiectum formaliter ſub ratione mali. Tertiò: Quia ſi deſperatio reſpiceret ſuum obiectum ſub ratione mali formaliter eſſet contraria ſpei contrarietate termini formalis, & non ſolum contrarietate motus reſpectu eiuſdem termini: Sed hoc negat D. Thom. Ergò. Maior patet, quia ſpes reſpicit ſuum obiectum formaliter vt bonum; Sed bonum formaliter, & malum formaliter ſunt termini formales formaliter contrarij: Ergò ſi deſperatio reſpiceret ſuum obiectum formaliter vt malum, eſſet contraria ſpei contrarietate termini formalis. Quartò: Quia Div. Thom. non ait, quod deſperatio ſemper reſpicit per accidens malum, ſed quandoque, quia poteſt eſſe ex ſolo ſupetexceſſu boni: Sed ſi obiectum eius eſſet formaliter malum, non quandoque, ſed ſemper reſpiceret malum: Ergò.

13. Nihilominus M. Ferre conatur trahere D.Thom. in oppoſitum. Fatetur enim, quod deſperatio eſt receſſus à bono deſiderato, ſed quia à bono ſub ratione boni nullus recedit, ideò, inquit, pro formali debemus addere malitię rationem; quia fuga, & receſſus eſt quædam diſplicentia; nulli autem poteſt diſplicere bonum, quatenus eſt bonum: Vndè in obiecto deſperationis debet addi pro ratione formali ratio quædam mali, ſicut in obiecto odij Dei, odit quis bonum, ſed non ſub ratione boni, ſed ſub ratione mali.

14. Vnde

14. Vndè ad obiecta reſpondet, ad primum, inquit, ſenſum D. Thom. eſſe, quod deſperatio *per accidens reſpicit malum*, quatenus bonum, à quo recedit, ob ſui ſuper exceſſum æſtimatur impoſsibile aſſequi, & ſic veſtitur malitia, ſub qua formaliter reſpicitur à deſperatione. Sed contra eſt, tum, quia ſi hæc malitia, ſeù ratio mali eſſet ratio formalis *ſub qua* in obiecto deſperationis, minimè dixiſſet D.Thom. loquendo de hoc malo, quod per accidens illud reſpicit deſperatio, quia nihil magis alienum à D.Thom. quam dicere, quod affectus voluntatis reſpiciat per accidens, quod reſpicit vt rationem formalem *ſub qua*; imò quando ſub ratione formali *ſub qua* boni, latet, & reſpicitur vt *quod* malum, inquit Div. Thom. quod malum reſpicitur per accidens;& quando ratio formalis *ſub qua* eſt ratio mali,& ſub illa latet, & reſpicitur vt quod bonum, ſolet dicere, quod affectus ille reſpicit per accidens bonum, & per ſe malum; cæterum ſtylus oppoſitus nunquam invenietur in D. Thom. Ergò. Tum, quia ſi talis malitia reſpiceretur vt ratio formalis *ſub qua*, non diceret Div. Thom. *quandoque reſpicit malum*, ſed ſemper: Non ergò rectè exponitur in prædicto ſenſu D. Thom. ſed ſenſus legitimus eſt, quod per ſe reſpicit bonum vt impoſsibile adipiſci, & quia quandoque eſt aliquod malum, quod facit impoſsibilitatem adipiſcendi, ideò per accidens ſolet reſpicere malum, quia per accidens eſt, quod talis impoſsibilitas ſit ex malo, ſiquidem poteſt eſſe ex ſuper exceſſu boni, & ſic hoc eſt per accidens in obiecto deſperationis, & ſolum eſt per ſe ratio boni vt impoſsibilis adipiſci.

15. Ad ſecundam reſpondet, quod deſperatio, ſicut ſpes, eſt de bono deſiderato, ſed non de bono ſub ea ratione ſub qua deſideratur, ſed ſub alia *ſub qua* eſt malum illi, nempè ſub ratione magnę difficultatis, & impoſsibilitatis, ſub qua eſt illi diſconveniens. Sed contra eſt: Quia quando deſperatio eſt ex ſolo ſuper exceſſu boni, ratio difficultatis, & impoſsibilitatis non eſt ratio mali, ſed ratio ſuperexcedentis boni: Ergò licèt tunc terminet deſperationem obiectum ſub ratione difficilis, aut impoſsibilis, non tamen ſub ratione mali, ſed potius ſub ratione ſuperexcedentis boni. Secundò; Quia nemo deſperat de bono deſiderato, quia ſibi malo, aut diſconvenienti; nec vllus hanc rationem obiectivam ſuę deſperationis reddidit, imò quiſque deſperans de conſecutione alicuius boni, interrogatus cur deſperat? Reſpondet, quia licèt hoc ſit mihi maximè conveniens, & bonum, non æſtimo illud vt conſequibile: Ergò ratio obiectiva *ſub qua* deſperationis non eſt ratio mali, aut diſconvenientis, ſed ratio boni, & convenientis inconſequibilis practicè. Tertiò: Quia licèt id, quo bonum deſideratum redditur impoſsibile, poſsit conſiderari vt malum ipſi deſideranti; tamen vt ſic non terminat deſperationem, ſed ſolum diſplicentiam, odium, aut iram, diſplicet enim qui aliquid deſiderat, de impedimento impoſsibilitante conſecutionem, odio habet cauſam illius, & iraſcitur adverſus illam, ſed de illo impedimento vt ſibi malo non deſperat, propriè loquendo, ſed ſolum de bono deſiderato: Ergò nunquam ſalvatur, quod obiectum deſperationis ſit malum formaliter, ſed potius bonum formaliter.

16. Dices forſan, impedimentum impoſsibilitans conſecutionem, ſivè ipſam conſecutionis impoſsibilitatem terminare vt *quod* odium, & diſplicentiam, ſed vt *quo* terminare deſperationem, quia eſt motivum, & ratio formalis *ſub qua* deſperandi, ſed non ratio *quæ*. Sed contra, quia ipſa impoſsibilitas non poteſt terminare affectum voluntatis ſub ratione mali, niſi tanquam ratio *quæ*, ſivè vt *quod*: Ergò ſi non terminat affectum deſperationis vt *quod*, nec vt ratio *quæ*, non terminat ſub ratione mali. Probo antecedens, quia quando impoſsibilitas conſideratur ſub ratione mali, & veſtitur malitia, iam ipſa impoſsibilitas conſideratur vt ratio *quæ*, & ratio mali vt ratio *ſub qua*: Ergò nequit terminare affectum voluntatis ſub ratione mali, niſi vt ratio *quæ*, vel vt *quod*. Explicatur; Obiectum *quod* deſperationis eſt bonum deſideratum, & ratio formalis *ſub qua*, per ſe, eſt quia impoſsibile conſequi: Ergò impoſsibilitas ſub conceptu impoſsibilitantis conſecutionem eſt obiectum *quo*, ſeù ratio formalis *ſub qua*: Ergò non ſub ratione mali formaliter. Patet hæc conſequentia, quia ratio formalis *ſub qua* non attingitur ſub alia ratione formali, aliàs non erit ratio formalis *ſub qua*, ſed ratio *quę*.

17. Ad tertiam ſimiliter reſpondet, ſpem, & deſperationem non contrariari contrarietate terminorum ex parte rationis *quæ*, ſivè ex partę termini terminantis vt *quod*, benè verò ex parte termini formaliter vt *quo* terminantis, ſivè ex parte rationis formalis *ſub qua*. Sed contra item eſt; Nam D. Thom. nullam contrarietatem ex parte termini admiſit inter ſpem, & deſperationem: Ergò hæc expoſitio eſt contra ipſum. Secundò; Quia D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 23. *artic.* 3. ad quem ſe remittit loco citato, docet, quod inter paſsiones concupiſcibilis ſolum poteſt eſſe contrarietas termi-

Digitized by Google

minorum, non verò ex parte motus ad eundem terminum, vel obiectum, ad differentiam paſsionum iraſcibilis,inter quas ait, dari contrarietatem motuum abſque contrarietate terminorum; & rationem differentię aſsignat, quia paſsiones concupiſcibilis reſpiciunt bonum, vel malum abſolutè ſub ratione boni, vel mali, & quia bonum vt bonum abſolutè ſolum terminare poteſt motum per modum acceſſus, & malum vt malum abſolutè ſolum poteſt terminare motum receſſus, & fugę,ideò ſubinfert, quod in dictis paſsionibus concupiſcibilis non poſſunt dari motus contrarij per modum acceſſus, & receſſus, niſi cum contrarietate terminorum, nempè, quia neceſſariò vnus erit de malo, & alius de bono formaliter, quę ſunt obiecta formaliter contraria: Obiectum autem iraſcibilis, inquit, eſt bonum, vel malum, non abſolutè, ſed ſub ratione ardui, difficilis; bonum autem arduum habet rationem vt in ipſum tendatur, nempè in quantum eſt bonum, quod pertinet ad paſsionem ſpei, & vt ab ipſo recedatur, quod pertinet ad paſſionem deſperationis. Ex qua doctrina expreſſa in D.Thom. ſic arguo: Si contrarietas inter ſpem, & deſperationem eſſet ex parte termini formalis, nempè, quia ſpes reſpicit ſuum obiectum ſub ratione formali boni, deſperatio verò ſub ratione formali *ſub qua* mali, non eſſet differentia aſsignata à Div. Thom. inter affectus iraſcibilis, & affectus concupiſcibilis, in contrarietate terminorum: Ergò. Probo ſequelam, quia contrarietas terminorum, quam aſsignat D.Thom. inter affectus concupiſcibilis, v.g. inter amorem, & odium, non alia eſt, niſi quia vna tendit ſub ratione formali boni, & alia ſub ratione formali mali, ſivè quia paſſio amoris eſt de bono vt bono formaliter, paſſio odij de obiecto formaliter malo: Sed hoc idem contingeret inter affectus iraſcibilis ſpei, & deſperationis: Ergò non ſalvaretur differentia aſsignata à D.Thom.

18. Dices, differentiam eſſe, quia ſpes, & deſperatio ſunt vtraque de bono vt *quod*, & reſpiciunt bonum vt ratio *quæ*, licèt contrarientur in ratione formali *ſub qua* mali, & boni; attamen amorem, & odium non poſſe vtrumque eſſe de bono adhùc vt *quod*, nec vtrumque de malo vt *quod*, & tanquam ratio *quæ*, ſed amorem neceſſariò eſſe de bono etiam vt *quod*, & odium etiam de malo vt *quod*. Sed contra eſt, quia licèt aliquid ſit in ſe bonum, ſi ſubinduatur ratione aliqua mali, poteſt terminare odium, & diſplicentiam: Ergò non eſt contra rationem odij, & diſplicentię terminari ad bonum vt *quod*, ſub ratione mali: Ergò in hoc non differt à deſperatione. Antecedes patet: Quia plura, quę vt *quod* ſunt in ſe bona, nobis diſplicere ſolent, ſi ea conſiderentur ſub rationi mali.

Dices, & benè, quod ad hoc vt aliquod bonum terminet diſplicentiam, & odium, non ſatis eſt quod conſideretur in eo ratio *ſub qua* mali, ſed opus eſſe, quod conſideretur in eo ratio *quę* mali, ſeù aliquod malum, quod vt *quod* terminet odium. Sed contra: Demus enim, quod aliquod bonum conſideratur ſub ratione mali, quę preciſè ſit ratio formalis *ſub qua*; ſanè ſub illa ratione mali non poteſt terminare amorem, aut complacentiam: Ergò diſplicentiam, & odium. Dices iterum, & benè, quod non poteſt ratio formalis *ſub qua* mali cadere ſuprà rationem formalem *quæ* boni, quia implicat bonum formaliter tale vt *quod* terminare affectum voluntatis, quia malú,ſeù ſub ratione formali *ſub qua* mali, quia in ſenſu formali non poteſt bonum conſiderari vt malum, ſicut nec malum vt bonum. Vndè ſolum poteſt admitti, quod bonum materialiter, & per accidens terminet odium, aut diſplicentiam, ſi nempè in eo conſideretur aliqua ratio *quę* mali, ideòque odium, & amor, ſivè complacentia, & diſplicentia ponunt terminos formales contrarios, non ſolum ex parte rationis formalis *ſub qua*, ſed etiam ex parte rationis formalis *quę*, quia complacentia petit rationem formalem *quæ* boni, & diſplicentia rationem formalem *quæ* mali.

19. Rectè quidem, ſed contra ſic inſurgo: Per te, non poteſt dari ratio formalis *ſub qua* mali,niſi cadat ſuprà rationem formalem *quæ* mali; ſed per te ratio formalis ſub qua in obiecto deſperationis eſt ratio mali: Ergò etiam ratio formalis *quę*: Ergò etiam ex parte rationis *quæ* habet terminum contrarium termino ſpei, cuiùs ratio formalis *quæ* eſt ratio boni, contra tui ipſius doctrinam. Vel aliter: Ratio formalis *quæ* terminativa deſperationis eſt ratio boni, vt fateris: Sed per te ratio formalis *quæ* boni non poteſt terminare affectum voluntatis ſub ratione formali *ſub qua* mali: Ergò falſum eſt, quod bonum terminat deſperationem ſub ratione formali *ſub qua* mali. Vrgetur: Vel ratio formalis *quæ* terminativa deſperationis eſt ratio mali, vel ratio boni: Si ratio mali, ergò ex parte rationis formalis *quæ* contrariatur contrarietate termini ſpei, cuius ratio formalis *quę* eſt ratio boni; hoc autem tu ipſe negas, & eſt apertè contra D. Thom. Si ratio boni, implicat quod terminet ſub ratione *ſub qua* mali, quia implicat apertè affectum voluntatis reſpicere vt *quod* forma-

li-

liter bonum, quia malú, ſeù ſub ratione formali mali.

20. Confirmatur: Implicat, quod ratio formalis *quæ*, & *ſub qua* terminantes eundem affectum voluntatis, ſint rationes formaliter contrariæ, & oppoſitæ, ſiquidem vna formalizat, & actuat aliam, & implicat quod vnum contrarium actuet, & formalizet aliud contrarium, cum mutuo ſe expellant, & deſtruant, vndè ſi ratio formalis *quæ* alicuius actus eſt nigrum, implicat quod ratio formalis *ſub qua* ſit album, & quando ratio formalis *quæ* eſt calidum, implicat quod, quod ratio formalis *ſub qua* ſit frigidum: Ergò vbi ratio formalis *quæ* eſt bonum, implicat, quod ratio formalis *ſub qua* ſit malum: Sed ratio formalis *quæ* terminatiua deſperationis eſt bonum: Ergò implicat, quod ratio formalis *ſub qua* ſit malum, ſiuè ratio mali.

21. Iam ſi velis dicere, quod reſpectu deſperationis non ſolum ratio formalis *ſub qua*, ſed etiam ratio formalis *quæ*, eſt ratio mali, & ſolum ratio boni terminat materialiter, quia obiectum deſperationis materialiter, & in ſe bonum eſt, ſed non reſpicitur formaliter vt tale à deſperatione, nec vt *quo*, nec vt *quod*. In primis ſi hoc dicas, tibi ipſi contradices, quia anteà admittebas rationem formalem *quæ* deſperationis eſſe bonum deſideratum, Deindè contradicis expreſsè D. Thom. qui è contra ait: *Quod deſperatio non reſpicit malum ſub ratione mali, ſed ſolum per accidens quandoque reſpicit malum.* Ac demum, non aſsignas diſparitatem intentam ab odio, & amore, quia etiam odium poteſt eſſe de bono materialiter tali, quod poſsit terminare formaliter amorem; nihil enim vetat, quod idem obiectum materialiter, ſit bonum ſub vna ratione, & ſub alia malum, & quod reſpectu illius poſsit eſſe amor, & odium, diſtinguendo in ipſo rationes formales, *quæ*, & *ſub qua*: Ergò eandem vnitatem ex parte termini, nempè vnitatem in termino materiali, quam admittis inter ſpem, & deſperationem, admittis etiam inter amorem, & odium, & eandem contrarietatem terminorum, nempè ex parte rationis formalis *quæ*, & *ſub qua*, quam ſolum exigit amor, & odium, admittis exigere ſpem, & deſperationem: Nulla ergò erit diſparitas.

22. Nec motiuum M. Ferre expreſſum, *num.* 13. in contra vrget; nam licèt à bono ſub ratione boni abſolutè, quo pacto ſolum ſpectat ad concupiſcibilem, nullus recedat, vt aſſerit D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 23. *artic.* 3. tamen à bono vt arduo, ſiuè ſub ratione boni ardui, quo pacto ſpectat ad iraſcibilem, poteſt quis recedere, vt ibidem aſſerit ipſe D. Thom. vndè vt voluntas pro ut iraſcibilis à bono recedat, non eſt opus ſuperaddere bono rationem malitiæ, ſed ſatis eſt addere rationem ardui, per hoc enim ex deiectione animi poteſt quis à bono deſiſtere, ſeù recedere, non ab illo ſub ratione mali, nec quia ſibi malo, ſed quia ſibi arduo. Nec verum tenet, quod omnis fuga, & receſſus ſit quædam diſplicentia, nam receſſus à bono, quia nimis arduo ex animi deiectione, non eſt diſplicentia erga illud, alias reſpiceret illud ſub ratione mali vt *quod*, & non ſolum vt *quo*, ſiuè vt malum, tàm ex parte rationis *quæ*, quam ex parte rationis formalis *ſub qua*, quod non admittit prædictus Author. Nec paritas de odio Dei, eſt ad rem, imò eſt contra doctrinam D. Thom. iam expreſſam, quia D. Thom. expreſsè diſtinguit inter odium, & deſperationem, eo quod odium, quia eſt fuga concupiſcibilis, non poteſt eſſe, niſi de malo formaliter, quod debet intelligi, tam vt *quod*, quam vt *quo*; deſperatio verò, quia eſt affectus iraſcibilis, poteſt eſſe de bono formaliter, non quia malo, hoc enim implicat in terminis, ſed quia arduo. Ideòque vt quis odio habeat Deum debet in Deo apprehendere rationem aliquam mali, & quidem non ſolum rationem *ſub qua*, ſed etiam rationem *quæ* mali; attamen vt quis deſperet de bono conſequendo, opus non eſt, quod in illo conſideret rationem *quæ* mali, quod fatetur ipſe M. Ferre, nec rationem formalem *ſub qua* mali, quæ non poteſt immediatè cadere ſuprà rationem formalem *quæ* boni, ſed ſatis eſt addere rationem *ſub qua* ardui, *quæ* benè poteſt afficere immediatè rationem formalem *quæ* boni: Eſt ergò magna diſparitas, quam vel ipſe M. Ferre agnouit.

23. Ex quibus iam infero, falli eos, qui vniuerſaliter exiſtimant, omnem motum voluntatis per modum fugæ, & receſſus eſſe ab obiecto formaliter vt malo, ſiuè ſub ratione mali, & non poſſe eſſe à bono formaliter vt bono eminenti, aut arduo; idque dixerim pro confirmanda doctrina ſuprà tradita de timore reuerentiali, de quo diximus reſpicere primario bonum diuinum vt eminens, & arduum, non proſecutiuè, ſed per modum fugæ, & receſſus, non à malo formaliter, ſed à bono eminenti, & arduo.

24. Sed obijcies primo, nam ratio nimis ardui in bono deſiderato eſt ratio mali: Sed per nos deſperatio reſpicit illud ſub ratione ardui: Ergò ſub ratione mali. Secundo: Quia omnis ratio formalis *ſub qua* in affectibus voluntatis, vel eſt ratio formalis boni, vel ratio formalis *ſub qua* mali: Sed reſpectu affec-

tus ſugę, ſeù receſſus non poteſt eſſe ratio formalis *ſub qua* boni: Ergò debet eſſe ratio formalis *ſub qua* mali. Maior probatur primo, quia omnis ratio formalis *ſub qua* intellectus eſt ratio veri, ſi tendit per aſſenſum, vel ratio falſi, ſi tendit per diſſenſum: Ergò pariter voluntatis omnis ratio formalis *ſub qua* erit ratio boni, ſi tendit proſecutivè, vel ratio mali, ſi tendit per receſſum. Secundo: Quia nulla ratio poteſt terminare actum voluntatis, niſi in quantum continetur ſub ratione formali ſpecificativa voluntatis: Sed ratio formalis ſpecificativa voluntatis eſt ratio boni primario, & ex conſequenti ratio mali, quia contraria bono per ſe inſpecto: Ergò nulla ratio poteſt terminare affectum voluntatis, niſi vel ſub ratione boni, vel ſub ratione mali. Tertio: Quia ſi voluntas per aliquem actum tenderet ſub alia ratione obiectiva à ratione boni, & mali, tenderet extra ſuum ſpecificativum adæquatum: Sed hoc repugnat: Ergò & illud.

25. Reſpondeo ad primum, diſtinguendo maiorem: Ratio nimis ardui eſt materialiter, & per accidens ratio mali, concedo maiorem: Formaliter per reſpectum ad actum reſpicientem bonum ſub ratione ardui, nego maiorem; & conceſſa minori, nego conſequentiam, quia licèt ratio ardui, vel nimis ardui, ſi vt *quod*, & tanquam obiectum materiale conſideretur, poſsit eſſe mala, & diſplicere deſideranti bonum, quo ſenſu dixit D. Thom. deſperationem per accidens quandoque reſpicere malum; tamen formaliter ſumpta in quantum eſt ratio *ſub qua* iraſcibilis, non eſt ratio *ſub qua* boni, nec ratio *ſub qua* mali, ſed ſolum ratio ardui, modificans rationem boni, vel mali vt poſsit terminare iraſcibilem. Et quidem ſi ratio ardui, quia diſplicens appetenti, eſſet ratio *ſub qua* mali, etiam ſpes tenderet ſub ratione mali, quia ſæpè ſperans, licèt tendat animosè contra arduitatem obiecti, tendit diſplicendo in tanta illius arduitate, quam etiam apprehendit, vt quid ſibi repugnans, & malum; tendit tamen ſperando illud ſub ratione ardui: Ergò ſperaret illud ſub ratione mali: Hoc autem nemo excogitavit: Ergò ex quo nimia arduitas, ſeù moralis impoſsibilitas diſpliceat deſperanti, & ab eo apprehendatur vt mala, non ſequitur quod deſperans de bono ſub ratione nimis ardui, vel moraliter impoſsibilis, deſperet de illo ſub ratione mali.

26. Ad ſecundam dico, quod omnis ratio formalis *ſub qua* voluntatis ſecundum vim appetitivam abſolutè, ſeù concupitivam, eſt ratio boni, vel mali, ſed ſicut ex parte voluntatis vis abſolutè appetitiva modificatur per vim iraſcibilem, ita ex parte obiecti debet ratio formalis boni, vel mali modificari per rationem ardui vincibilis, vel invincibilis, quæ formaliter non eſt ratio *ſub qua* boni nec mali, ſed ratio modificativa illius. Quod adeò verum tenet, vt D. Thom. in appetitu ſenſitivo diſtinxerit realiter vim concupiſcibilem, à vi iraſcibili, tanquam ex duplici obiecto ſpecificativo, eo quod concupiſcibilis reſpicit rationem formalem boni, vel mali abſolutè, iraſcibilis verò rationem formalem ardui, vt modificantem rationem boni, vel mali. Et licèt in voluntate, ſivè appetitu rationali, propter ſuam ſpiritualitatem, & eminentiam identificetur vtraque vis realiter, ratione tamen diſtinguuntur, & vis iraſcibilis quodammodo conſideratur vt modificans, & determinans concupiſcibilem, & ſic ratio formalis boni, & mali abſolutè, quæ ſine tali modificatione eſt per ſe ratio formalis *quę*, & *ſub qua* concupiſcibilis, debet modificari per rationem formalem *ſub qua* ardui vincibilis, vel invincibilis, vt ſit obiectum iraſcibilis.

27. Ex quo ad primam probationem maioris, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia in intellectu non diſtinguimus vim iraſcibilem, & concupiſcibilem ſicut in voluntate, & ideò non eſt opus aſsignare illi rationem obiectivam, quę non ſit ratio formalis veri, & falſi, ſed modificativa *illius*, ſicut contingit in voluntate. Prætereà, quod quia in intellectu diſtinguimus rationem ſpeculativi, & practici, diſtinguimus etiam in illo ex parte obiecti rationem formalem veri abſolutè, & purè, quo pacto correſpondet intellectui vt ſpeculativo, & rationem veri boni, ſeù veri vt operabilis, quo pacto correſpondet intellectui vt practico, reſpectu cuius ratio boni, vel operabilis vt modificans rationem formalem veri eſt ratio formalis *ſub qua* ita ergò poſſumus de voluntate diſcurrere vt concupitiva, & aggreſsiva, vel iraſcibili.

28. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Nulla ratio poteſt terminare vt *quod* actum voluntatis, niſi vt contenta ſob ratione ſpecificativa voluntatis, concedo: Nulla poteſt terminare vt *quo*, & tanquam modificans, niſi vt contenta ſub ratione ſpecificativa voluntatis, negò maiorem, & conſequentiam, quia ratio formalis ardui reſpectu voluntatis vt iraſcibilis non terminat vt *quod* actus illius, ſed ſolum vt *quo*, & vt modificans ipſam rationem formalem ſpecificativam voluntatis, & illam quodammodo trahens, aut extrahens adeſſe obiectum iraſcibilis; ratio autem modificans ratio-

tionem formalem ſpecificativam voluntatis non petit attingi, vt contenta ſub ipſa ratione formali ſpecificativa, ſed quodammodo vt illi ſuperaddita, ac per conſequens non petit attingi, nec ſub ratione boni, nec ſub ratione mali, ſed vt modificans rationem boni, vel mali.

29. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Voluntas tenderet extra ſuum ſpecificativum vt modificatum, nego maiorem: Extra ſuum ſpecificativum abſolutè, & purè ſumptum, concedo maiorem, & nego minorem, quia non repugnat, quod voluntas ex aliquo ſui conceptu ſecundario, nempè ſecundum vim iraſcibilem,& aggreſsivam,quodammodo tendat, ſeù ſe extendat vltrà ſuum obiectum ſpecificativum purè, & abſolutè ſumptum, tendendo in illud vt modificatum, ſicut intellectus ſub conceptu ſecundario practici tendit extra rationem veri purè, & abſolutè ſumptam, quia tendit in illam vt modificatam ſub ratione operabilis, quod propriè, & abſolutè non eſt tendere extra ſuum obiectum ſpecificativum, ſed eſt tendere modo aliquo vltrà illud, eo ſensù quo modi dicuntur extra, vel vltrà eſſentiam, & ſpeciem rei; vndè ſicut in intellectu ratio, ſeù modus practici eſt quodammodo vltrà ſpeciem, & eſſentiam intellectus, & ideò in obiecto ſpecificativo illius,quod eſt ratio formalis veri, ratio operabilis eſt etiam vltrà obiectum ſpecificativum, ita in voluntate ratio aggreſsivę,ſeù iraſcibilis quodammodo eſt vltra eſſentiam, & ſpeciem illius purè ſumptam, & ideò ratio ardui in obiecto eſt etiam vltrà rationem ſpecificativam illius purè ſumptam, vtporè modus illius.

30. Ex quibus iam infertur primò, quod obiectum deſperationis non differt ab obiecto ſpei, eo quod ſit malum formaliter, ſeù bonum ſub ratione mali, ſed quia obiectum ſpei eſt bonum ſub ratione boni ardui conſequibilis, & vincibilis, obiectum autem deſperationis, ſub ratione boni nimis ardui, invincibilis, ſeù inconſequibilis. Secundo, quid ſit deſperatio in genere; eſt enim motus voluntatis vt iraſcibilis per modum receſſus à bono deſiderato, ſub ratione boni nimis ardui, & inconſequibilis. Deſperatio autem theologica poteſt definiri: *Receſſus voluntatis à beatitudine vt nimis ardua, & inconſequibili*, ſivè *à bono divino ſub ratione boni nimis ardui, & inconſequibilis*, ſivè vt inquit D. Thom. *ob æſtimatam impoſsibilitatem illius*. Hoc iam ſuppoſito, yt ad ſecundam quæſtionis partem reſpondeam.

QUARTA CONCLUSIO.

31. DICO quarto: *Deſperatio eſt intrinſecè, & eſſentialiter peccatum.* Quod ſit peccatum,eſt de fide, nam in Sacro Textu ſæpiſsimè reprehenditur deſperatio tanquam peccatum, vt in Cain,& Iuda proditore, & Eccleſiaſtici 2. dicitur: *Væ his, qui perdiderunt ſuſtinentiam.* Et ad Ephæſios 4. *Deſperantes ſemetipſos tradiderunt impudicitiæ.* Et *ibidem, cap.* 2. dicitur quod Princeps huius mundi, nempè malus ſpiritus *operatur in filios diffidentiæ*. Et *cap.* 5. *Quod revelatur ira Dei in filios diffidentiæ*: Cum autem deſperatio ſit quædam diffidentia,abſdubio ex Sacro Textu conſtat,eam eſſe peccatum.

32. Id autem probat Div. Thom. Quia omnis motus appetitus conformiter ſe habens intellectui verò eſt ſecundum ſe bonus, & omnis motus appetitus conformiter ſe habens intellectui falsò eſt ſecundum ſe malus, & peccatum: Sed motus deſperationis theologicę eſt conformis intellectui falsò, ſivè falſę exiſtimationi de Deo, ſicut motus ſpei theologicę eſt conformis intellectui verò, ſivè verę exiſtimationi de Deo: Ergò ſicut motus ſpei theologicę ſecundum ſe eſt bonus, & virtuoſus,ita motus oppoſitus deſperationis ſecundum ſe erit malus, & vitioſus, ſivè peccatum. Minorem ſuadet, quia circa Deum vera exiſtimatio intellectus eſt, quod ex ipſo provenit hominum ſalus, & venia peccatoribus datur; falſa autē opinio, quod peccatori veniam deneget, vel quod peccatores ad ſe non convertat per gratiam: Sed motus deſperationis conformiter ſe habet huic ſecundę exiſtimationi, ſicut motus ſpei primę: Ergò. Probat item maiorem, quia ſecundum Philoſoph. *in* 6. *Ethicor.* illud, quod eſt in intellectu affirmatio, & negatio, eſt in appetitu proſecutio, & fuga, & quod eſt in intellectu verum, vel falſum, eſt in appetitu bonum, & malum: Ergò omnis motus appetitivus, ſi conformiter ſe habet intellectui verò, erit bonus, ſi verò intellectui falsò, erit malus.

33. Sed contra hanc rationem Divi Thom. militat hæc obiectio: Quia indè ſequeretur deſperationem non poſſe eſſe ſine infidelitate: Sed oppoſitum docet ipſe D. Thom. *artic.* 2. Ergò D.Thom. contra ſe militat. Sequela probatur, quia diſcurſus prædictus fundatur in eo, quod motus deſperationis ſe habet conformiter exiſtimationi falſę de Deo, ſivè per illam regulatur, & ad illam ſequitur;

Sed talis falſa exiſtimatio, neceſſariò eſſet infidelitas, ſeù error contra fidem, ſiquidem illam exponens D. Thom. ſic ait: *Falſa autem opinio eſt, quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad ſe non convertat per gratiam*, quæ quidem abſdubio eſt error in fide: Ergò.

34. Reſpondebis primo, dupliciter aliquem deſperare poſſe, primo, eo quod iudicet ſignatè, & ſpeculativè in vniverſali ſalutem eſſe impoſsibilem, Deumque nemini peccata dimittere; ſecundo nihil ſignatè iudicando contra fidem, ſed ſolum quia ſe ipſum exiſtimat reprobum (quod ad fidem non pertinet) & ita animo frangitur, & deſperat. Diſcurſum autem D. Thom. ſolum procedere de primo genere deſperationis (licèt eius reſolutio ad plura extendatur) & ideò dixit, illam debere eſſe conformem exiſtimationi falſę de Deo, quia ſupponit errorem in fide, non autem de ſecundo genere deſperationis, quia illa non debet ſupponere falſam illam exiſtimationem de Deo, ſicut nec errorem in fide, ita PP. Salmant. & M. Ferre *in præſent.*

35. Veruntamen, ſi reſolutio Div. Thom. ad plura extenditur, nempè ad omnem deſperationem, vt fatetur ſolutio, & meritò, nam D. Thom. doctrinaliter, & generaliter reſolvens, deſperationem eſſe peccatum, abſdubio de omni deſperatione theologica, ſeù ſpei theologicę contraria, loquitur; immeritò, & contra ipſum dicitur, diſcurſum, & probationem non procedere de omni deſperatione, ſed ſolum de aliqua: Nam hoc eſt apertè dicere D. Thom. diminutè, & malè probaſſe ſuam reſolutionem, probando nempè vniverſalem per particularem: Non ergò admitti poteſt prædicta expoſitio. Explicatur: D. Thom. aſſerit ſanè, omnem deſperationem ſpei theologicę contrariam eſſe peccatum, & probat: *Quia omnis motus appetitus conformiter ſe habens intellectui falsò eſt ſecundum ſe malus; & motus deſperationis conformiter ſe habet exiſtimationi falſæ de Deo*; explicaverat autem immediatè, quænam eſſet hæc exiſtimatio falſa, dicens: *Falſa autem opinio eſt, quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad ſe non convertat per gratiam iuſtificantem*: Ergò ſi D. Thom. non dixit quod omnis motus deſperationis conformiter ſe habet dictę falſę exiſtimationi, ſeù intellectui falſo illa duo principia exiſtimanti, ſed ſolum quod aliquis, vt contendit M. Ferre, probavit per minorem particularem, concluſionem vniverſalem, quod de diſcurſu Div. Thom. dicere non licèt.

36. Propterea reſpondent alij, D. Thom. vniverſaliter probaſſe de omni deſperatione, quia omnis deſperatio regulatur exiſtimatione falſa, vel ſpeculativè, vel ſolum practicè. Si reguletur exiſtimatione falſa ſpeculativa de Deo, tunc mediat error in fide, & non eſt deſperatio ſine infidelitate. Si verò reguletur exiſtimatione ſolum practicè falſa, abſque errore ſpeculativo, tunc eſt ſine errore in fide, & ſine infidelitate, quia falſitas practica non eſt contra fidem, vt infrà explicabitur. Et hæc quidem ſolutio conformior videtur, & traditur à Bannez in præſent. Ex qua ad obiectionem, negatur ſequela. Ad cuius probationem, nego minorem, quia falſa exiſtimatio, vel opinio, ſi ſolum practicè ſit talis, non eſt error contra fidem, vndè licèt qui deſperat, practicè, & ex modo procedendi neget in Deo miſericordiam remiſsivam peccatorum, & Deum ſibi proponat practicè, vt immiſericordem, hæc tamen exiſtimatio practica hæreſis non eſt, quia hæreſis eſt in intellectu ſpeculativo, & non purè in practico.

37. Veruntamen adhùc non plenè ſatisfacit hæc expoſitio, tum, quia D. Thom. vtitur nomine *intellectus falſi, falſę opinionis, exiſtimationis falſæ de Deo*, quę valdè impropriè trahuntur ad practicam cognitionem regulativam deſperationis, & proponētem practicè voluntati eius obiectū. Tum, quia ſatis impropriè propoſitio practica, qua intellectus proponit volũtati perversè beatitudinem vt in conſequibilē dicitur falſa, & magis propriè dicitur prava, quam falſa. Tum, quia D. Thom. non dixit *omnis motus appetitivus* regulatus *intellectu falsò eſt malus, & peccatum*, quia loquendo de malo, & peccato formaliter, & culpabiliter, hoc eſſet falſum, cum potius ſæpiſsimè falſus intellectus, ſeù falſa exiſtimatio excuſet à culpa, & à peccato formali, ſed ſolum dixit: *Omnis motus appetitivus conformiter ſe habens intellectui falsò, ſeù falſæ exiſtimationi*; non autem eſt idem conformiter ſe habere intellectui falsò, ac per illum regulari; ſed ſolum eſt, proportionaliter ſe habere appetitum perversè tendentem in obiectum, cum intellectu etiam perversè ſuum obiectum reſpiciente, ita vt ſicut intellectus dicitur falſus, cum affirmat, vel negat diſconformiter ad obiectum, ita appetitus dicitur malus, quàndo proſequitur, vel fugit diſconformiter ad obiectum, quia hoc eſt in appetitu, proportionaliter loquendo, proſecutio, & fuga, quod in intellectu affirmatio, & negatio, & hoc eſt in appetitu bonum, & malum, quod in intellectu verum, & falſum, intellige proportionaliter. Ex quo infert D. Thom. quod omnis motus appetitivus conformiter ſe habens

bens intellectui falsò, ſeù falſæ exiſtimationi, eſt malus, hoc eſt, quod omnis motus, quo appetitus proſequitur, vel fugit diſconformiter ad exigentiam obiecti eo modo proportionaliter,quo intellectus, quando affirmat, vel negat contra veritatem obiecti, eſt malus; & conſequenter, quod motus deſperationis, qui in linea appetitiva proportionaliter ſe habet ad intellectum falsò exiſtimantem de Deo, erit malus, ſicut ille intellectus eſt falſus: Hoc autem non eſt dicere, nec ſupponere, quod motus deſperationis ſemper regulatur per illum intellectum falſum, ſeù per illam falſam exiſtimationem, ſed ſolum quod ſemper ſe habet conformiter, & proportionaliter ad illum, ſivè quod voluntas deſperando ſemper præſtat in linea affectiva, & appetitiva, quod intellectus, falsò exiſtimando de Deo, in linea intellectiva; quia ſicut intellectus per illam falſam exiſtimationem errat ſpeculativè, & intellectivè circa, vel contra Deum, ita voluntas per deſperationem errat affectivè, & practicè circa, vel contra Deum, & ſic ſicut illa exiſtimatio eſſet falſa, ita deſperatio ſemper eſt mala.

38. Hoc explicatur dicto illo Ioan. *Qui confitentur ſe noſſe Deum, factis autem negant*. Et ex illo: *Dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus*. Sanè, nec iſtę, nec illi negant intellectu Deum, cæterum eorum voluntas praviſſima eſt erga Deum. Quarè? Quia voluntas eorum conformiter, & proportionaliter ſe habet in ſua linea cum intellectu, qui falsò negaret Deum eſſe; quia ſicut ille intellectus negaret ſpeculativè Deum,ita iſtorum voluntas illum negat affectivè, & operativè, & ſicut ille negaret mente, ita iſti negant opere, & ideò ſicut ille eſſet falſus contra Deum, ita iſtorum affectus eſt malus contra Deũ, quia quod in intellectu eſt falſum,hoc eſt malum in voluntate. Sanè hic diſcurſus rectè probat, negantes Deum affectivè, & operativè, peccare, quin tamen opus ſit quod ſemper regulentur per intellectum in ſua linea negantem Deum, ſed ſatis eſt quod proportionaliter ſe gerant in affectu, cum eo, qui negaret Deum intellectu: Sic ergò deſperatio eſt mala ob conformitatem cum intellectu negante Dei miſericordiam, quia voluntas deſperando negat practicè, & affectivè Dei miſericordiam, & omnipotentiam, ſicut intellectus falsò exiſtimans, Deum negare veniam pœnitenti, & peccatores ad ſe convertere per gratiam,illam negaret ſpeculativè, & quia hoc eſt in voluntate fuga, quod in intellectu negatio, & hoc eſt in voluntate malum, quod in intellectu falſum; quin opus ſit, quod deſperatio reguletur per illam falſam exiſtimationem, aut falſum intellectum, imò nec quod detur in deſperante illa falſa exiſtimatio, aut ille falſus intellectus. Vndè cenſeo, D. Thom. nomine *exiſtimationis falſæ* intellexiſſe exiſtimationem ſpeculativè falſam; tum, quia illam vocat, *opinionem falſam*, de eo,quod Deus peccatori pœnitenti veniam negat: Tum, quia probat ex illo principio Philoſoph. id quod eſt in intellectu affirmatio, & negatio eſt in appetitu proſecutio, & fuga, & quod in intellectu verum, & falſum,in voluntate bonum, & malum, quod ſanè ſignificat proportionem voluntatis cum intellectu ſpeculativo, cui eſt proprium verum, & falſum. Sed nihilominus,

39. Reſpondeo obiectioni factę, *num.* 33. negando ſequelam. Ad probationem, nego maiorem, quoad ſecundam partem, concedendo primam, quia non eſt idem conformiter ſe habere exiſtimationi falſę, & regulari per illam, vt oſtenſum manet. Sunt enim multi Epicurei,quorum Deum venter eſt affectivè, & operativè, qui tales non ſunt ſpeculativè; ſimiliterque Atciſtę,& Pelagiani,&c. Quorum voluntas conformiter, & proportionaliter ſe habet affectivè cum intellectu illorum hæreticorum ſpeculativè falsò, quin tamen per illum regulentur in ſuis affectibus. Non ergò eſt idem conformiter ſe habere intellectui falsò, ac per illum regulari, ſeù illum in ſe habere; & ſic abſque intellectu falsò, & hæretico Novatianorum exiſtimante Deum non habere miſericordiam remiſsivam peccatorum,poteſt voluntas per deſperationem conformiter ſe habere illi intellectui, negando nempè affectivè Dei miſericordiam, ſicut illi eam negabant ſpeculativè, quin tamen illam neget intellectivè, & conſequenter ſine infidelitate; & qui ſic illam negaverint, erunt Novatiani affectivè, & operativè, non tamen propriè hæretici ſicut illi, quia ideò illi erant tales, quia negabant ſpeculativè Dei miſericordiam remiſsivam peccatorum, non quia illam purè practicè, & affectivè negabant.

QVINTA CONCLVSIO.

40. DICO quinto: *Peccatum deſperationis poteſt eſſe ſine infidelitate*. Ita D. Thom. & cum eo communiter Theologi. Et probat primo ſic: Remoto poſteriori, non removetur prius, quia, nempè, prius non dependet à poſteriori: Sed ſpes eſt poſterior fide: Ergò remota ſpe, non proindè removetur, ſed po-

poteſt manere fides : Non ergò quicumque deſperat eſt infidelis. Probat ſecundo , quia fides , & infidelitas pertinent ad intellectum, intellige ſpeculativum , deſperatio autem ad vim appetitivam:Sed nullum eſt inconveniens, quod vis appetitiva deſperet , quin intellectus erret contra fidem , ſeù incurrat infidelitatem: Ergò poteſt eſſe deſperatio ſine infidelitate. Probat minorem , quia intellectus (nempè ſpeculativus , quia de practico eſſet falſum) eſt vniverſalium , hoc eſt , de rebus in vniverſali, motus autem appetitivus circa particulares: Sed ſtat motum appetitivum non rectè , ſed pravè procedere in particulari deſperando, quin intellectus erret circa fidem in vniverſali: Ergò. Probat minorem , quia vt motus appetitivus erret , ſeù pravè procedat in particulari ſatis eſt quod ſit corrupta exiſtimatio intellectus in particulari : Ergò non requiritur quod erret in vniverſali : Ergò quin intellectus erret in vniverſali, poteſt appetitus in particulari pravè procedere deſperando. Probat antecedens , quia vt dicitur 3. *de Anima* , ab ęſtimatione intellectus in vniverſali non proceditur, nec pervenitur ad appetitum rei particularis, niſi media ęſtimatione particulari , ſicut ex propoſitione vniverſali non infertur concluſio particularis , niſi aſſumendo mediam , ſeù minorem particularem : Sed vt effectus aliquis evadat pravus non requiritur , quod cauſa eius vniverſalis , & quaſi prima ſit prava , ſeù deficiens , ſed ſatis eſt , quod particularis media deficiat , ſeù inficiat : Ergò vt motus appetitivus erret , ſeù pravè procedat in particulari ſatis eſt , quod ęſtimatio intellectus in particulari deficiat , ſeù erret . & non requiritur quod erret in vniverſali. Confirmat à paritate, nam ille,qui fornicatur , eligendo fornicationem vt bonam ſibi hic, & nunc , non ideò hoc facit, quia iudicat ſpeculativè, ſivè in vniverſali contra fidem , fornicationem eſſe licitam , imò retinet , ſi ſit Catholicus , vniverſalem ęſtimationem veram ſecundum fidem , ſcilicèt , quod fornicatio ſit mortale peccatum ; ſed ſolum quia habet corruptam ęſtimationem in particulari : Ergò ſimiliter poteſt aliquis , retinendo in vniverſali veram ęſtimationem fidei , quod ſcilicèt eſt remiſsio peccatorum in Eccleſia, pati motum deſperationis , quod ſcilicèt ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de venia, corrupta ęſtimatione eius circa particulare: Ergò poteſt deſperatio , ſicut fornicatio , & alia peccata , eſſe ſine infidelitate. Hactenus, ferè ad verbum D. Thom. Per quam doctrinam facilè reſpondet ad obiecta , quæ ſic ſe habent.

41. Obijcitur enim primo: Certitudo ſpei à fide derivatur : Sed manente cauſa, non tollitur effectus : Ergò manente fide , non poteſt tolli ſpes , ſeù ſpei certitudo per deſperationem. Reſpondet D. Thom. quod certitudo , & motus ſpei non derivatur à fide , niſi media recta ęſtimatione in particulari , id eſt, practica ; & quod manente cauſa , tàm vniverſali , quàm particulari , & media , verum eſt, quod non tollitur effectus ; cæterum manente cauſa vniverſali , & quaſi prima , ſed ſublata particulari , & media, tollitur effectus , vt per ſe patet; vndè motus ſpei auferri poteſt,non ſublata vniverſali exiſtimatione fidei , quę eſt ſicut cauſa prima certitudinis ſpei , ſed ſublata exiſtimatione particulari , quæ eſt ſicut cauſa ſecunda , ſeù media.

42. Obijcitur ſecundo : Præferre culpam propriam bonitati, & miſericordię divinę , eſt negare infinitatem divinę miſericordię , & bonitatis : Sed qui deſperat , præfert culpam propriam , vt maiorem , bonitati , & miſericordię divinę , iuxta illud Geneſ. 4. *Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear*: Ergò negat infinitatem miſericordię , & bonitatis divinę : Sed hoc eſſe nequit ſine infidelitate: Ergò nec deſperatio. Confirmatur : Nam Novatiani eo fuerunt hæretici , quia negabant remiſsionem peccatorum : Sed deſperans de venia , illam etiam negat : Ergò eſt hæreticus, ſeù infidelis. Reſpondet D. Thom. quod negare ſpeculativè , ſeù in vniverſali infinitatem miſericordię divinę , ſivè infinitum illius exceſſum ſuper omnem culpam , eſſet infidelitas ; non tamen opus eſſe , vt quis deſperet , quod illam ſic neget , ſed ſatis eſt, quod exiſtimet practicè ſibi in ſtatu præſenti, propter aliquam particularem diſpoſitionem , non eſſe de divina miſericordia ſpetandum. Vndè in forma, diſtinguo maiorem : Præferre culpam propriam miſericordię divinę ſpeculativè , ſeù iudicativè , eſt negare iudicativè infinitatem miſericordiæ, & præferre affectivè, ſeù operativè, eſt negare illam affectivè , ſeù operativè , concedo : Inverſo ordine , nego maiorem ; & diſtinguo minorem : Qui deſperat , præfert culpam vt maiorem, ſemper, & de neceſsitate iudicativè , ſeù ſpeculativè , nego : Vel ſic , vel ſolum affectivè , concedo minorem , & diſtinguo conſequens eodem modo, negoque conſequentiam: Quia licèt negare iudicativè , & ſpeculativè maioritatem divinę miſericordię ſuper omnem culpam ſit error contra fidem , & conſequenter infidelitas , tamen negare affectivè, & operativè illam , imò nec ſic Deum ipſum negare, non eſt infidelitas ; illi enim qui confitentur ſe noſ-

noſſe Deum, factis autem negant, hæretici, ſeù infideles ex hoc non ſunt; ad deſperationem autem non requiritur primo modo præferre culpam miſericordię, nec huius maioritatem ſic negare, ſed ſatis eſt ſi ſecundo modo præferatur illa, & hæc negetur, & conſequenter poteſt contingere ſine infidelitate. Sicut, ſi quis præferret creaturam Creatori, dando illi rationem vltimi finis, ſpeculativè, & iudicativè, iudicando nempè ſignatè, creaturam eſſe vltimum finem, & non Deum, iſte ſanè incurreret infidelitatem; ſecùs verò ſi ſolum affectivè, & operativè ſolum præferat illam Deo, & in illa conſtituat vltimum finem, quia omnis qui peccat mortaliter, ſic illam præfert, & tamen non ſequitur ex hoc, quod peccans mortaliter ſemper ſit infidelis, aut hæreticus. Vndè, ſi Cain ea verba textus dixit iudicativè, & ſpeculativè, erravit contra fidem, ſi verò ſolum affectivè, & operativè ex modo operandi, non tàm intellectu, quam voluntate, & corde, ſicut inſipiens, qui dixit in corde ſuo, *non eſt Deus*, deſperavit ſine infidelitate. Ex quo patet ad confirmationem; quia Novatiani ideò fuerunt hæretici, quia negabant ſpeculativè, & in vniverſali remiſsionem peccatorum in Ecclesia, non quia id negarent pure affectivè, & operativè ex modo operandi; ad hoc autem vt quis deſperet, ſatis eſt ſecundum, & non requiritur primum. Hucuſque ferè ad litteram D. Thom. Sed nihilominus contra concluſionem eius.

43. Objicies tertio: Amiſſa pia affectione, amittitur fides: Sed per deſperationem ſemper amittitur pia affectio: Ergò, & fides. Probatur minor, quia pia affectio eſt actus ordinatus in vitam ęternam: Sed per deſperationem amittitur omnis actus ordinatus in vitam ęternam: Ergò & pia affectio. Minor patet, quia omnis actus ordinatus in vitam ęternam innititur ſpe vitę ęternę, nemo enim agit in ordine ad finem ſine ſpe illius: Ergò ſine ſpe, & cum deſperatione vitę ęternę nullus datur actus ordinatus in vitam ęternam, ſed omnis talis actus amittitur. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Pia affectio eſt actus ordinatus à Deo, vel efficaciter, vel inefficaciter in vitā ęternam, cócedo, quia Deus conferens donum piæ affectionis, illud confert ex intentione, vel efficaci, vel inefficaci vitę ęternę, & in ordine ad illam: Ordinatus propriè ad vitam ęternam ab ipſo homine talem actum elicientem, nego maiorem; quia cum pia affectio ſit ſimplex, & primus affectus erga bona repromiſſa, ſeù erga ipſam vitam ęternam præcedens intentionem efficacem ipſius vitæ ęternæ conſequendæ, imò, & fidem illius, non poteſt elici ex intentione vitę ęternæ, & conſequenter, nec propriè ordinari ab eliciente in telem finem; nam ad hoc opus erat, quod præcederet intentio finis: Solum ergò poteſt dici ordinatus ab eo in vitam ęternam intranſitivè, & initiativè, ſeù inchoativè, quatenus ipſa pia affectio per ſe reſpicit vitam ęternam, & initiat, ſeù inchoat deliberationem, ſeù ordinem ſupernaturalem ad vitam ęternam; ideòque non debet inniti ſpe vitę ęternę, quia ſolum debent inniti ſpe finis conſequendi, intentio finis, & actus ex tali intentione in finem ipſum propriè ordinati, non verò ſimplex affectus, ſeù deſiderium erga finem, non tàm vt finem, quam vt bonum abſolutè, hic enim affectus, ſeù deſiderium ſimplex eſſe poteſt abſque ſpe, imò cum deſperatione, & quod plus eſt, deſperatio poſitiva, & propriè talis, eſſe nequit ſine illo, quia ſemper eſt de re deſiderata, vt ſæpè diximus ex D. Thom.

44. Objicies quarto contra rationem D. Thom. Nam falſum eſt, quod intellectus ſit ſolum vniverſalium, & ſimiliter quod fides ſolum ſit de rebus in vniverſali; Sed in hoc fundatur ratio D. Thom. Ergò falsò innititur fundamento. Probatur maior, quia licèt intellectus noſter pro hoc ſtatu non cognoſcat directè ſingularia, reflexè tamen cognoſcit illa, & hoc pacto eſt etiam de ſingularibus. Item, fides credit plura ſingularia, vt quod Abraham habuit duos filios, quod Lazarum Chriſtus ſuſcitavit, & alia innumera, quę de ſubiectis ſingularibus referuntur in Sacro Textu: Ergò falſum eſt, quod tàm intellectus, quàm fides, ſolum ſint de vniverſalibus. Confirmatur: Nam etiam falſum eſt, quod vis appetitiva ſolum ſit circa particularia, vt ſupponit D. Thom. nam voluntas etiam appetit bonum, & fœlicitatem in communi, & in vniverſali: Ergò etiam ex hac parte, falſum ſupponit ratio D. Thom.

45. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Falſum eſt, quod intellectus, & fides ſolum ſint vniverſalium, in eo ſenſu, in quo id aſſerit D. Thom. & in quo eo principio innititur ad probandum aſſumptum, nego maiorem: In alio ſenſu nó exacto ad probandum aſſumptum, tranſeat maior. Ad cuius probationem, dico, exindè ſolum probari, quod intellectus per accidens, aut per ſe ſecundo poſsit eſſe de ſingularibus, quatenus ex cognitione vniverſalium, ſemèl quod conſtiterit ſingularia contineri ſub rationibus vniverſalibus per ſe primo cognitis, poteſt deſcendere ad cognitionem

nem illorum, & ſic ſimiliter fides, quę per ſe primo credit vniverſaliter omnia, quæ in Sacro Textu vniverſaliter revelantur, per ſe ſecundo eſt etiam de ſingularibus, quatenus fidelis debet animo paratus eſſe credere quidquid in Sacro Textu revelatur, & vbi conſtiterit revelari aliqua ſingularia, tenetur ea explicitè credere in ſingulari, vt quod Abraham habuit duos filios, & alia huiuſmodi; vbi verò non conſtiterit, non amittitur fides, ſi in ſingulari non credantur, ſicut intellectus non amittit ſuam propriam veritatem, ſi non cognoſcat ſingulare aliquod, vbi non conſtiterit illud ſub ratione vniverſali contineri. Et in hoc ſenſu loquitur D. Thom. Nam vt *ſuprà quæſt. 2. artic. 5. in corp.* ait: *Fidei obiectum per ſe eſt id, quo homo beatus efficitur; per accidens autem, & ſecundario ſe habent ad obiectum eius, quæ in ſingulari in Sacr. Script. divinitus tradita continentur, vt quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Iſai, & alia huiuſmodi; quantum ergò ad prima credibilia, quę ſunt articuli fidei,* & veluti prima, & vniverſalia fidei principia, *tenetur homo explicitè credere, ſicut tenetur habere fidem; quantum autem ad alia,* quæ nempè per accidens, aut ſecundariò ſe habent, vt ſunt ſingularia revelata, *non tenetur explicitè credere, ſed ſolum implicitè, vel in præparatione animi, in quantum paratus eſt credere quidquid divina Scriptura continet: Sed tunc ſolum tenetur huiuſmodi explicitè credere, quando hoc ei conſtiterit in doctrina fidei contineri,* quando verò non conſtiterit, ſalva fide, poſſunt in ſingulari non credi.

46. Hæc quidem eſt doctrina D. Thom. & ſufficiens ad præſens aſſumptum ſuadendum, ex illa enim concluditur, quod ſalva fide de remiſsione peccatorum in Eccleſia, & de miſericordia vniverſaliter omnibus præparata, poſsit quis non credere remiſsionem ſuorum peccatorum in ſingulari, quia ita non conſtat eſſe revelatam, ac proindè poſſe corrumpi exiſtimationem propriam circa talem remiſsionem in ſingulari, quo pacto non pertinet ad fidem, ſalva, & incorrumpta exiſtimatione vniverſali de remiſsione peccatorum in Eccleſia, quę ſolum ſpectat ad fidem. Addo inſuper, ſingularia dupliciter ſumi poſſe, nempè modo quodam ſtabili, immutabili, & invariabili, id eſt, prout ſubſunt alicui rationi ſub qua ſunt invariabilia, & impoſsibilia aliter ſe habere; vel concernendo circunſtantias, & rationes contingentes ſingulares, ſub quibus poſſunt aliter ſe habere. Primo modo ſunt ſingularia modo vniverſali conſiderata, & ſic ſe habent omnia ſingularia in Sacr. Scriptura revelata, quia vt ſubſunt divinæ præſcientię, & revelationi ſunt impoſsibilia aliter ſe habere, & non variantur per circunſtantias temporum, locorum, aut perſonarum, ſed ſemper, vbique, & reſpectu omnium, eodem modo ſe habent, & ſic licèt materialiter ſint caſus ſingulares, & ſingularia facta, formaliter tamen accipiuntur modo abſtractivo, & vniverſali, & ſic ſunt de fide. Secundo verò modo ſunt propriè, & formaliter ſingularia, & contingentia, quia concernunt circunſtantias de hic, & nunc, & mihi, ſeù reſpectu mei, ſub quibus aliter poſſunt ſe habere, & hoc ſecundo modo non pertinent per ſe ad fidem, ſed poteſt quis erga ea errare, ſalva fide. Igitur ſenſus D. Thom. eſt, quod fides, ſicut intellectus, eſt de vniverſalibus formaliter, in quibus comprehenduntur ſingularia modo vniverſali, neceſſariò, & abſtractivo conſiderata: Appetitus autem non movetur niſi circa ſingularia contingentia, quę poſſunt eſſe, & non eſſe; & indè infert, quod ſalva exiſtimatione fidei circa vniverſalia, ſivè circa ſingularia primo modo, poteſt motus appetitivus pravè procedere, & errare circa ſingularia ſecundo modo, quo pacto non pertinent ad fidem.

47. Ex quo ad confirmationem, nego antecedens; & ad probationem dico, quod D. Thom. non dixit abſolutè, quod appetitus ſolum eſt de re in particulari, ſed quod ſolum *movetur circa particulares res*, & quod *motus appetitivus eſt ab anima ad particulares res.* Et ratio eſt, quia appetitus non movetur, niſi quærendo bonum, & non quærit bonum, niſi in ſingulari, & vt in re conſequendum; nam bonum in communi, & in vniverſali, non exiſtit, nec conſecutionem terminare poteſt. Per hoc autem non tollitur, quod appetitus non poſsit eſſe, abſque motu, per ſimplicem complacentiam, aut tendentiam, erga bonum in communi, quia hæc complacentia, vel tendentia ad bonum in communi, non eſt propriè motus ad bonum in communi, nec movetur propriè ad illud in communi, ſed ad illud in particulari quærendum, & obtinendum; vndè meritò miranda eſt proprietas loquendi in D. Thom. qui dicens: *Intellectus vniverſalium eſt,* non dixit, *ſed vis appetitiva particularium*, ſed dixit: *Sed vis appetitiva movetur circa particulares res,* & non dixit: *Appetitus eſt ad res in ſe ipſis particulares*, ſed dixit: *Motus appetitivus*, quia aliud eſt appetitum eſſe de aliquo, aliud moveri in illud; aliud eſt appetitus, aliud motus appetitivus, licèt enim appetitus per prius ſit de bono in communi, non tamen movetur, niſi ad illud in ſingulari quærendum, vndè licè

ome

omnes appetant fœlicitatem in communi, non tamen moventur ad illam in communi, ſed ad illam in ſingulari, & propterea ex illo appetitu vniverſali moventur inquirendo vbi inveniatur fœlicitas in particulari, & in ſingulari, per agibilia ſingularia, & contingentia.

EXPLICATUR, QUO PACTO poſſit errare ratio practica ſine iudicio falsò, aut propriè erroneo, concludendo ex veris pravum.

48. Objicies quinto, ſeù replicabis primo contra datam doctrinam: Quia ex quo fides ſit de vniverſalibus modo explicato, & motus appetitivus circa res particulares, non ſequitur, quod ſalva fide, poſſit corrumpi, aut errare æſtimatio circa ſalutem, aut remiſſionem peccatorum in particulari, prout requiritur ad deſperationem: Ergò indè non probatur aſſumptum, nempè, quod ſalva fide, ſeù ſine infidelitate, poſſit eſſe deſperatio. Probatur antecedens, quia ad deſperationem, dato quod non requiratur exiſtimare ſalutem, aut remiſſionem peccatorum eſſe vniverſaliter impoſſibilem, requiritur tamen illam æſtimare vt ſibi impoſſibilem in ſingulari: Sed hoc eſſe nequit, ſalva, & integra fide: Ergò. Maior patet, quia deſperatio eſt deiectio, aut receſſus à conſecutione ſalutis, ob æſtimatam impoſſibilitatem illius, vt vidimus ſuprà ex D. Thom. Ergò dato quod non requiratur æſtimare illam impoſſibilam in vniverſali, ſaltèm requiritur æſtimare illam ſibi in ſingulari impoſſibilem. Minor verò probatur: Nam qui æſtimat ſalutem ſibi impoſſibilem, negat illam ſibi in particulari poſſibilem: Sed hoc contradicit fidei vniverſaliter credenti omnibus viatoribus eſſe poſſibilem, nam qui negat particularem, negat vniverſalem, ſub qua continetur, & illi contradicit, ſicut qui negat aliquem hominem eſſa album, nagat, quod omnis homo ſit albus, & huic vnivarſali contradicit: Ergò nequit aliquis æſtimare ſalutem ſibi in ſingulari impoſſibilem, niſi negando fidem vniverſalem, & illi contradicendo, & conſequenter id eſſe non poterit, ſalva, & integra fide. Explicatur: Quia non ſolum aſt error contra fidem dicere vniverſaliter, ſalutem, & veniam peccatorum eſſe impoſſibilem in Eccleſia, ſed etiam dicere in particulari, quod alicui viatori eſt impoſſibilis: Sed nemo poteſt deſperare, niſi iudicando ſaltèm in particulari ſalutem, & veniam peccatorum ſibi eſſe impuſſibilem: Ergò nec niſi errando contra fidem, & conſequenter incurrendo infidelitatem.

49. Hoc argumentum exigit, vt explicemus, circa textum illum D. Thom. *Contingit aliquem habentem rectam exiſtimationem in vniverſali, non rectè ſe habere circa motum appetitivum, corrupta eius exiſtimatione circa particulare*, quid ſit corrumpi exiſtimationem circa particulare. Et in primis dico, hoc non conſiſtere in eo quod intellectus de ſubiecto ſingulari contento ſub vniverſali iudicet ſignatè, & propriè oppoſitum, aut contra id quod iudicat in vniverſali. Patet, quia eſt impoſſibile, quod quis retinens hoc iudicium rectum vniverſale: *Cuique viatori eſt poſſibilis ſalus vi auxilij divini*, ſimùl iudicet in particulari: *Mihi viatori iam eſt impoſſibilis ſalus, ſeù non eſt poſſibilis, adhùc in vi auxilij divini*. Sicut eſt impoſſibile, quod quis retinens rectam exiſtimationem in vniverſali de eo, *quod omnis fornicatio eſt mala*, intelligendo de malitia morali, iudicet ſignatè in particulari, *hæc fornicatio hic, & nunc eſt mihi bona*, intelligendo de bonitate morali, ſeù, *non eſt mihi mala moraliter*. Et in hoc ſenſu rectè probat argumentum, neminem poſſe, retenta fida in vniverſali de ſalutis poſſibilitate, æſtimare, id eſt, iudicare ſalutem ſibi in particulari eſſe impuſſibilem, ſeù non eſſe poſſibilem, intelligendo nempè in eodem ſenſu; quia negativa particularis, ſi ſit de eodem ſubiecto, & prædicato, apertè contradicit affirmativę vniverſali. Nec valet dicere cum aliquibus, quod benè poteſt intellectus iudicare practicè in ſingulari contra id quod iudicat ſpeculativè in vniverſali, quia iudicium practicum eſt de diſtincta linea, ac iudicium ſpeculativum. Contra enim eſt, quia vel iudicare practicè eſt propriè iudicare ſignatè affirmando, vel negando in particulari idem prædicatum de eodem ſubiecto, de quo affirmabat, aut negabat ſpeculativè in vniverſali, vel non? Si non eſt ita iudicare, erit ſolum apprehendere, aut ſuaſivè proponere voluntati, & de hoc non litigamus nunc, ſed ſolum de iudicio verè, & propriè affirmante, vel negante. Si autem ita intelligatur iudicare practicè, ſanè ſemper manet impoſſibila, quod iudicet in particulari, adhùc practicè, de eodem ſubiecto contra id quod iudicat in vniverſali, retento iudicio vniverſali, nam eſſet verè affirmare, & negare ſimùl idem de eodem; quod abſdubio repugnat intellectui.

50. Dicendum ergò cenſeo, quod corrumpi æſtimationem in particulari, retenta vera exiſtimatione in vniverſali, nihil aliud eſt, nec intelligitur à D. Thom. niſi accipere in

2 Q par-

particulari rem ſub alia ratione, & alio ſenſu, ac in vniverſali, & ſic variato formaliter ſubiectoq particolaris, concludere practicè affectum contrarium ei, qui debebatur iudicio recto vniverſali. Hoc explicatur exemplo fornicationis, quo vtitur D. Thom. Nam dupliciter poteſt aliquis credens fideliter, & retenta fide de eo quod eſt illicita, & mala, ſyllogizare practicè circa ipſam, nempè ſic: *Omne malum eſt fugiendum: Sed fornicatio hic, & nunc eſt mala*; & indè concludere fugam illius; & caſu quo ſic ſyllogizet, rectè procedit, tàm in vniverſali, quàm in particulari, quia *malum* in maiori vniverſali intelligitur, & eſt vera, de malo morali, & in minori etiam accipitur de malo morali, & ſic eſt vera, & conformis iudicio vniverſali fidei de eo quod omnis fornicatio eſt mala moraliter; vndè abſque vitio, & defectu, benè concluditur practicè fuga illius; & qui ſic ſyllogizaverit practicè, nempè ex veris, & benè, non poteſt concludere affectum peccaminoſum, aut malum, ſed ſolum bonum. Vel poteſt quis ſyllogizare ſic: *Omne bonum eſt appetendum: Sed fornicatio eſt mihi bona*, & ſic concludere appetitum proſecutivum delectationis; & hoc pacto malè ſyllogizat, & in quatuor terminis, quia maior vniverſalis intelligitur, vt ſit vera, de omni bono moraliter, ſivè de bono proprio creaturæ rationali, quia hoc ſolum pacto eſt vera, falſa autem ſi comprehendat bonum delectabile commune brutis; in minori autem non ſic accipitur, cum dicitur, *delectatio eſt mihi bona*, ſed accipitur de bono delectabili proprio animali, & communi brutis, hoc enim pacto tantum poteſt ęſtimari bona, retenta fide vniverſali, de eo quod eſt mala moraliter; vndè arguitur practicè in quatuor terminis, & malè cócluditur in particulari, corrupta ęſtimatione fornicationis, & bonitatis eius in particulari, eo quod accipitur alio ſenſu ac in vniverſali, contra id quod debetur ad rectè practicè ſyllogizandum ex iudicio vniverſali. En quo pacto, retenta vera exiſtimatione fidei, & intellectus in vniverſali; tum de eo, quod omne malum morale eſt fugiendum; tum de eo, quod omnis fornicatio eſt mala moraliter; tum de eo, quod omne bonum morale eſt appetendum, nihilominus in particulari malè concluditur fornicationem eſſe appetendam, non quidem negando in particulari, neque quod malum morale ſit fugiendum, neque quod fornicatio ſit mala moraliter; ſed ſolum hoc diſimulando, prætermittendo, & non conſiderando; & fallaciter ſubſumendo ſub illa vniverſali etiam vera: *Omne bonum*, intellige morale, *eſt appetendum*, iſtam, *ſed fornicatio eſt bona*, intellige delectabiliter ad ſenſum, & ſic ex veris concludendo fallaciter falſum practicè, nempè motum appetitivum fornicationis: Quam quidem fallaciam committit omnis qui peccat, retenta vera exiſtimatione intellectus, & fidei in vniverſali, non quia falſum iudicet in particulari contra intellectum, aut fidem in vniverſali; hoc enim repugnat; ſed quia accipit in particulari fallaciter ſubiectum, aut prædicatum iudicij vniverſalis: Et hoc eſt habere corruptam ęſtimationem in particulari, quia nempè ſenſum rectum, & integrum, quem habet intellectus, & fides in vniverſali, fallaciter corrumpit in particulari, diſimulando rationem aliquam, aut terminum, ſub quo intelligitur iudicium vniverſale, ſicut contingit in omni ſyllogiſmo, quando ex veris concludit falſum.

51. Sic igitur in noſtro caſu, quiſque fidelis, & rectum habens intellectum in vniverſali, rectè, & verè iudicat; tum, *quod bonum æternæ ſalutis eſt poſſibile adipiſci omni viatori*, nempè in vi auxilij divini, & divinę miſericordię; tum, *quod ſperandum eſt bonum poſſibile adipiſci*; ſimulque cum his iudicijs veris, habet etiam aliud verum, nempè, *quod de bono impoſſibili adipiſci deſperandum eſt*, intellige de bono impóſſibili abſolutè, & omnibus inſpectis: Qui ergò ſperat, ſyllogizat practicè ſic: *Omne bonum poſſibile adipiſci ſperandum eſt: Sed ſalus æterna eſt bonum poſſibile adipiſci*; & concludit in actu exercito illam ſperandam eſſe; & quidem concludit benè, non ſolum quia concludit ex veris, ſed quia concludit ſine fallacia, accipiendo nempè poſſibilitatem ſalutis in minori, eodem ſenſu, ac in maiori; nam maior intelligitur de bono, quod ſit poſſibile adipiſci ſimpliciter, & omnibus inſpectis; & in hoc ſenſu accipitur, & verum tenet in minori particulari, quia licèt ſalus ęterna non ſit poſſibilis adipiſci, ſeù ſit impoſſibilis *ſecundum quid*, id eſt, attenta ingenti illius arduitate vt comparata ſolum cum fragilitate propria, tamen abſolutè eſt poſſibilis adipiſci, quia eſt poſſibilis adipiſci in vi divini auxilij prompti ex parte divinæ miſericordiæ, vndè in ſenſu maioris eſt vera minor, & nulla eſt fallacia. Qui autem deſperat, ſalva fide, & ęſtimatione vniverſali intellectus, ſyllogizat quidem ex veris, ſed malè, & fallaciter, quia in primis non incipit diſcurſum practicum ex illa vniverſali, *omne bonum poſſibile adipiſci eſt ſperandum*, nec ea vtitur, ſed potius ob aliquam vehementem paſſionem, aut mœſtitudinem de illa non cogitat, vel dato, quod illam præſentem in mente habeat, non ſubſumit ſub illa, *quod ſalus ſit*

ſibi

ſibi poſsibilis adipiſci in vi auxilij divini ex divina miſericordia, quia prædicta paſsione, aut mæſtitudine preſſus, non ſinitur elevare mentem ad conſiderandam divinam miſericordiam, & auxilium ex illa præparatum. Ideòque incipit ex alia vniverſali, quæ magis arridet ſuæ pravæ diſpoſitioni, aut triſtitię, nempè ex illa: *De bono impoſsibili adipiſci deſperandum eſt*, quę in ſenſu verò intelligitur de impoſsibili ſimpliciter, & vndèquaque; & tunc ſubſumit, *ſed ſalus eſt mihi iam impoſsibilis*, intelligę comparata eius magna arduitate cum propria debilitate, & fragilitate, nam paſsio prædicta mæſtitudinis, ſeù prava animi diſpoſitio non ſinit illi aliud conſiderare; conſideratio enim divinę miſericordię, & bonitatis procul pro tunc eſt ab eius mente; vndè iſta minor intelligitur tantum de impoſsibilitate *ſecundum quid*; & cum maior vniverſalis vera intelligitur de impoſsibili ſimpliciter, & abſolutè tali, indè eſt, quod fallaciter ſyllogizat, & ideò malè concludit deſperationem, corrupta exiſtimatione in particulari, hoc eſt, ſubſumendo particularem in ſenſu fallaci, ſivè corrumpendo in particulari ſenſum vniverſalis, quod ſanè fieri poteſt, ſalva fide de poſsibilitate ſalutis in vniverſali, quia talis fides non eſt de eo, quod ſalus ſit poſsibilis attenta ſolum arduitate illius, & præcisè comparata cum propria fragilitate, ſed ſolum quod ſit poſsibilis abſolutè in vi divinę miſericordię, & bonitatis, omnipotentię auxiliantis, cui poſsibilitati non contradicit impoſsibilitas *ſecundum quid* reſpectiva tantum ad propriam fragilitatem, & ad ſalutis arduitatem. Sic igitur explicata mente D.Thom.

52. Reſpondeò ad obiectionem ex num. 48. negando antecedens. Ad probationem, diſtinguò maiorem: Requiritur tamen illam ęſtimare vt ſibi impoſsibilem ſimpliciter, etiam attenta Dei bonitate, & miſericordia, nego maiorem: Vt impoſsibilem ſecundum quid per inconſiderationem divinę miſericordiæ, & bonitatis, & nimiam attentionem ad propriam fragilitatem, & arduitatem ſalutis, concedo maiorem, & nego minorem. Ad cuius probationem, eadem diſtinctione reſpondeo, quod qui ęſtimat ſalutem impoſsibilem modo conceſſo, nempè ſecundo quid, & reſpectivè tantom ad propriam fragilitatem, ſolum negat in particulari eam eſſe poſsibilem ſub hoc reſpectu, & attentione, non autem negat eam eſſe poſsibilem ſimpliciter in vi auxilij divini, & divinæ miſericordię, vndè nihil negat contra fidem, nec contradicit ęſtimationi vniverſali, quia contra iudicium, quo intellectus in vniverſali dicit, ſalutem eſſe poſsibilem ſimpliciter in vi divini auxilij omnibus viatoribus, non militat directè ęſtimatio particularis, qua ęſtimat ſalutem ſibi impoſsibilem ſecundum quid ex præciſa conſideratione, & attentione ad propiam fragilitatem, & ſalutis arduitatem: Sicut, qui diceret aliquem eſſe nigrum, aut negaret eſſe album, ex præciſa attentione ad illius capillos, ſeù *ſecundum quid*, non contradiceret affirmanti vniverſaliter omnem hominem eſſe album; quia hoc intelligeretur ſimpliciter, illud *ſecundum quid*. Ex quo ad confirmationem, dico, quod eſt contra fidem, ęſtimare in ſingulari ſalutem ſibi impoſsibilem in eodem, & integro ſenſu, in quo vniverſaliter creditur omni viatori poſsibilis, nempè ſimpliciter, & in vi auxilij divini præparati ex divina miſericordia; at non eſt contra fidem ęſtimare illam impoſsibilem ſibi in ſingulari, corrupto in ſingulari ſenſu impoſsibilitatis, & declinando de ſimpliciter ad ſecundum quid, modo explicato.

53. Ex quo infero, non rectè applicari prædictam doctrinam D. Thom. à M. Ferre ad præſens inſtitutum, dicendo, quod deſperans non habet iudicium, quo dicat in ſingulari: Mihi ſalus eſt impoſsibilis, quia ſic deſtrueret fidem vniverſalis contrarię; ſed ideò deſperat, quia paſsio ſic prævalet, quod non ſinit eum iudicare de poſsibilitate ſalutis, nec illam ſibi proponere vt hic, & nunc ſibi poſsibilem, ſed ſolum vt tàm arduam, & tot difficultatibus implicatam, quod concludit eſſe deſperandum de illa. Fateor enim, quod paſſio mœſtitię vehementis nō ſinit eum ſibi proponere ſalutem vt hic, & nunc ſibi poſsibilem adipiſci, ſed ſolum tàm arduam, & tot difficultatibus implicatam, &c. Sed nego quod non ęſtimet illam vt ſibi impoſsibilem adipiſci, imò ex eo quod illam ſibi proponit tàm arduam, & tot difficultatibus implicatam, ęſtimat illam ſibi impoſsibilem ſaltèm moraliter comparativè ad vires, quas tantum in ſe conſiderat, nec deſperaret de illa, niſi ſaltèm hoc modo ęſtimaret illam impoſsibilem ſibi; nam D.Thom. expreſsè definit deſperationem, per hoc quod ſit *receſſus à rę deſiderata ob ęſtimatam impoſsibilitatem illius*, vndè ſemper eſt neceſſum ad ſtrictam deſperationem ęſtimare rem deſideratam, de qua eſt deſperatio, vt impoſsibilem ſaltèm moraliter propter nimiam illius arduitatem comparativè ad proprias vires, quas tantum attendit deſperans, licèt hæc impoſsibilitas non ſit contraria poſsibilitati creditæ per fidem in vniverſali.

54. Sed contra hanc doctrinam,

replicabis ſecundo: Æſtimatio ſalutis regulans deſperationem debet eſſe falſa, iuxta illud D. Thom. *Sicut motus ſpei, qui conformiter ſe habet ad exiſtimationem veram, eſt laudabilis, & virtuoſus, ita motus deſperationis, qui ſe habet conformiter exiſtimationi falſę de Deo, eſt vitium, & peccatum*: At qui exiſtimatio ſalutis, prout à nobis ponitur, non eſt falſa, quia ſalus verè eſt impoſsibilis ſecundum quid, & moraliter reſpectivè ad proprias vires: Ergò non ſufficit ad regulandam deſperationem. Reſpondeo, negando maiorem, quia licèt ęſtimatio ſalutis vt impoſsibilis regulans deſperationem debeat eſſe corrupta, non tamen propriè falſa; vndè valdè conſiderandum eſt, quod D. Thom. qui maximè obſervat proprietatem verborum, non dixit, defectum in motu appetitivo contingere, *falſificata*, ſed *corrupta* exiſtimatione in particulari; aliud enim eſt corrumpi exiſtimationem in particulari, aliud falſificari, ſeù eſſe falſam; nam falſificari eſt affirmare falſum contra veritatem iudicij vniverſalis, quod non requiritur de neceſsitate, ad concludendum motum deſperationis; corrumpi autem eſt declinare à ſenſu proprio, & integro iudicij vniverſalis ad ſenſum pravum, diminutum, & ſecundum quid contra debitum, & contra rectitudinem rationis practicæ. Nec probatio ex D. Thom. convincit, quia vt iam oſtenſum manet, per *conformiter ſe habere exiſtimationi falſæ de Deo*, non intelligit D. Thom. idem ac regulari exiſtimatione falſa de Deo, ſed ſolum, negare Deo affectivè, & operativè ex modo tendendi id, quod per exiſtimationem falſam negatur Deo iudicativè; quod poteſt fieri per motum appetitivum, quin reguletur iudicio falſo, aut falſa exiſtimatione propriè tali; nam vt ſæpè D. Thom. ait: Sicut in ſpeculabilibus errat aliquando ratio ſpeculativa, concludendo falſum ex veris, eo quod in minori variatur, & corrumpitur ſenſus maioris vniverſalis, ita etiam in practicis ratio practica poteſt errare concludendo motum voluntatis pravum, non ex falsò vllo iudicio, ſed ex veris, corrumpendo in ſingulari ſenſum vniverſalis.

55. Replicabis tertio: Exiſtimatio prædicta de impoſsibilitate ſalutis ſecundum quid, non poteſt dici corrupta: Ergò cum dicit D. Thom. ſequi motum deſperationis, corrupta exiſtimatione in particulari, non poteſt explicari per talem exiſtimationem de impoſsibilitate ſecundum quid ſalutis. Probatur antecedens, quia illa eſt exiſtimatio vera, cum verum ſit, quod attentis proprijs viribus præcisè, & non conſiderato auxilio divinę miſericordię, ſalus eſt impoſsibilis adipiſci, imò hoc eſt verum etiam in vniverſali, quin etiam hoc iudicium invenitur etiam in quolibet firmiter ſperante, quia quiſque fidelis agnoſcit ſalutem eſſe inconſequibilem ſolis viribus proprijs independenter à divino auxilio: Sed exiſtimatio vera, tàm in particulari, quàm in vniverſali, quæ invenitur in quolibet fideli firmiter ſperante, non poteſt dici exiſtimatio corrupta, aliàs etiam illi, qui ſperant, haberent corruptam exiſtimationem ſalutis in particulari, quod quis dicat: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Exiſtimatio illa ſecundum ſe non poteſt dici corrupta, concedo: Vt ordinata indebitè ſub vniverſali ad concludendum motum deſperationis, nego antecedens. Ad cuius probationem, concedo quod illa exiſtimatio eſt vera reſpectu obiecti ſignatè enuntiati, vel affirmati, & quod etiam eſt verum quod affirmat in ſenſu vniverſali, & quod etiam poteſt illud ipſum affirmari à quolibet theologicè ſperante, imò deſervire poteſt illa exiſtimatio, præſcindendo à modo, quo aſſumitur à deſperante, & aſſumi rectiſsimè ad non præſumendum de proprijs viribus, & collocandam ſpem in Deo, ſi nempè hoc pacto quis velit practicè diſcurrere: Ad conſequendum bonum, quod attentis ſolis proprijs viribus præciſivè ab auxilio gratię eſt impoſsibile adipiſci, non eſt præſumendum de proprijs viribus, ſed in Deo eſt ſperandum: Sed ſalus ęterna non eſt bonum poſsibile adipiſci ſolis proprijs viribus præciſivè ab auxilio gratię: Ergò non eſt mihi præſumendum de proprijs viribus ad illius aſſecutionem: Hoc igitur pacto aſſumpta non eſt corrupta, ſed integra, quia in ſenſu debito ſecundum rectam rationem practicam aſſumitur in eodem ſenſu vniverſalis, ſub qua aſſumitur, & ſine fallacia. Attamen, dum aſſumitur ſub illa vniverſali, *de bono impoſsibili adipiſci deſperandum eſt*, ad concludendum motum deſperationis, eſt exiſtimatio corrupta, quia aſſumitur in ſenſu fallaci, & corrupto, nempè de impoſsibilitate ſecundum quid, cum defectu attentionis, & conſiderationis ad poſsibilitatem illius in vi auxilij divinæ gratię, contra debitum rationis practicę; vndè licèt ſecundum ſe, vel vt debite aſſumpta ad aliud concludendum, non ſit corrupta, dicitur tamen à D. Thom. corrupta, dum indebitè aſſumitur ad concludendum motum deſperationis, quamvis in ſe, & ſecundum ſe vera ſit; ſicut illa exiſtimatio, *fornicari eſt hic, & nunc mihi bonum*, intellecta de bono delectabili, eſt vera; & tamen, dum aſſumitur indebitè, & inconſideratè ſub illa vniverſali, *omne bo-*

bonum eſt appetendum, dicitur à D. Thom. exiſtimatio corrupta, quia indebitè, & fallaciter aſſumitur ad concludendum appetitum fornicationis, diſsimulando, licèt non negando, malitiam moralem illius; ſicut qui deſperat diſsimulat, ſed non negat, poſsibilitatem ſalutis in vi divini auxilij, & ſolum attendit ad impoſsibilitatem illius ex ſolis proprijs viribus, & ex præſenti ſua diſpoſitione.

57. Replicabis quarto: Si illa exiſtimatio particularis ſolum intelligatur de impoſsibilitate per proprias vires, ex illa ſolum poteſt concludi deſperandum eſſe de proprijs viribus, quę eſt deſperatio ſecundum quid, non verò de divina miſericordia, aut abſolutè, & ſimpliciter: Sed deſperans concludit deſperandum eſſe abſolutè, & ſimpliciter, ſeù de divina miſericordia; Ergò non intelligit eam minorem de impoſsibilitate ſolum per proprias vires, ſed de impoſsibilitate ſimpliciter, & ex divina miſericordia. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Ex illa ſolum poteſt concludi rectè, deſperandum eſſe de ſolis proprijs viribus, concedo: Solum poteſt concludi practicè, & fallaciter, & contra rectam rationem practicam; nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo; quia ſicut illa minor, *bonum eſt mihi hic, & nunc fornicari*, intelligitur ſolum de bono delectabili reſpectivo ad appetitum ſenſitivum animalis, & tamen ex illa concludidit, qui peccat, appetitum abſolutum voluntatis, & non ſolum appetitum ſenſitivum, quia videlicèt pravè, & fallaciter diſcurrit, non diſtinguendo, ſed ęquivocando bonum proprium creaturę rationalis cum bono proprio animalis, ſeù appetitus ſenſitivi, & bonum ſecundum quid cum bono ſimpliciter tali; ſic ſimiliter in noſtro caſu, licèt illa minor intelligatur de impoſsibilitate ſecundum quid, & relatè ad proprias vires ſeorſim ab auxilio divino, concludit, qui deſperat, deſperandum eſſe abſolutè, & ſimpliciter, quia per fallaciam confundit, & ęquivocat impoſsibilitatem ſecundum quid cum impoſsivilitate ſimpliciter tali. Quę quidem ęquivocatio contingit per inconſiderationem divinę miſericordię, & omnipotentiæ paratæ ad auxiliandum, & per nimiam attentionem ad ingentes difficultates, & arduitates, & ad proprias vires debiles, ex hoc enim oritur, quod impoſsibilitatem ex hoc capite repræſentat quaſi totalem, & ſimpliciter talem, quia non conſiderat quod aliundè ſit poſsibile, id quod ex omni eo, quod actu conſiderat, non apparet ſibi niſi impoſsibile. Itaque impoſsibilitas ſignatè ab ipſo repræſentata, aut indicata re ipſa eſt impoſsibilitas ſecundum quid, quia re ipſa eſt non poſsibilitas ex vno tantum capite; ſed illam repræſentat, aut iudicat ex parte modi, & in actu exercito quaſi impoſsibilitatem ſimpliciter; tum, quia non diſtinguit inter vnam, & aliam; tum, quia non attendit ad caput poſsibilitatis, nempè ad divinum auxilium promptum ex divina miſericordia.

57. Replicabis quinto: Quià licèt hoc ità ſit, quando quis deſperat de ſalute conſequenda ex inconſideratione divinę miſericordię, & auxilij, tamen ita non eſt, quando quis deſperat de ipſa divina miſericordia, & auxilio obtinendo, aut de venia peccatorum; quia implicat deſperare de divina miſericordia, & auxilio, niſi attendendo ad divinam miſericordiam, & auxilium: Sed ſola hæc eſt vera deſperatio, nam quandiù quis non deſperat de divina miſericordia, verè non deſperat: Ergò prædictà doctrina non tenet in vera deſperatione. Reſpondeo, quod dupliciter poteſt quis deſperare de divina miſericordia, & auxilio, nempè, vel ſignatè, & vt de obiecto *quod*; vel exercitè, & vt de obiecto *quo*; & vtroque modo eſt vera deſperatio. Tum deſperat exercitè, & vt *quo* de divina miſericordia, quando obligatur ad illam attendendam, & conſiderandam, & illam non conſiderat, ſed quaſi non eſſet aliud auxilium, ſolum attendit ad proprias vires, & ſic deſperat de conſecutione ſalutis vt impoſsibili; hoc enim eſt deſperare exercitè, & vt *quo* de auxilio divinę miſericordię, quia eſt illud contemnere, & non illo inniti, ſed ab illo culpabiliter ſe ſubducere deijciendo prius conſiderationem ab illo, & conſequenter animum ab initendo in illo. Tunc deſperat ſignatè de divina miſericordia, quando ipſam attendit, & conſiderat vt obiectum *quod*, aut de quo obtinendo diffidit, & tunc deſperatio non oritur ex inconſideratione divinę miſericordię abſolutè ſumptæ, ſed ex in conſideratione magnitudinis illius, & infinitatis ſuprà omne demeritum noſtrum, & ex nimia con ſideratione noſtri peccati, & demeriti, conſiderat enim peccator, quam indignus ſit, & quantum demereatur veniam peccatorum, & miſericordiam Dei, & non conſiderat magnitudinem divinę miſericordiæ, vi cuius magis poteſt dimittere quam peccator peccare; & ex huius non conſideratione, iudicat peccatum ſuum irremiſsibile quaſi abſolutè ex modo iudicandi, licèt ſignatè, & ex parte obiecti ſolum iudicet illud irremiſsibile ſecundum quid, nempè ex parte proprij meriti, dicendo cum Caim: *Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear.*; in quo quidem non eſt error

ſpe-

ſpeculativus contra fidem, ſed ſolum error practicus contra ſpem, eo quod irremiſſibilitatem ſecundum *quid* talem, nempè ex parte proprij meriti, iudicat in actu exercito, & ex parte modi, quaſi ſimpliciter, & abſolutè tandem ex inconſideratione meritorum Chriſti, vel magnitudinis divinę miſericordię, & ideò fallaciter concludit, deſperandum eſſe abſolutè de venia, & de divina miſericordia.

58. Ex qua doctrina, in forma ad obiectionem reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Ita non eſt quando quis deſperat ſignatè de divina miſericordia, aut auxilio, concedo maiorem: Quando quis deſperat exercitè, & vt quo de divina miſericordia, nego maiorem; & minorem in ſenſu conceſſo; quia licèt doctrina tradita non intelligatur expreſsè de deſperatione, qua quis deſperat ſignatè de divina miſericordia, intelligitur tamen de deſperatione, qua quis deſperat ſignatè de conſecutione ſalutis, & exercitè de divino auxilio, & divina miſericordia, quæ eſt vera deſperatio, ſicut eſt vera ſpes, non ſolum illa, qua quis ſperat ſignatè divinum auxilium, ſed etiam illa qua quis ſperat exercitè, & vt *quo* in divino auxilio, & divina miſericordia, ſperando ſignatè, & vt *quod* ſalutem. Loquendo autem de deſperatione ſignatè deſperante veniam, & miſericordiam, tenet doctrina tradita modo equivalenti, nempè per inconſiderationem magnitudinis divinæ miſericordiæ, meritorum Chriſti, & meriti divinę bonitatis, quę magis meretur in bonum, quam noſtra iniquitas in malum; quod quidem non conſiderat practicè, qui deſperat; non enim dicit, maior eſt iniquitas mea, quam vt illius veniam mereatur Chriſtus, aut divina bonitas; hoc enim ſi diceret, iam fidem amitteret, ſed dicit: *Maior eſt, quam vt veniam merear*, nempè, ego, licèt hoc dicat modo quodam inconſiderato, non attendendo ad merita Chriſti, aut meritum divinę bonitatis, vi cuius remittuntur peccata, & non vi proprij meriti; & ex huius non conſideratione concludit, abſolutè deſperandum eſſe de venia.

SEXTA CONCLVSIO:

59. DICO ſexto: *Deſperatio ex parte propriæ malitię non eſt maximum peccatorum, quia eſt minus, quam infidelitas, & odium Dei, ſed ex parte periculi, & per modum radicis, eſt maius peccatum, quam infidelitas, & odium Dei.* Ita D. Thom. *in præſenti*, & probat, quia in primis inter omnia peccata graviora ſunt quæ opponuntur virtutibus theologicis; cum enim peccatum conſiſtat in averſione à Deo, & aliundè peccata directè oppoſita virtutibus theologicis magis immediatè avertant à Deo, indè eſt, quod ſunt graviora alijs peccatis: Hæc autem ſunt infidelitas contra fidem, deſperatio contra ſpem, & odium Dei contra charitatem; comparatio ergò facienda eſt inter hæc tria peccata: Sed ex his tribus graviora ſunt ſecundum ſe, & ratione proprię malitię infidelitas, & odium Dei: Ergò. Probat hanc minorem D. Thom. quia infidelitas avertit à divina veritate, diſcredendo illi, odium verò Dei divinæ bonitati contrariatur, per averſionem ab ipſa prout eſt in ſe; deſperatio verò ſolum ſecundum quod eius bonum à nobis participatur: Sed maius peccatum eſt averti à Deo prout eſt in ſe, quam averti ab ipſo prout à nobis participatur: Ergò maius peccatum eſt, ſecundum ſe loquendo, diſcredere Deo, aut odio habere ipſum, quam deſperare conſequi gloriam ipſius.

60. Dices forſan, quod etiam per infidelitatem non avertimur à Deo prout eſt verum in ſe, & in eſſendo, ſed prout eſt verum nobis, ſeù in dicendo, ſiquidem infidelis non ſemper diſcredit veritatem Dei in eſſendo, ſed ſolum ſemper diſcredit veritati illius in dicendo, quæ eſt veritas reſpectiva ad nos: Ergò diſparitas aſsignata à D. Thom. inter deſperationem, & infidelitatem eſt nulla. Reſpondeo, quod licèt infidelitas avertat à Deo prout eſt verus in dicendo reſpectivè ad nos, hoc tamen habet Deus in ſe, & ex ſe independenter ab eo quod à nobis participetur, aut ſit bonum noſtrum, vndè peccatum infidelitatis eſt contra Deum prout eſt in ſe, & ex ſe verus in dicendo, licèt reſpectivè ad nos; at deſperatio avertit à Deo vt auxiliante, & beatificante, quod non habet Deus, niſi prout à nobis participatur, & prout eſt bonum noſtrum, vndè qui deſperat nedum opponitur Deo, ſed quodam modo bono ſuo, ſeù Deo vt eſt bonum ſuum, vndè ſemper ſalvatur diſparitas D. Thom. quia magis peccat, qui opponitur Deo vt eſt in ſe, & ſecundum id quod habet ex ſe, licèt relatè ad nos, præciſivè ab eo, quod ſit quid ſuum, quam qui ſolum opponitur Deo vt eſt bonum ſuum, à ſe participatum.

61. Secundam partem concluſionis probat D. Thom. quia per ſpem revocamur à malis, & inducimur ad bona proſequenda: Ergò excluſa ſpe per deſperationem abſque frœno homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Vndè ſuper illud Proverb.

Digitized by Google

verb. 34. *Si deſperaveris lapſus in die anguſtiæ, minuetur fortitudo tua*, dicit Gloſſa: *Nihil eſt execrabilius deſperatione, quam qui habet, & in generalibus huius vitæ laboribus, & quod peius eſt, in fidei certamine conſtantiam perdit.* Et Iſidorus dicit in lib. de ſummo bono: *Perpetrare flagitium aliquod mors animæ eſt, ſed deſperare eſt deſcendere in infernum.* Ergò quantum ad periculum, & rationem peccandi deſperatio eſt maximum peccatorum, quia non eſt aliud peccatum, quod magis ad peccandum inducat, ſeù quod homines magis ſine frœno reddat pronos ad omnia flagitia, quam deſperatio.

62. Sed dices: Per infidelitatem non ſolum amittitur fides, ſed etiam ſpes, quia ſpes ſine fide eſſe non poteſt: Ergò ſi properreà deſperatio eſt tàm periculoſa, quia per illam aufertur ſpes, hoc etiam habebit infidelitas; & cum aliàs excludat fidem, erit periculoſior. Reſpondeo, quod per infidelitatem amittitur ſpes theologica indirectè, ſed non facit, hominem poſitivè deſperatum, imò relinquit illum ſæpè cum ſpe poſitiva, licèt non verè theologica, vitę ęternę, vt contingit in hæreticis, vndè non tollitur ab eis frœnum cohibens à peccatis, attamen deſperatio poſitiva tollit ſpem omnem, tàm theologicam, quàm acquiſitam, & facit hominem deſperatum, & conſequenter effrœnem ad peccandum. Quod ſi obijcias hæreſim Novarianorum, quę negabat veniam peccatorum poſt relapſum, facere etiam homines poſitivè deſperatos de venia. Dicam, quod illa hæreſis erat periculoſa magis, quàm ſola deſperatio, non ex capite infidelitatis, quia ex hoc non habet facere hominem deſperatum, ſed ex capite deſperationis, quam inducebat per ſe, & directè, vndè illa hæreſis non debet contraponi deſperationi, quia illam infert, vel involvit ſecum, & ideò involvit etiam totum periculum deſperationis.

VLTIMA CONCLVSIO.

63. DICO vltimo: *Deſperatio in quantum eſt receſſus à bono ſpirituali, oritur ex luxuria, ſpecialiter tamen in quantum eſt receſſus à bono arduo vt inconſequibili, oritur ex acedia.* Ita D. Thom. in præſent. & probat, quia dupliciter poteſt aliquis deficere à beatitudine vt obtinenda, primo, eo quod illam non reputat bonum arduum; ſecundo, quia non reputat eam poſsibilem adipiſci: Sed quod quis non reputet beatitudinem vt bonum arduum, & magnum reſpectu ſui, oritur ex luxuria; quod autem eam non reputet vt poſsibilem adipiſci, oritur ex acedia: Ergò in quantum eſt receſſus à bono ſpirituali, quod ſanè magnum, & eminens bonum eſt, oritur ex luxuria, & in quantum eſt receſſus à bono vt inconſequibili, ex acedia. Probat minorem, quia ad hoc, vt bona ſpiritualia non videantur, vel non ſapiant nobis quaſi bona, vel quaſi magna bona præcipuè perducimur per hoc quod affectus noſter eſt infectus amore delectationum corporalium, nam ex hoc contingit, quod homo faſtidit bona ſpiritualia: Sed inter delectationes corporales præcipua eſt delectatio venerea, ad quam animus affectus eſt per luxuriam. Ergò ex luxuria oritur, quod quis non reputet bonum ſpirituale, ſeù beatitudinis vt ingens, & magnum ſibi bonum. Ex luxuria, inquam, tanquam ex præcipua radice, non enim eſt ſenſus D. Thom. quod non poſsit ex alijs delectationibus, vt ex ebrietate, & alijs provenire.

64. Secundam partem ſic probat, quia ad hoc vt aliquis non ęſtimet bonum vt poſsibile adipiſci perducitur ex nimia deiectione, quę quando in animo hominis dominatur, videtur ei, quod non poſsit ad aliquod bonum relevari: Sed acedia eſt triſtitia quædam deiectiva animi: Ergò ex acedia oritur, quod aliquis non ęſtimet beatitudinem vt bonum arduum ſibi poſsibile adipiſci: Sed ſub hac ratione eſt obiectum proprium, & ſpecialiſsimum ſpei, & ſub ratione impoſsibilis adipiſci, deſperationis: Ergò amiſsio ſpei, ſeù deſperatio ſpecialius oritur ex acedia, nempè ſub ratione receſſus à bono arduo, quia impoſsibili adipiſci.

65. Nec obſunt obiecta in contra; primo enim obijcit ſibi D. Thom. Quia deſperatio futuri ſæculi procedit ex luxuria, vt inquit D. Gregor. *cap.* 3. *Moral.* ſed idem non procedit ex diverſis: Ergò non procedit ex acedia. Secundo: Quia acedia procedit ex deſperatione: Ergò non deſperatio ex acedia. Probatur antecedens, quia ſic ſe habent deſperatio, & acedia, quę eſt triſtitia ſpiritus, ſicut ſpes, & gaudium ſpirituale, quia ad invicem opponuntur: Sed gaudium ſpirituale oritur ex ſpe, iuxta illud Apoſt. *Spe* gaudentes: Ergò triſtitia ſpiritualis, ſeù acedia oritur ex deſperatione. Tertio: Quia contrariorum contrarię ſunt cauſę: Sed ſpes oritur ex conſideratione ſtudioſa divinorum beneficiorum: Ergò deſperatio oritur ex negligentia huius conſiderationis.

66. Reſpondet enim D. Thom. Ad primum, verum eſſe, quod procedit ex luxuria ſub ratione communi receſſus à bono ſpi-

ſpirituali, modo explicato, ſed hoc non tollit, quod ſpecialius, ſivè ſub ratione ſpecifica ſui obiecti, procedat ex luxuria. Ad ſecundum reſpondet, negando antecedens. Ad eius probationem inquit, interdum etiam ſpem procedere ex gaudio, nam ſicut Philoſoph. inquit in 2. Rethor. homines in delectationibus exiſtentes efficiuntur maioris ſpei, & ſic nihil mirum, quod homines in triſtitijs exiſtentes facilius deſperent. Vel ſecundo, & melius reſpondet, hanc eſſe diſparitatem inter ſpem, & deſperationem, quod ad ſperandum bonum ſæpè appetitus per ſe, & naturaliter inclinatur, & ideò non indiget gaudio, aut lætitia promovente; cæterum ad deſperandum, vel recedendum à bono deſiderato non propendet per ſe, & naturaliter, ſed hoc ei provenit ſemper ex aliquo impedimento conſequibilitatis; & ideò directius ſolet ex ſpe procedere gaudium, ſed deſperatio directius procedit ex triſtitia impediente quod bonum appareat conſequibile. Ad tertium concedit totum, veruntamen inquit, quod ipſa negligentia conſiderandi divina beneficia oritur ex triſtitia, ſeù acedia; homo enim affectus aliqua paſsione præcipuè illa cogitat, quę ad illam paſsionem pertinent, vndè in triſtitijs conſtitutus non de facili aliqua magna, & iucunda cogitat, ſed ſolum triſtia, niſi per magnum conatum ſe avertat à triſtibus. Ita D. Thom. cuius doctrina præſens intimari debet præſertim incipientibus viam perfectionis, vt procul à ſe pellāt paſsionem triſtitię, & ingenti conatu ad cogitanda magna, & iucunda bona ſpiritualia, ſe ſe excitent, ne acedia deprimente, deijciatur animus.

QUÆSTIO XIX.

DE VITIO PRÆSUMPTIONIS.

1. SEcundum vitium ſpei adverſum, eſt præſumptio, de qua D. Thom. quatuor inquirit. Primo, cuinam virtuti initatur. Secundò, an ſit peccatum. Tertio, an magis opponatur timori, quam ſpei. Quartò, an oriatur exinani gloria. Reſpondet autem vt ſequitur.

PRIMA CONCLUSIO.

2. DICO primò: *Præſumptio prout opponitur magnanimitati, innititur inordinatè propriç virtuti: Prout verò opponitur ſpei theologicæ, innititur inordinatè virtuti divinæ.* Ante probationem ſupponit D. Thom. quod præſumptio videtur importare immoderantiam ſpei per exceſſum, ſicut deſperatio per receſſum: Cum autem dupliciter quis poſsit ſperare bonum, nempè, vel vt conſequibile proprijs viribus; vel vt conſequibile auxilio alterius; ideò duplex poteſt eſſe hæc immoderatio, nempè, vel in quantum immoderatè innititur propriç virtuti, vel in quantum inordinatè innititur virtuti divinę: Primò modo opponitur magnanimitati, cuius eſt moderare ſpem agreſsivam magnorum in vi propriç virtutis; nam vt alibi inquit D. Thom. magnanimitas eſt quædam ſpes. Secundò modo opponitur ſpei theologicę, cuius eſt ordinatè inniti auxilio Dei ad ęterna obtinenda bona. Quod autem primò modo poſsit ſpes eſſe immoderata, probat, quia ſæpè homo aggreditur opus magnum inhærendo propriç virtuti, quod tamen ſecundum propriam virtutem poſsibile non eſt; & de hac præſumptione intelligitur illud Iudith. 6. *Præſumentes de ſe humilias*; & hoc pacto conſiderata præſumptio directè opponitur moderationi magnanimitatis. Quod autem ſecundò modo poſsit etiam ſpes eſſe immoderata, probat, ex eis, qui ſperant ſe veniam obtinere ſine pœnitentia, vel gloriam ſine meritis, quia hoc poſſibile non eſt ſecundum virtutem divinam, intellige iuxta præſentem, & ordinariam providentiam: Ex quibus denique concludit, quod præſumptio prout opponitur magnanimitati, innititur inordinatè propriç virtuti; in quantum verò opponitur ſpei theologicę, innititur inordinatè virtuti divinę.

3. Sed obijcit in contra, quia præſumptio, prout opponitur ſpei theologicę, eſt ſpecies peccati in Spiritum Sanctum, quod eſt graviſsimum peccatum: Sed gravius eſt peccatum, quod nimis innititur virtuti propriç, quam quod nimis innititur virtuti divinę: Ergò præſumptio, vt contraria ſpei theologicę, innititur nimis, id eſt, immoderatè virtuti propriç, non autem virtuti divinę. Probatur minor. Primo, quia quo minor eſt aliqua virtus, tanto maius eſt peccatum ei nimis inniti: Sed minor infinitè eſt virtus humana, quam divina: Ergò gravius peccatum eſt inniti nimis virtuti humanę, ſeù propriç, quam divinę. Secundò: Quia maius peccatum eſt ex quo plura peccato oriuntur; ſed plura peccata oriuntur ex eo, quod quis nimis innitatur, aut præſumat de propria virtute, quam ex eo quod nimis innitatur virtute divina, quia nimis inniti propriç virtuti eſt ex nimio amore ſui, qui amor eſt radix omnium peccatorum: Ergò gravius peccatum eſt nimis inniti propriç virtuti, quam nimis

Digitized by Google

mis inniti virtuti divinę. Tertiò: Quia peccatum provenit ex converſione inordinata ad bonum commutabile: Ergò quo magis aliquis convertitur ad bonum commutabile, tanto magis peccat: Sed magis convertitur ad bonum commutabile, qui innititur propriç virtuti immoderatè, quam qui nimis innititur virtuti divinę, ſiquidem iſte potius convertitur ad bonum incommutabile: Ergò gravius peccat, qui nimis innititur propriç virtuti, quam qui divinæ.

4. Reſpondet autem, conceſſa majori, negando minorem. Ad cujus primam probationem, negat majorem, quia gravius eſt peccatum, quod eſt contra Deum, ex genere ſuo, quàm alia peccata; præſumptio autem, quæ inordinatè innititur Deo, directè eſt contra Deum, quia, *quod aliquis innitatur divinę virtuti ad conſequendum id, quod Deo non convenit, hoc eſt diminuere divinam virtutem; patet autem, quod gravius peccat, qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem ſuperexaltat.* Ad ſecundam, omiſſa majori, negat minorem, quia licèt inniti propriç virtuti ſit ex amore ſui, aliud eſt ſic inniti ab amore ſui, nam amor ſui non eſt peccatum ſpeciale præſumptionis de propria virtute, ſed includitur in omni peccato, etiam in peccato præſumptionis inordinatę de divina virtute, nam etiam ex amore ſui procedit, quod quis inordinatè ſperet de Deo, quod ab illo non eſt conſequibile ſecundum ordinem juſtitię, & providentię ipſius; nam qui nimium ſe amat, ex hoc ipſo nimium deſiderat, non ſolum ex his, quæ virtute propria conſequenda ſunt, ſperando ſcilicèt ſuprà propriam virtutē, ſed etiā ex his, quæ ab alio obtinenda ſunt, ſperando etiam ſuprà juſtum, & ordinatum poſſe alterius. Vndè *in* hoc quòd eſt procedere ex amore ſui non differunt, ſed conveniunt una, & altera præſumptio, & ideò indè probari non poteſt, quod una ſit radix plurium peccatorum, quam altera. Ad tertiam reſpondet D. Thom. primò, quod etiam præſumptio inordinata de divina virtute habet converſionem ad bonum commutabile, & forſan majorem, & magis inordinatam, quam qui inordinatè confidit de propria virtute, quia quod quis de Deo ſperet ſuprà poſſe juſtum, aut ordinatum ipſius, provenit ex nimio deſiderio boni proprij, & forſan ex magis nimio, quia magis excedit in deſiderando bonum proprium, qui tranſgreditur ordinem divinæ juſtitię, & providentię, quam qui ſolum tranſgreditur limitationem propriæ virtutis. Vel ſecundò, quod peccatum principaliter conſiſtit in averſione à Deo, ſeù à bono incommutabili; & ab hoc magis avertitur, qui inordinatè præſumit de divina virtute, in quantum attribuit divinę virtuti, quod ipſi non convenit; per hoc enim avertitur homo à veritate divina.

5. Sed contra ſolutionem ad primum eſt difficultas: Quia difficile videtur, quod diminuat divinam virtutem, qui ei innititur ad conſequendum id, quod Deo non convenit, v. g. gloriam ſine meritis; ſiquidem potius videtur exaltare divinam virtutem: Quod ſic probatur, quia opus majoris virtutis eſt dare gloriam ſine meritis, quam illam dare ex meritis: Ergò qui præſumit de Deo obtinere gloriam ſine meritis, præſumit de Deo opus majoris virtutis: Ergò potius ſuperexaltat divinam virtutem.

6. Huic difficultati, reſpondet M. Ferre *in præſent.* quod diminuit divinam virtutem ut ordinatam ex præſenti divina providentia, & juſtitia, quia affectivè negat talem providentiam, & juſtitiam, qua ſtatuit non conferre gloriam ſine meritis, nec veniam ſine pœnitentia. Sed non placèt hæc explicatio, quia negare Deo talem providentiam, & ordinem præſentem juſtitię, non eſt diminuere divinam virtutē, ſed ad ſummū eſſet diminuere ordinem divinę juſtitiæ: Sed D. Thom. ſolum dixit, quod ſic præſumens diminuit divinā virtutem: Ergò non rectè explicatur. Etenim ordo præſens divinę juſtitię, & providentię non conferendi gloriam ſine meritis potius taxat, & quaſi definit terminum divinę virtutis, ne ſcilicèt protendatur ad id quod abſolutè poteſt, nempè ad conferendam gloriam ſine meritis: Ergò ex eo, quod præſumens neget affectivè Deo talem ordinem, potius extendit, quam minuit divinam virtutem, ſiquidem aufert illi taxationem, & terminum illi definitum ut ultrà progrediatur ad opus majoris virtutis.

7. Vndè melius ſecundo reſpondet, quod ſic præſumens diminuit virtutē divinam, quatenus minus de illa ſperat, quam ipſa ſit prompta dare ex miſericordia, quia Deus ex miſericordia eſt promptus dare nobis, tum merita, tum propter merita, quę ſunt ipſius dona, gloriam: Qui ergò ſolum ſperat gloriam ſine meritis minus ſperat de Deo, quam ipſe ſit promptus facere; undè diminuit divinam virtutem.

8. Nec obeſt, ſi dicas primo, ex hoc ſequi, quod minus contulerit Deus Chriſto, cui contulit gloriam animę, vel ſaltèm unionem hypoſtaticam ſine meritis, quam nobis, quibus confert gloriam ex meritis. Secundò: Nam qui deſperatus à Medicis, ſperat

ret modo miraculoſo obtinere ſalutem, non minus, ſed magis ſperaret, quam qui via ordinaria medicinę ſperaret ſalutem: Ergò pariter, qui deſperans de meritis, ſperaret gloriam conſequi ſine meritis, magis ſperaret, & conſequenter non minueret, ſed potiùs extolleret divinam virtutem prę illo, qui ſperaret gloriam per merita. Tertiò: Quia ex terminis, opus maioris virtutis divinę eſt opus miraculoſum præter ordinariam providentiam, quam opus ſine miraculo, & modo ordinariæ providentię factum: Sed dare gloriam ſine meritis eſſet opus miraculoſum, & ſuprà ordinariam providentiam: Ergò qui hoc ſperaret, ſperaret de Deo opus maioris virtutis: Non ergò minueret, ſed extolleret divinam virtutem.

9. Non, inquam, obeſt. Reſpondeo enim ad primum, negando ſequelam: Quia gloria collata Chriſto, & præſentim vnio hypoſtatica, ſe ſola, & ſine maritis infinitè excedit in ratione beneficij omnia merita, & omnem gloriam collatam puris creaturis, licèt in vnum aggregantur. Vndè collatio facienda eſt inter gloriam cum meritis, & gloriam ſine meritis reſpectu eiuſdem individui præſumentis, quo pacto maius ſibi opus eſſet gloria ex meritis, quam ſine meritis, & ideò minueret divinam virtutem, qui non ſparans merita, ſperaret gloriam ſine meritis, potens ſperare vtrumque. Ad ſecundum, omiſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia ille, qui deſperatus eſſet à Medicis, non haberet alium modum poſsibilem acquirendę ſalutis, niſi per miraculum, & ideò magis ſperaret, quia maior ſpes requiritur ad ſperandam ſalutẽ, quando non eſt poſsibilis, niſi per miraculum, quam dum eſt poſsibilis via ordinaria Medicinę; ſi tamen ſalus maneret poſsibilis via ordinaria, & ſine miraculo, magis ſperaret de Deo, ſperando ſalutem per media à Deo diſpoſita, quam ſperando præcisè per miraculum; quia ſperando præcisè per miraculum, quodammodo taxaret divinam potentiam; at ſperando cum indifferentia per media, quę Deus diſponeret, ſperaret cum maiori amplitudine in divina potentia, illi non taxando modum operandi: Sic ergò, qui ſperat ſalutem ęternam per merita, prout ſcilicèt Deus decrevit illam dare, ſubordinando ſuam ſpem voluntati divinę, magis ſperat, & cum maiori amplitudine, quam ille, qui nollens apponere, nec ſperare merita, præcisè illam ſperaret ſine meritis obtinendam, quia iſte taxaret divinam potentiam in modo conferendi ſalutem conformiter ad propriam voluntatem, & arbitrium. Ad tertiam diſtinguo maiorem: Ex terminis, opus maioris virtutis divinæ eſt opus miraculoſum, maioris, id eſt, ſpecialiori modo operantis, omitto: Maioris, id eſt, magis influentis, nego maiorem: Quia cum Deus influit communicando etiam influxum cauſis ſecundis in effectum, magis influit, quam, dum ſe ſolo, & ſine cauſis ſecundis operatur effectum modo miraculoſo, licèt in miraculo ſpecialius operetur. De quo vide *Tract. de Provid. quæſt. 9. à num. 155. & præſertim à num. 161.* Vel aliter diſtinguo maiorem: Eſt opus maioris virtutis divinę, quia fit cum poteſtate illud faciendi via ordinaria, concedo, vel omitto maiorem: Si fieret ex impotentia ad illud faciendum via ordinaria, nego maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam; quia magis explicatur divina virtus, & potentia per poſſe cum amplitudine, & indifferentia facere opus, vel via ordinaria, vel miraculosè, quam per poſſe præcisè per miraculum, ex impotentia aliter faciendi; qui autem deſperando de meritis, ſperaret ſalutem obtinendam ſine illis, inniteretur divinę potentię vt vnicè potenti præſtare gloriam modo extraordinario, & ſine meritis, non verò vt potenti illam præſtare ex meritis; vndè ſua ſpe limitata ad gloriam ſine meritis, limitaret affectivè divinam potentiam, innitendo illi vt ſolum potenti præſtare gloriam ſine meritis, cum ipſa ex ſe ſit potens vtroque modo.

10. Sed dices: Ergò qui ſolum ſperat gloriam per merita, etiam limitat divinam potentiam, ſiquidem cum ipſa ſit potens conferre gloriam vtroque modo ſolum ei innititur vt potenti conferre gloriam vno modo. Negò conſequentiam: Quia qui ſperat gloriam præcisè per merita, ideò ſic ſperat, quia ſuordinat propriam ſpem divinę voluntati, & ordini divinę ſapientię, de qua per fidem agnoſcit, ordinaſſe ſic, & non aliter conferre gloriam; vndè per ſuam ſpem non taxat, nec limitat divinam potentiam, ſed ſupponit illam in modo operandi, quodammodo taxatam, ac definitam per ſuam divinam voluntatem, & ſapientiam. E contra eſt in eo, qui ſperaret gloriam ſine meritis, quia cum ad hoc non ſit determinata divina potentia per ſuam æternam voluntatem, aut ſapientiam, ipſe eſſet, qui illam ſic affectivè taxaret, & limitaret, & ei inniteretur quaſi ſolum potenti conferre gloriam, & non merita. Vndè ſi à ſic ſperante rogaretur, cur ſperas gloriam, & non merita? Neceſſario reſponderet, aſsignando rationem formalem ſub qua caderet gloria, & non merita; nam ſi ſub ratione formali, ſub qua ſperaret gloriam, caderent etiam merita, vel vtrumque, vel neutrum

trum

Digitized by Google

ritum ſperaret? Aſſumeret ergò ex proprio arbitrio rationem formalem ſperandi limitatam præcisè ad gloriam: Ergò cum talis ratio formalis ſit divina virtus, & potentia, ex proprio arbitrio illam aſſumeret, & ſibi proponeret, vt præcisè potentem conferre gloriam, & non merita: Ergò ex proprio arbitrio eam limitaret, & minueret.

11. Vel tertiò reſpondeò ad difficultatem ex *num.* 5. quod ſperans gloriam ſine meritis diminuit divinam virtutem, quia eam ſubordinat propriç voluntati; quia enim vult ſine labore gloriam obtinere, ſperat illam ſic ex Deo conſequi, quaſi Deus in modo conferendi gloriam ſuç voluntati ſubordinetur, imò in actu exercito illum ſibi ſic affectivè ſubordinat, dum ſperat ex Deo ſalutem, non prout re vera Deus illam conferre vult, ſed prout ipſe ex ſe illam vult conſequi. Vndè ſicut qui credit divinæ revelationi, non prout re ipſa revelas, nec ſecundum omnia, quæ re ipſa revelar, ſed ſecundum quod ipſe opinatur eam revelare, vt faciunt hæretici, in actu exercito ſubordinat Deum revelantem propriç opinioni, & ſic divinam authoritatem çſtimativè minuit; ſic qui innititur divinç potentiæ non ſecundum quod ipſa re ipſa potens, & parata eſt facere, nec ad omnia quç ſic parata eſt conferre, ſed ſolum ſecundum quod ipſe vult, & ad id quod ipſe vult, nempè ad gloriam, & non ad laborem, & meritum, affectivè ſibi ſubordinat divinam potentiam, & affectivè illam minuit. Vndè verum renet etiam in hoc ſenſu dictum D. Thom. licèt aliàs difficilè, nempè, quod qui inordinatè præſumit de Deo, potius minuit, quam ſuperextollit divinam virtutem.

SECVNDA CONCLVSIO.

12. DICO ſecundò: *Præſumptio verè eſt peccatum, licèt minus, quam deſperatio.* Ita D. Thom. & probat, ſicut ſuprà probabat de deſperatione, quia eſt motus appetitivus ſe habens conformiter exiſtimationi falſç, ſicut & deſperatio; nam ſicut falſum eſt, quod pœnitentibus non indulgeat, ſeù quod peccatores ad pœnitentiam non convertat, ita falſum eſt, quod perſeverantibus in peccato veniam concedat, aut quod non laborantibus, nec merentibus gloriam largiatur: Sed præſumptio conformiter ſe habet huic exiſtimationi, ſicut deſperatio priori: Ergò eſt motus conformiter ſe habens exiſtimationi falſç, ſicut deſperatio: Ergò eſt peccatum ſicut illa. Veruntamen minus quam illa, quia deſperatio præiudicat Deo, & ipſi affectivè negat miſericordiam, & indulgentiam, præſumptio autem ſolum præiudicat Deo, aut ipſi negat iuſtitiam punitivam, aut negativam gloriç, & veniç: Sed magis proprium eſt Deo miſereri, & parcere, quam punire, quia illud convenit Deo ex ſe, & ſecundum ſe, hoc autem ſecundum noſtra peccata: Ergò deſperatio præiudicat Deo in attributo magis proprio, & conſequêter eſt magis peccatum, quam præſumptio: Ergò præſumptio eſt minus peccatum.

13. Sed obijcitur in contra. Primò: Quia nullum peccatum eſt ratio eur aliquis petat exaudiri à Deo: Sed Iudith. 9. allegabat ſuam præſumptionem, vt exaudiretur à Deo, dicens: *Exaudi me miſeram deprecantem, & de tua miſericordia præſumentem*: Ergò præſumptio non eſt peccatum. Secundò: Quia peccatum præſumptionis importat ſuperexceſſum ſpei, eſt enim peccatum per exceſſum ſicut deſperatio per defectum: Sed in ſpe, quç habetur de Deo, non poteſt eſſe ſuperexceſſus, quia potentia eius, & miſericordia, quibus ſpes innititur, ſunt infinita, & non poſſunt ſuperexcedi ab ſperante: Ergò præſumptio de Deo non poteſt eſſe peccatum. Tertiò: Quia ſpes, in vi cuius quis peccat, eſt præſumptio; cum peccare ſpe veniç importet præſumptionem: Sed talis ſpes non eſt peccatum, ſed potius excuſat à peccato, nam, vt tenet Mag. *in* 2. *Sentent. diſt.* 22. Adam minus peccavit, quia ſub ſpe veniç peccavit: Ergò præſumptio non eſt peccatum.

14. Reſpondet D. Thom. ad primum, conceſſa maiori, explicando minorem de præſumptione nomine tenus tali, nam ipſa ſpes recta aliquando appellatur præſumptio, quia licèt talis non ſit per comparationem ad immenſitatem divinç bonitatis, in qua ſperamus, talis tamen videtur comparativè ad inferiorem conditionem humanam; & hoc ſenſu appellabat Iudith. ſuam rectam ſpem, *præſumptionem.* Ad ſecundum, diſtinguit maiorem: Peccatum præſumptionis importat ſuperexceſſum ſpei, in quantum aliquis nimis ſperat de Deo, negat: In quantum aliquit ſperat de Deo, quod Deo non convenit, concedit; ſed inquit, quod hoc potius eſt minus ſperare de Deo, quia eſt eius virtutem quodammodo diminuere, vt ſuprà dictum eſt. Ad tertium, explicat maiorem: Spes, in vi cuius quis peccat, eſt præſumptio, ſi ſit ſpes veniç cum propoſito perſeverandi in peccato, concedit: Si ſit ſpes veniç cum propoſito, & ſpe in poſterum ceſſandi, & abſtinendi à peccato, negat maiorem, & diſtinguit ſimiliter minorem,

quia peccare primo modo cum ſpe veniç eſt præſumptuoſum, & minimè excuſat, aut minuit, immò aggravat peccatum; at peccare ſecundo modo cum ſpe veniç minuit peccatum, vt in Adam, ſed non eſt præſumptuoſum.

15. Circa hunc articulum Div. Thom ſolum reſtat notandum, primò, quod ratio probativa debet intelligi ſicut ſuprà illam explicavimus de deſperatione, nam cum præſumptio poſsit eſſe ſine infidelitate, ſicut deſperatio, dum D.Thom. inquit, quod ſe habet conformiter exiſtimationi falſç, non poteſt intelligi, quod ſemper regulatur exiſtimatione falſa de Deo, qua nempè præſumens exiſtimet Deum largiri gloriam hnc noſtris operibus, aut meritis, vt exiſtimant hæretici, ſed ſolum quod preſumens negat operativè in actu exercito, & affectivè Deo, id quod negat iudicativè exiſtimatio falſa hæreticorum, nempè iuſtitiam remunerativam in conferenda gloria, & providentiam ordinariam non conferendi veniam ſine pœnitentia. Vndè quidquid ibi diximus, explicando, quo pacto deſperatio eſſe poſsit ſine iudicio erroneo contra fidem, ſolum per inconſiderationem divinę miſericordię, aut eius magnitudinis, applicandum eſt ad explicandum, quomodo præſumptio eſſe poſsit ſine iudicio erroneo contra fidem, ſolum per inconſiderationem divinę iuſtitię remunerativę, & ordinarię providentię: Et ſicut illic nimia conſideratio proprię culpę, & fragilitatis, & divinę iuſtitię, ſine conſideratione divinę miſericordię, & potentię, eſt proxima diſpoſitio ad deſperandum, ita hic nimia conſideratio divinę miſericordię, & potentię, ſine conſideratione divinę iuſtitię, eſt proxima diſpoſitio ad temere præſumendum de Deo; quod totum contingere poteſt abſque iudicio falſo contra fidem.

16. Secundò notandum eſt, quod licèt præſumptio, quę innititur immoderatè proprijs viribus, contra moderationem magnanimitatis, ſit peccatum re ipſa per exceſſum, quia ſperat de proprijs viribus pluſquam re ipſa per illas poteſt; tamen præſumptio, quę inordinatè innititur divinę virtuti, non excedit re ipſa divinam virtutem, quatenus plus ſperet, quam poſsit re ipſa divina virtus, nec hoc pacto eſt peccatum per exceſſum, ſed dicitur peccatum per exceſſum, quatenus tranſgreditur ordinem divinę providentię, & iuſtitię, quodammodo minuendo divinam virtutem, & potentiam modo explicato. Et ratio eſt, quia in virtutibus theologicis, aut contra illas, peccari non poteſt per exceſſum in ipſa formali attingentia obiecti formalis, imò quo magis attingitur, tanto virtuoſius attingitur, quia cum ſit infinita, quo magis attingitur, tanto magis ad illam acceditur, & nunquam ex modo attingendi poteſt eſſe exceſſus, immò nec ęqualis acceſſus. Solum ergò dicitur, peccari per exceſſum ex parte obiecti materialis, aut contra aliquam conditionem, aut ordinem exactum à talibus virtutibus, vt in fide, quando creditur, quod Deus non revelavit, non ſervando ſubordinationem ad propoſitionem Eccleſię, ſed ſolum ad propriam opinionem, & ſimiliter in ſpe, prætergrediendo ordinem divinę iuſtitię, & providentię, ſeù ſperando ex parte obiecti materialis, quod ſub hoc ordine non continetur; & in charitate, quando non ſervatur ordo ipſius charitatis; & qui ita peccant, non extollunt plus debito, nec divinam authoritatem, nec divinam potentiam, & miſericordiam, nec divinam bonitatem, ſed potius illam minuunt, aut deprimunt, ſubordinando illam, vel proprię opinioni, & authoritati, vt in peccato contra fidem, vel proprię voluntati, & arbitrio, vt in præſumente contra ſpem theologicam, vel proprię bonitati, vt in peccate per exceſſum contra charitatem, modo infrà explicando.

TERTIA CONCLVSIO.

17. DICO tertiò: *Præſumptio ſecundum manifeſtam apparientiam, magis apparet contraria timori, quam ſpei, ſed re ipſa directiùs, & formaliùs opponitur ſpei theologicę.* Ita D. Thom. *in præſent.* Et ante probationem ſupponit vitia, & virtutes dupliciter poſſe conſiderari, nempè ſecundum manifeſtam, & quaſi ſuperficialem apparientiam, vel ſecundum veritatem; vndè ſæpè vitia ſecundum fallentem apparientiam ſunt virtutibus ſimilia, ſed in re veritate directè contraria. Quod probat ex Auguſtino, *lib. 4. contra Iulian. cap. 3. paulò ante med.* dicente: *Omnibus virtutibus, non ſolum ſunt vitia manifeſta diſtinctione contraria, ſicut prudentiæ temeritas, verum, & vitia quodammodo, non veritate, ſed quadam ſpecie fallente ſimilia, ſicut prudentię aſtutia.* Quod etiam confirmat ex Philoſoph. qui *lib. 2. Ethicor. cap. 8.* inquit, quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum vno oppoſitorum vitiorum, quam cum alio, vt temperantia cum inſenſibilitate, & fortitudo cum audacia. Ex qua doctrina infert, quod præſumptio manifeſtam, id eſt, magis apparentem, oppoſitionem videtur habere cum timore, præcipuè ſe-

ſervili, quia iſte timet pœnam ex Dei iuſtitia provenientem, illa autem temere ſperat huius pœnę remiſsionem, quaſi contemnendo Dei iuſtitiam: Cum ſpe autem magis convenit ſecundum quandam falſam ſimilitudinem, quia, etiam præſumptio importat quandam ſpem de Deo, licèt inordinatam: Ergò præſumptio ſecundum manifeſtam apparientiam magis videtur oppoſita timori, quam ſpei, quia cum ſpe potius convenire videtur ſecundum fallentem apparientiam. Vbi obiter noto, in præſenti textu D.Thom. fuiſſe errorem Typographi, ſic dicere de præſumptione: *Sed ſecundum quandam falſam ſimilitudinem magis contrariatur ſpei*, debuit enim dicere: *Magis aſsimilatur ſpei*, nam ex antecedentibus aliter dici non poſſet, nec ſermo cum prioribus congrueret, nec cum poſterioribus, vt legenti conſtabit.

18. Deindè probat præcipuam partem concluſionis, quia directiùs, & formaliùs opponuntur, quę ſunt vnius generis, quam quę ſunt diverſi generis; nam contraria ſunt, quę in eodem genere maximè diſtant: Sed tàm ſpes, quàm præſumptio, ſunt in eodem genere; tum, quia præſumptio eſt quædam ſpes; tum, quia ſunt circa idem obiectum, cui innituntur, nam vtraque innititur virtuti divinę; præſumptio autem, & timor non ſunt in eodem genere, quia timor non eſt in genere ſpei, ſed in genere diverſo, & contrario fugę, cum ſpes ſit in genere affectus proſequutivi: Ergò directius, & formalius opponitur, præſumptio ſpei theologicę, quam timori,

19. Sed contra obijcitur primò: Nam etiam præſumptio eſt in genere timoris; propterea enim eſt in genere ſpei, quia eſt quædam inordinata ſpes: Sed etiam eſt quidam inordinatus timor; nam hoc ſenſu accipitur, cum Sapient. 17. dicitur: *Semper præſumit ſæva perturbata conſcientia*: Ergò etiam eſt in genere timoris. Secundò: Quia contraria ſunt, quę maximè diſtant: Sed præſumptio magis diſtat à timore, quam à ſpe: Ergò magis contrariatur timori, quam ſpei: Tertiò: Quia præſumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter, ſed ſolum ex parte ſpem, nempè, quantum ad debitum ordinem: Sed oppoſita ſunt, quę ſe excludunt, vel expellunt: Ergò magis opponitur præſumptio timori, quam ſpei.

20. Reſpondet D. Thom. ad primum, negando minorem in ſenſu proprio, quia quamvis in eo Sapient. Textu, timor appelletur præſumptio, ſic appellatur abuſivè, non iuxta propriam ſignificationem præſumptionis, prout modo de illa loquimur, nam ſicut dum quis dicitur ſperare tertianam, impropriè, & abuſivè dicitur ſperare, quia ſpes propriè non eſt niſi boni, mali autem ſolum abuſivè, ita ſimiliter præſumptio. Notat etiam Bannez *in Comment. articul.* 1. quod præſumptio aliter ſumitur in præſenti à nobis, ac à Iuriſtis; nam à Iuriſtis ſumitur pro actu intellectus, quo quis ex aliquo manifeſto præſumit occultum, vt cum quis præſumitur reus; in præſenti autem ſumitur pro actu voluntatis immoderatè ſperantis ſuprà vires, aut ſuprà debitum ordinem: Forſan autem in text. Sapient. ſumitur priori modo, prout à Iuriſtis, pro actu intellectus, quo perturbata conſcientia coniectat ſæva futura, & ſic non eſt in genere timoris, quia timor eſt actus voluntatis, non intellectus. Ad ſecundum, diſtinguit maiorem: Contraria ſunt, quę maximè diſtant in eodem genere, concedit: In diverſo genere, negat; & diſtincta minori eodem modo, negat conſequentiam, quia licèt præſumptio, & timor magis diſtent, quam præſumptio, & ſpes, non tamen ſunt in eodem genere, ſicut præſumptio cum ſpe; quod requiritur ad formalem, & directam contrarietatem. Ad tertium ſimiliter, conceſſa maiori, diſtinguit minorem: Oppoſita ſunt, quę ſe excludunt totaliter, ſeù etiam quoad genus, negat, loquendo de contrarietate formali, quia debent eſſe in eodem genere: Quę ſe excludunt ſolum quoad differentias ſpeciales, concedit, & negat conſequentiam, quia directius opponitur, quod ſub eodem genere excludit aliud quoad differentiam, quam illud quod excludit aliud etiam quoad genus, quia ſine convenientia in genere, non eſt formalis, & directa contrarietas, vel ſaltèm non eſt, tàm directa, & formalis, ac dum verſatur inter oppoſita eiuſdem generis.

QVARTA CONCLVSIO.

21. DICO quartò: *Præſumptio vt innitens propriæ virtuti ſuprà modum magnanimitatis, oritur ab innani gloria; ſed vt innitens divinę virtuti ſuprà ordinem debitum ſpei theologicæ, oritur ex ſuperbia.* Ita D. Thom. *in præſent.* & primum probat primò ex Magno Gregor. qui *lib. 3. Moral. cap. 31. circa med.* inquit, quod præſumptio novitatum ex innani gloria oritur: Sed præſumptio novitatum eſt quę innititur ſuprà modum proprijs viribus, cum nempè quis connatur aliquid admirandum facere ad gloriam aucupandam, quę ex novis, & admirandis reſultat: Ergò. Secundò;

dò: Quia ex hoc quod aliquis nimis deſiderat propriam gloriam, ſequitur quod attentet gloriam quandam ſuprà ſuas vires: Sed hæc attentatio eſt præſumptio ſuprà proprias vires: Ergò hæc præſumptio oritur ex appetitu nimio gloriç, ſeù quod idem eſt, ex inani gloria. Secundum probat: Quia proptereà aliquis præſumit de divina miſericordia, quod ſe peccantem non puniet, nec ſibi negabit gloriam, quia ſe ipſum nimis çſtimat, & talem iudicat, cui ſine meritis, & ſine pœnitentia debeatur venia, aut gloria: Sed hæc nimia ſui çſtimatio eſt ſuperbia: Ergò præſumptio hoc ſecundo modo oritur ex ſuperbia. Et ſecundum prædictam diſtinctionem evaneſcunt obiecta, quç nihil probant, tali diſtinctione ſuppoſita.

QUÆSTIO XX.

De præceptis pertinentibus ad ſpem, & timorem.

1. AD finem huius Tractatus ſpectat agere de præceptis ſpei, & timoris cum D. Thom. *in præſent. quæſt.* 22. in quo duo inquirit duobus tantum articulis. Primò, an de ſpe debeat dari præceptum. Secundò, an de timore detur præceptum. Circa primum.

2. Dico primò: *Datur præceptum de ſpe, non quidem pertinens ad ſubſtantiam legis, ſed præambulum ad legem.* Ita D. Thom. *in præſent.* & probat, quia inter præcepta, quç in Sacr. Scriptura reperiuntur, quædam ſunt de ſubſtantia legis; quædam præambula ad legem. Illa quidem ſunt præambula ad legem, quç ſunt de his, quibus non exiſtentibus, lex locum habere non poteſt, id eſt, de his, quç præviè requiruntur vt ſubiectum moveatur, & obligetur à lege: Præcepta verò de ſubſtantia legis ſunt, quç homini iam ſubiecto, & parato ad obediendum imponuntur pertinentia ad rectitudinem vitç: Sed licèt non detur præceptum ſpei hoc ſecundo modo, datur tamen primo modo: Ergò. Probatur minor: Quia præceptum primo modo eſt de his, quç requiruntur, vt homo ſit ſubiectus, & promptus moveri à lege, & obedire legi: Sed ad hoc præviè requiritur quod homo ſperet beatitudinem promiſſam à Deo ſervantibus legem, quià per ſpem præmij homo inducitur ad obſervantiam præceptorum: Ergò de ſpe datur præceptum primo modo, id eſt, præambulum ad legem. Quod verò non detur ſecundo modo, patet etiam, quia præceptum ſecundo modo non datur, niſi iam ſubditis, & promptis moveri à lege; ſed ante ſpem nemo eſt ita ſubditus, & promptus moveri, quia per ſpem beatitudinis promiſſç redditur ita ſubditus, & promptus moveri: Ergò ante ſpem non datur præceptum de ipſa primo modo, quod nempè ſit de ſubſtantia legis.

3. Ex quo infert D. Thom. quod præcepta, quç ſunt de ſubſtantia legis, ſtatim in ipſa prima legiſlatione proponuntur per modum præceptorum: *Spei verò, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia niſi homo iam crederet, & ſperaret, fruſtra ei lex proponeretur:* Vndè *ſicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, ita etiam præceptum ſpei in prima legiſlatione proponendum fuit per modum promiſſionis*, excitando, & obligando hoc pacto ad ſpem, nam *qui obedientibus præmia promittit, ex hoc ipſo incitat*, & obligat *ad ſpem.* It fert ſecundo: *Quod quia lege iam impoſita, pertinet ad ſapientes viros, vt non ſolum inducant homines ad obſervantiam præceptorum, ſed etiam multò magis ad conſervandum legis fundamentum, ideò poſt primam legiſlationem, in Sacr. Scriptura multipliciter inducuntur homines ad ſperandum, etiam per modum admonitionis, & præceptò, & non ſolum per modum promiſſionis ſicut in lege.* Iuxta illud Pſalm. 61. *Sperate in eo omnis congregatio Populi. Sacrificate Sacrificium iuſtitię, & ſperate in Domino*, & multis alijs.

4. Ad rationes dubitandi, quç ſic ſe habebant: Prima, quia ad ſperandum ſufficienter homo inducitur ex ipſa naturali inclinatione ad bonum: Ergò ſuperfluit præceptum ſpei. Secunda: Quia ſi de ſpe daretur præceptum, deberet dari, aut connumerari inter præcepta Decalogi: Sed ibi non continetur: Ergò non datur. Probatur maior: Quia cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta debent eſſe de actibus principalium virtutum: Sed inter omnes virtutes principaliores ſunt virtutes fidei, & ſpei & charitatis, vtporè theologicç: Ergò ſi de his darentur præcepta, deberent eſſe principalia, & conſequenter connumerari inter præcepta Decalogi, ſiquidem ea ſunt principalia legis præcepta. Tertia: Quia eiuſdem rationis eſt præcipere actum virtutis, & prohibere actum vitij oppoſiti: Sed non datur præceptum prohibitivum deſperationis: Ergò nec præceptivum ſpei.

5. Reſpondet ad primam, diſtinguendo antecedens: Ad ſperandum bonum ordinis naturç homo inducitur ex ipſa naturali inclinatione, concedit: Ad ſperandum bonum

num ſupernaturale, quale eſt beatitudo promiſſa, negat antecedens, & conſequentiam; tum, quia ad ſpem vitę ęternę, quę bonum ſupernaturale eſt, vt promittitur per fidem, non ſatis inducit ſola inclioatio naturalis, & ideò ad hanc opportuit hominem induci per promiſsiones, & etiam per præcepta. Tum, quia etiam ad bonum, ad quod inducit naturalis inclinatio, vt ad virtutes morales, neceſſum fuit dari divinę legis præcepta; tum propter maiorem firmitatem, hoc eſt, ad magis firmandam voluntatem humanam in eis virtutibus; tum præcipuè, quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiſcentias peccati, & ideò opus fuit dirigi, & illuminari per præcepta divinę legis. Ad ſecundam, negat maiorem, *quia præcepta Decalogi pertinent ad primam legiſlationem, & ideò inter eà non fuit dandum præceptum aliquod de ſpe*, ſicut nec de fide, vt ſupponit *ex quæſt.* 16. *artic.* 1. nec de charitate, vt tenet *infrà, quæſt.* 44. *artic.* 1. *ad* 3. Vndè ſufficit, quod in prima legiſlatione inducatur homo ad ſpem per promiſsiones aliquas, vt ſit in primo, & quarto præcepto. Præcepta verò fidei, ſpei, & charitatis, licèt ſint principalia, ſunt præambula ad legem, & non de ſubſtantia legis, & ideò poſt impoſitam legem traduntur in Sacro textu ad conſervandum fundamentum legis, ex quadam reflexione mox explicanda. Ad tertiam reſpondet D. Thom. negando maiorem, quia in illis, ad quorum obſervantiam homo tenetur ratione debiti, ſatis eſt præceptum affirmativum de eo quod faciendum eſt, nam in hoc conſequenter, & ſufficienter intelligitur prohibitio oppoſiti; ſicut datur præceptum de honorandis parentibus, non autem expræſſa prohibitio nè inhonorentur, licèt colligatur ex pœna in lege poſita contra filios eos dehonorantes.

6. Circa hunc articul. Div. Thom. notandum venit, primò circa *ſolution. ad* 2. ne tibi videatur abſurda, eo quod concedit non contineri in Decalogo præceptum fidei, ſpei, & charitatis; quod licèt vulgariter, quia ſic opportuit ad meliorem inſtructionem fidelium, ponatur pro primo præcepto Decalogi: *Amare Deum ſuper omnia*, non tamen hoc ponitur pro primo præcepto in ipſis tabulis legis à Deo Moyſi traditis, & Populo intimatis; ſed ibi pro primo præcepto ponitur non colere falſos Deos, ſeù cultus vnius, ac veri Dei, & ideò D. Thom. vltrò concedit, quod in Decalogo non connumerantur præcepta fidei, ſpei, & charitatis, in Decalogo nempè prout à Deo datum fuit in Tabulis Moyſi, licèt in eo prout vulgariter traditur, primum præceptum ponatur explicitè de charitate, & implicitè de fide, & ſpe, vt communiter explicatur Populo fideli, eo præſertim, quia poſtquam Chriſtus dixit, *quod primum, & magnum mandatum eſt: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, hoc debuit Populo Chriſtiano, pro primo mandato intimari; cum quo tamen tractatu ſequenti conciliabimus, quod præceptum charitatis, ſit præambulum ad legem, & non de ſubſtantia legis vt formaliter talis; vbi magis explicabitur doctrina D.Thom. circa hunc articulum.

7. Secundò, quod dupliciter poteſt quis obligari ad aliquem actum, nempè, vel per ſolam intimationem, aut propoſitionem obiecti proprij illius actus, cui per ſe debeatur talis actus; vel iure dominij ſuperioris per legem, aut præceptum impoſitum de tali actu elicicndo: Igitur antecedenter ad præceptum, legem, ſeù legiſlationem propriè talem, qua Deus obligat hominem ſubditum iure ſuperioritatis, & dominij ad id quod præcipit, obligatur quiſque primo modo ad fidem, ſpem, & charitatem, quę ſunt præambula ad legem, quia videlicèt independenter à tali legiſlatione, & pro priori ad illam, Deo revelanti, & loquenti hominibus per ſe debetur fides, & credulitas; & ſimiliter Deo promittenti ſe ipſum in præmium bonorum operum per ſe debetur ſpes firmiſsima; ſimiliter Deo vt ſummo bono per ſe debetur amor ſuper omnia; vndè quamvis hos actus Deus iure dominij, & ſuperioritatis non præciperet per legem, aut præceptum formaliter tale, per hoc præcisè, quod ſe ipſum ſufficienter proponat, & promulget hominibus vt obiectum talium virtutum, obligat directè, & obiectivè ipſos ad actus illarum virtutum, vndè per hoc quod oſtendat ſe ipſum, vt loquentem, & revelantem hominibus, obligat ipſos vt illi credant firmiſsimè, & per hoc quod proponat ſe ipſum vt promittentem ęternam fœlicitatem, obligat directè, & obiectivè ipſos, vt ſperent firmiſsimè ab eo beatitudinem; & per hoc quod ſe ipſum oſtendit vt ſummum bonum, obligat obiectivè, & directè ad ſui amorem ſuper omnia: Huiuſmodi autem obligationem appellat Div. Thom. præceptum per modum denuntiationis, aut promiſsionis, & non per modum præcepti, illis verbis: *Spei verò, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum; ſed ſicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, ita etiam præceptum ſpei in prima legiſlatione proponendum fuit per mo-*

modum promiſſionis. Quam quidem doctrinam amplius explicabo Tract. ſequenti, dum de charitatis præcepto ſermo ſit.

8. Ex dictis colligitur, ſpem non ſolum eſſe neceſſariam ad ſalutem, neceſsitate præcepti, ſed etiam neceſsitate medij, colligitur inquam, nam D. Thom. ad 3. ſic ait: *Et quia debitum eſt ad humanam ſalutem, vt ſperet homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum*, vbi ly *debitum ad humanam ſalutem*, idem ſignificat, ac neceſſarium ad ſalutem pro priori ad præceptum, ſiquidem *debitum* illud eſt ratio à priori, cur homo induci debet ad ſperandum per promiſſionem, aut per præceptum: Ergò non eſt debitum præcepti, ſed debitum medij ad finem, eo modo, quo ad obtinendum finem debent poni media neceſſaria. Et probari poteſt ex dictis *Tractat. de Fide, quæſt. 16. à num.* 17. formando rationem à priori ibi inſinuatam ſic: Quia ſimpliciter neceſſarium eſt ad ſalutem acquirendam tendere ad illam per ſe: Sed hæc tendentia ad ſalutem per ſe, vel eſt ſpes, vel ſine ſpe eſſe non poteſt: Ergò ſpes eſt neceſſaria ſimpliciter ad ſalutem, & conſequenter neceſsitate medij. Minor patet ex illo D. Thom. textu: *Nullus accedit ad ipſum, niſi ſperet aliquam remunerationem ab ipſo*; tum, quia tendere ad ſalutem per ſe, eſt tendere ex intentione illam adipiſcendi, nam tendere ſine tali intentione, eſt tendere præter intentionem, ſeù per accidens, & quaſi in incertum, & caſuale: Sed tendere ex intentione ſalutis aſſequendę eſt tendere eum ſpe illam à Deo obtinendi: Ergò. Maior verò non eſt minus certa, quia repugnat, ſaltèm ex natura rei, aliquem adultum conſequi ſalutem, quin per ſe in illam tenderit, aliàs enim illam purè caſualiter, & præter intentionem inveniret; quod ſanè eſt contra modum proprium acquirendę ſalutis in adultis: Ergò ſimpliciter neceſſarium eſt indultis ad ſalutem acquirendam tendere in illam per ſe.

9. Secundò probari poteſt, quia id, ſine quo adultus nequit perſeverare in Dei gratia, eſt ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem: Sed attentis tentationibus, & periculis huius vitę, adultus non poteſt dici perſeverare in gratia ſine actu ſpei theologicę: Ergò hic eſt ſimpliciter neceſſarius ad ſalutem, ſicut ipſa perſeverantia. Minor probatur, quia ſpes eſt animę anchora inter tentationes; ſed anchora eſt ſimpliciter neceſſaria vt navis inter fluctus maris poſsit firma perſiſtere: Ergò pariter ſpes vt anima inter tentationes firma in gratia perſiſtat. Ex confirmari poteſt ex D. Thom. *in præſent. quæſt.* 20. *artic.* 3. *in corp.* vbi probat, deſperationem eſſe maximum peccatorum, quia per ſpem revocamur à malis, & inducimur ad bona proſequenda, & quia excluſa ſpe, abſque fræno homines labuntur in vitia: Ergò quia ſpes eſt quaſi frænum ex natura rei neceſſarium, vt homines à vitijs ſe contineant, & in gratia perſeverent. Tertiò: Quia ad hoc vt adultus per viam ſalutis incedat, ex natura rei requiritur quod innitatur, & inhæreat Deo, vt per gratiam auxilianti; ſi enim proprijs viribus innitatur, & non in auxilio Dei, non erit iam via ſalutis, ſed via perditionis, & ſuperbię: Sed nemo innititur, aut inhæret formaliter auxilio Dei, niſi per ſpem: Ergò ex natura rei requiritur ſpes, vt quis per viam ſalutis incedat, & conſequenter ad ſalutem.

10. Nec obſtat, ſi obijcias, primò, quod intentio directa finis non eſt medium ad fidem; ſiquidem omne medium procedit, ſeù eligitur ex intentione finis, intentio autem ipſa finis non poteſt procedere ex ſe ipſa, nec eligi; ſed ſpes eſt intentio efficax, & directa de fine ſalutis conſequendo: Ergò non poteſt eſſe medium, & conſequenter, nec neceſſaria neceſſitate medij. Secundò: Quia poteſt quis per charitatem diligere Deum ſuper omnia vnicè propter ipſius ſummam bonitatem, & abſque ſpe proprij intereſſe, aut vllius remunerationis: Sed hic iuſtificaretur, & ſi ita decederet, ſalutem ęternam aſſequeretur: Ergò ſine ſpe poteſt quis ſalutem ęternam obtinere. Reſpondeo enim ad primum, quod in præſenti neceſsitas medij non accipitur contra poſitivè ad neceſsitatem finis, ſed contra poſitivè ad neceſsitatem præcepti, & ideò ſolum accipitur pro neceſsitate ex natura rei, ad differentiam neceſsitatis præcepti, quę ſolum eſt neceſsitas ex ſuppoſitione legis extrinſecę, & poſitivę; ideòque vltrò concedo, quod intentio, ſeù ſpes ſalutis non ſit proprię medium ad ſalutem aſſequendam, præſertim reſpectu hominis; ſed hoc non tollit quod ſit neceſſaria neceſsitate medij, hoc eſt, eo genere neceſsitatis quo media dicuntur neceſſaria ad finem, nempè ex natura rei. *Vel* dici poteſt, quod licèt reſpectu hominis non ſit medium, tamen reſpectu Dei eſt medium electum à Deo, vt homo aſſequatur ſalutem, ſiquidem Deus per prius intendit conferre homini ſalutem ęternam, & ex hac intentione confert illi ſpem, tanquam medium ad illam. Veruntamen magis placet prima ſolutio, quia hic non diſputatur quod ſit Deo neceſſarium neceſsitate medij ad ſalutem, Deo enim nihil eſt neceſſarium, ſed poſſet immediatè conferre ſalutem; ſed quid ſit homini neceſſarium, & ideò reſpectu hominis reſpondendum eſt, & ac-

accipienda eſt neceſsitas medij, & explicenda vt in prima ſolutione.

11. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Poteſt quis diligere Deum ſuper omnia abſque ſpe remunerationis imperante, aut movente, concedo: Abſque ſpe imperata, vel formaliter, vel virtualiter ex ipſo amore charitatis, nego maiorem; quia licèt amor charitatis ſit ſine ſpe regnante, imperante, aut movente ad ipſum, non tamen eſſe poteſt, niſi cum ſpe imperata, vel formaliter, vel ſaltèm virtualiter, quia ipſemet actus charitatis includit virtualiter propoſitum ſperandi, & innitendi Deo, & conandi efficaciter ad ſalutem æternam, & ideò eſt imperium ſaltèm virtuale, ſpei, quod ſufficit vt ſpes ſit neceſſaria neceſſitate medij, ſicut alia plura, quæ ſunt neceſſaria neceſsitate medij, v. g. Baptiſmum, Pœnitentia, & Euchariſtia, ſine quibus tamen formaliter exiſtentibus poteſt elici actus charitatis, non tamen ſine illis virtualiter, in voto, aut in propoſito; cum hac tamen differentia, quod ſine iſtis formaliter poteſt quis ſalvari, caſu quo deficiant ex impoſsibilitate extrinſeca, ob defectum Miniſtri, materiæ, vel alterius conditionis, quæ non ſit penes ſalvandum; at actus ſpei non poteſt deficere formaliter ex impoſsibilitate extrinſeca, quia diligens Deum ſuper omnia actu poteſt in eo ſperare ſalutem, & ideò ſi actu non ſperet, communiter non habebit votum, nec propoſitum ſperandi, & conſequenter, nec verum actum charitatis, vndè ſine ſpe immediatè imperata, & actu ſubſecuta, non poteſt dari verus actus charitatis, & conſequenter nec ſalus.

12. Ex quo denique infertur, præceptum ſpei obligare omnem adultum ex quo obligatur ſe convertere ad Deum vt ſuum finem ſupernaturalem, & conſequenter in primo inſtanti vſus rationis; in quo iuxta Div. Thom. tenetur prædicto modo ſe convertere. Patet, quia ex tunc tenetur homo ſibi præfigere finem vltimum, in quem tendat, & incipere tendere in ipſum, quod fieri nequit, niſi per ſpem. Quod ſi quis objiciat (inquit Bannez in præſent.) ex hac ſententia ſequi, quod ſi homo ex tunc non ſe convertat, committet triplex peccatum, primum contra fidem, ſecundum contra ſpem, tertium contra charitatem. Reſpondetur, concedendo ſequelam, quia omnes tres illos actus tenetur homo ex tunc facere ex præceptis fidei, ſpei, & charitatis, licèt non ex illis per modum præceptorum intimatis, tamen ex illis per illuminationem internam modo denuntiativo, aut oſtenſivo obiectorum propoſitis, & obligantibus; quia in prædicta ſententia ex tunc proponitur Deus per internam illuminationem vt obiectum exigens attingi illis tribus virtutibus, cui meritò ſui illi actus debentur.

SECUNDA CONCLUSIO.

13. DICO ſecundò: *Datur etiam præceptum divinum de timore, præſertim filiali, quod quidem non eſt de ſubſtantia legis, ſed præambulum ad legem.* Ita D. Thom. *in præſent.* & probat, ſicut de ſpe, quia ſicut aliquis inducitur ad obſervantiam legis per ſpem præmiorum, ita etiam per timorem pœnarum: Ergò ſicut in ipſa legislatione non fuit dandum præceptum ſpei per modum præcepti, ſed ſatis fuit inducere homines ad ſpem per promiſsionem præmiorum, ita etiam in ipſa legislatione non fuit dandum præceptum de timore pœnarum, per modum præcepti; ſed ſatis fuit inducere homines ad talem timorem comminatione pœnarum, prout factum fuit in ipſis præceptis Decalogi, & poſtmodum in alijs ſecundarijs præceptis, in quibus lex comminatur pœnas eis, qui legem non obſervaverint. Ex quo patet, quod præceptum timoris per modum præcepti non eſt de ſubſtantia legis. Veruntamen (inquit D. Thom.) ſicut Sapientes, & Prophetæ conſequenter intendentes ſtabilire homines in obſervantia legis, documenta tradiderunt de ſpe, iam per modum admonitionis, iam per modum præcepti, ita etiam, & de timore: Ergò conſequenter ad legem quoad ſubſtantiam, ſeù ad primam legislationem, meritò dantur in Sacro Textu præcepta de timore, quæ obligant per modum præcepti. Vndè Deuteron. 10. dicitur: *Et nunc Iſrael, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum,* vbi ly *petit*, idem valet, ac requirit, aut præcipit, ſiquidem Dominus, vt Dominus non petit rogando, ſed præcipiendo, & ita explicat D. Thom. Et Pſalm. 33. dicitur: *Timete Dominum omnes Sancti eius*, & alibi ſæpè in Sacr. Text. Loquendo autem de timore filiali ſpecialiter, inquit D. Thom. quod de illo dantur præcepta in lege, ſicut de dilectione, & probat, quià tàm timor, quàm dilectio, ſunt præambula ad actus exteriores, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi; vndè *in Text. citat. Deuteron.* ad hoc requiritur ab homine timor, vt ambulet in via Dei, colendo ipſum: Ergò ſicut datur præceptum de dilectione præambulum ad legem, quia dilectio eſt præambulum ad obſervantiam legis, ita etiam datur præceptum de timore fi-

liali præambulum ad legem, quia talis timor eſt requiſitus ad obſervantiam legis.

14. Sed in contra objicitur, primò, nam timor eſt præambulum quoddam ad legem: Sed de eo, quod eſt præambulum ad legem, non datur præceptum in lege: Ergò nec de timore. Secundò: Quia omnis timor ex amore procedit: Ergò poſito præcepto amoris ſuperfluit præceptum timoris. Tertiò: Quia de præſumptione timori contraria non datur prohibitio in lege: Ergò nec præceptum de timore, quia nulla eſt ratio cur potius debeat præcipi timor, quam prohiberi præſumptio.

15. Reſpondet D. Thom. ad primum, quod ex illo ſolum probatur, quod non detur in lege, tanquam de ſubſtantia legis, præceptum timoris per modum præcepti; non verò quod non detur per modum comminationis, aut etiam conſequenter, tanquam præceptum præambulum ad obſervantiam legis firmandam; quia dum impoſita fuit lex à Deo, in ipſa legis impoſitione comminatus eſt pœnas, & ſe ipſum terribilem oſtendit, & hoc pacto inducebat, & obligabat homines ad timorem, & poſt legem impoſitam, vt homines firmarentur in illius obſervatione, per ſuos Prophetas, & Sapientes impoſuit præceptum per modum præcepti de timore, tanquam præambulum ad legis obſervantiam. Aliter tamen eſt præambulum ad obſervantiam legis timor ſervilis, aliter timor filialis; quia ſervilis eſt quaſi præambulum extrinſecum, ſeù ab extrinſeco inducens ad legis obſervantiam; at timor filialis eſt quoddam præambulum, non ſicut extrinſecum aliquid, ſed ſicut principium legis, & ſicut dilectio Dei, nam timor filialis, & dilectio Dei ſunt quaſi quædam principia communia totius legis, & ſic dantur præcepta de illis.

16. Ad ſecundum, conceſſo antecedenti, negat conſequentiam, quia non ſolum debent dari præcepta de primis actibus, ex quibus alij ſequuntur, & procedunt, ſed etiam de alijs ſecutis, & procedentibus ex ipſis; ſicut in ſcientijs demonſtrativis nó ſufficit ponere prima principia, niſi etiam ponantur concluſiones, quę ex his ſequuntur, vel proximè, vel remotè, & ideò, ſicut poſt præceptum charitatis dantur præcepta de actibus aliarum virtutum, licèt hi ex charitate procedant, ita poſt præceptum amoris, datur præceptum ſpeciale timoris, licèt timor ex amore procedat. Ad tertium, omiſſo antecedenti, negat conſequentiam, quia vt prohibita maneat præſumptio ſatis eſt inductio ad timorem; ad præcipiendum autem timorem exigitur apertè præceptum.

17. Sed replicabis, quia nunquam obligat præceptum timoris ſervilis: Ergò non datur, quia præceptum nunquam obligans fruſtra eſſet. Probatur antecedens, quia nunquam tenetur homo timere pœnas inferni, aut ex timore pœnarum operari, cum poſsit ex Dei amore, vel ſaltèm ſpe præmij moveri, quod multò melius eſt: Ergò. Confirmatur: Quia ſi obligaret præceptum timoris ſervilis, qui non timens pœnas inferni, furaretur, committeret duo peccata, vnum contra præceptum non furandi, aliud contra præceptum timendi: Sed hoc eſt falſum: Ergò præceptum timoris non obligat. Secundò: Quia nunquam obligat præceptum timoris filialis, niſi ratione præcepti charitatis: Ergò non datur ſpeciale præceptum timoris filialis diſtinctum à præcepto charitatis. Probatur antecedens: Quia ſi quis diligit Deum ſuper omnia, ipſo actu an oris timet virtualiter offenſam Dei ſuper omnia: Ergò per ipſum præceptum charitatis, ſeù ratione illius, & non aliter, obligatur quis ad timorem filialem. Tertiò: Nullum præceptum diſtinctum à præcepto charitatis obligat ad modum, ſeù motivum charitatis, vt docet D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 100. *artic.* 9. & 10. Sed præceptum timoris filialis non poteſt impleri ſine charitate, ſeù niſi ex motivo charitatis, & conſequenter obligat ad motivum charitatis: Ergò non eſt diſtinctum à præcepto charitatis.

18. Reſpondeo, ad primam, negando antecedes. Ad cuius probationem, concedo quod ſi aliquis ita amore duceretur, quod amor ſolus eſſet in eo ſufficiens ad vincendas omnes difficultates, & tentationes, poſſet iſte, dum duraret in hac diſpoſitione, non obligari ad timorem pœnarum; cæterum, quia vix eſt poſsibile, quod quis diù duret in hac diſpoſitione, nam ſæpè vrgent tentationes ita, vt opus ſit ſe ipſum excitare ad illas vincendas timore inferni; ideò vix erit, qui per diuturnam vitam non obligetur tali timore; nam dum quis ſolo amore non valet reſiſtere, tenetur præcepto timoris, iuxta illud Auguſtini: *Fac vel timore pœnę, ſi nondum potes amore iuſtitię.* Vel dici poteſt, quod Deus titulo ſupremi Iudicis, & Domini potentis nos punire in ęternum, ſi ipſum offenderimus, exigit à nobis timeri timore ſervili quoad ſubſtantiam, & hoc pacto obligare præceptum timoris ſervilis, non quidem quantum ad ſervilitatem vilem, charitati contrariam, ſed quantum ad ſubſtantiam, & ſpeciem ipſius, & etiam quantum ad ſervilitatem intrinſecam ipſius ſuprà explicatam, *quæſt.* 16. *num.* 92. obligare, inquam, non ſemper,

&c

& pro ſemper, ſicut præcepta negativa, ſed aliquando, ſicut affirmativum: Non ſolum per accidens ratione neceſsitatis ad implenda alia præcepta, ſed etiam per ſe, titulo proprij obiecti, & propriç honeſtatis: Quando autem per ſe obliget, non eſt facile affirmare, ac determinare, ſicut etiam difficile determinatur in alijs præceptis. Ex quo ad confirmationem, nego ſequelam, quia præceptum non furandi, cum ſit negativum, obligat ſemper, & pro ſemper ratione ſui, & ideò ſemper, qui furatur, peccat contra ipſum; attamen non ſemper peccat contra præceptum timoris, qui non timet, quia præceptum timoris eſt affirmativum, & non obligat ad ſemper timendum. Vndè tunc ſolum peccaret contra ipſum, qui furatur, quando furaretur ex, vel cum contemptu temerario pœnarum inferni: nam præceptum negativum timoris, nempè non contemnendi pœnas ęternas, obligat ſemper, & pro ſemper.

19. Ad ſecundam, nego antecedens. Ad probationem, concedo, quod amor charitatis ſit virtualis timor offendendi Deum, ſed vlterius datur præceptum affirmativum per ſe obligans ad timorem filialem formalem ratione propriç honeſtatis, & obiecti, iuxta illud: *Si ego Dominus, vbi eſt timor meus?* Deo enim ex ratione ſupremi dominij abſolutè potentis infligere malum debetur timor filialis, ſeù timor ipſum offendendi, debetur inquam per ſe, & non ſolum ex præcepto charitatis, & titulo ſupremę bonitatis; quod quidem debitum aliquando obligat, licèt non pro ſemper, quia eſt affirmativum; vndè qui per longam vitam nunquam eliceret actum talis timoris, peccaret per ſe contra donum timoris filialis, & contra præceptum affirmativum illius. Sicut in actu charitatis includitur virtualiter dolor de peccatis, & propoſitum efficax ea vitandi, & hoc non tollit, quod per ſe etiam detur pręceptum pœnitentię de dolore formali, & formali propoſito, obligans per ſe, & non ſolum ratione charitatis.

20. Ad tertiam reſpondet primo Bannez, quod fortaſis aliquando poterit impleri præceptum timoris filialis quoad ſubſtantiam actus, ſine charitate, v. g. ſi aliquis exiſtens in peccato mortali caveat deinceps, ne amplius offendat Deum. Veruntamen huic ſolutioni non acquieſco, quia vel hoc faceret ex amore Dei, & ex charitate erga Deum, vel ſolum ex amore ſui? Si ex charitate, iam per illam iuſtificaretur, & non amplius maneret in peccato mortali, nec impleret pręceptum timoris filialis, niſi ex charitate. Si ſolum amore ſui, non eſſet timor filialis, adhùc quoad ſubſtantiam: Quod ſic probo; quia timor filialis, adhùc quoad ſubſtantiam, exigit timere offenſam Dei, non præcisè, quia ſibi nocivam, ſed quia offenſa Dei eſt, ita vt motivum primarium timendi ſit, quia Dei offenſa eſt, ſeù ne Deus offendatur: Sed ſi ex amore ſui præcisè timeret, aut caveret offenſam Dei, non caveret illam primario quia offenſa Dei eſſet, ſeù ne Deus offenderetur, ſed primario quia ſibi nocivam: Ergò non eſſet timor filialis, adhùc quoad ſubſtantiam. Probatur minor, quia ex amore ſui nemo timet malum, niſi quia ſibi malum, & ſibi nocivum, nam timor mali eſt fuga mali vt contrarij bono prius amato, & quia illi adverſo, ſeù nocivo: Ergò ſi ex amore ſui præcisè timeret malum offenſę Dei, non timeret primario, quia offenſa Dei eſſet, ſed quia ſibi nocivum. Confirmatur: Quia timor filialis, adhùc quoad ſubſtantiam, eſt timor filij vt filij: Sed exiſtens in peccato mortali non timeret formaliter vt filius, quia filius Dei non eſſet: Ergò non impleret præceptum timoris filialis adhùc quoad ſubſtantiam.

21. Dices forſan, ſine charitate eſſe poſſe amorem Dei, licèt non ſuper omnia, tamen ſufficientem, vt ex tali amore timeat quis offenſam Dei, quia offenſa eius eſt primario. Sed contra, quia ille amor, ſi non eſt Dei ſuper omnia, eo ipſo eſt affectus inefficax, & non vera charitas: Sed pariter timor in illo fundatus non erit timor offenſę Dei ſuper omnia, quia timor non poteſt excedere amorem, in quo fundatur: Ergò timor ille, qui poſſet eſſe ſine charitate, non eſſet efficax, nec timor offenſę Dei ſuper omnia, & conſequenter nec verè filialis, quia timor verè filialis, eſt quo quis timet offenſam Dei, non vtcumque, ſed ſuper omnia terribilia. Vndè, ſicut dato, quod ante charitatem admittatur aliquis amor Dei propter ipſum, ad ſummum poteſt eſſe affectus quidam ſimplex, ſeù inefficax, & non propriè ſuper omnia, & ideò non poteſt eſſe vera charitas, ſed ad ſummum inchoatio quædam charitatis; ita ſimiliter, dato quod ante charitatem poſſit eſſe aliqualis timor offenſę Dei, quia offenſa eius eſt, erit inefficax, & non ſuper omnia, nec timor vere filialis, ſed inchoatio aliqua illius. Sed de hoc forſan infrà.

22. Igitur ad tertiam aliter reſpondeo, diſtinguo maiorem: Per ſe primò, concedo maiorem, quia ſolum præceptum ſpeciale charitatis per ſe primo, & formaliter obligat ad motivum charitatis: Per accidens,

aut connexivè, & conſequenter, ſubdiſtinguo: Nullum præceptum de actibus externis, qualia ſunt præcepta Decalogi, omitto maiorem: Nullum præceptum de actibus internis, nego maiorem; & hoc ſenſu explico Div. Thom. nam ſenſus Div. Thom. ſolum eſt, quod motivum, aut modus eliciendi actum ex charitate, non cadit per ſe ſub præcepto illius actus, qui eliciendus eſt ex motivo charitatis, vt ſub præcepto colendi Deum, honorandi Parentes, celebrandi feſtum, &c. Vndè huiuſmodi præcepta per ſe impleri poſſunt ſine motivo charitatis. Non negat autem Div. Thom. quod vbi actus præceptus elici non poſsit ſine charitate, tunc præceptum illius actus obliget connexivè, aut per accidens, ſivè per ſe ſecundo ad actum charitatis, v. g. Si quis minatus occidi, ſi fidem externè confiteatur, obligetur per ſe ad confeſsionem externam fidei cum evidenti periculo mortis, ex hoc præcepto obligatur ex conſequenti ad amorem charitatis, quìa niſi ex charitate, non poteſt animam, ſeù vitam pro Chriſto ponere. Idque magis verificatur in aliquibus actibus internis, qui pendent ab actu charitatis, vt in dolore contritionis, & timore filiali, in his enim præceptum proprium illorum actuum connexivè obligat ad actum charitatis.

Hactenus dicta de Virtute Theologica Spei ſufficiant, & cedant in honorem Dei Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, Sanctiſsimę Virg. Marię, S. P. Franciſci de Paula, vtriuſque Eccleſ. Doctoris Auguſtini, & Thomę, &c.

TRAC-

TRACTATUS TERTIVS
DE CHARITATE.

POST duos præcedentes Tractatus de Fide, & Spe, quæ ſunt prima, & ſecunda virtus theologica, rectus iam poſtulat ordo, vt in hoc tertio de tertia, quæ principaliſsima, & maior ab Apoſtolo nominatur, nempè de charitate, ſermo inſtituatur. Cuius quidem nomen, quidquid alij dicant, græcum cenſeri debet, derivatumque à *charis*; non latinum, ſeû derivatum à nomine *carus, cara, carum*, quo res raras, & magno pretio æſtimabiles ſignificamus. Tum, quia ſemper, & ab omnibus ſcribitur *charitas* cum aſpiratione, ſeû cum *h*, quo pacto non ſcribitur *carus*. Tum, quia *charis* græcè ſignificat in latinum gratiam, ſeû gratioſum, & ſic applicatum amori ſignificat amorem gratuitum, quo propriè charitas exprimitur, quia eſt affectus amicorum, quo ſibi ad invicem grati ſunt. Nec obſtat quod amici etiam dicantur cari, eo quod raro invenitur amicus fidelis, & ideò eſt magno pretio æſtimabilis, iuxta illud Eccleſiaſtici 6. *Amico fideli nulla eſt comparatio*; nam vtrumque cohæret, nempê, & quod gratus ſit, gratuitoque amans per charitatem, & quod ideò carus ſit, ita vt *caritas* in hoc ſecundo ſenſu ſit proprietas amoris amicabilis, & *charitas* ſit differentia eſſentialis eius. Ipſa etiam opera miſericordiæ ſolent appellari *charitas*, vndè Eraſmus annotavit, quod vbi 1. ad Corinth. 11. dicitur: *Iam non eſt Dominicam Cœnam manducare*, loco *Cœnæ* ponitur in Græco *Agapin*, id eſt, *charitatem*. Ideòque noſtri vulgares vocant panem, & caſeum diſtributum in feſto alicuius Sancti, *la charidad*. Igitur præſens Tractatus, non de Charitate ita vulgariter ſumpta, ſed de charitate, prout eſt tertia virtus theologica, agit cum Div. Thom. *in præſent. à quæſt.* 23. *vſque ad* 46. Quæ quidem adhùc tripliciter accipi ſolet; primo pro habitu ipſius, vt cum ad Roman. 5. dicitur: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum.* Secundò, pro actu dilectionis, vel Dei erga nos, vt cum Hierem. 31. dicitur: *Charitate perpetua dilexi te*, vel noſtri erga Deum, vt cum eam D. Auguſtinus, lib. 3. de Doc-

tris

trina Chriſtiana, appellat, *motum animi ad fruendum Deo propter ipſum*; Tertiò pro eius obiecto, ſeù pro charitate increata, vt cum dicitur: *Deus charitas eſt.* De illa igitur in hac triplici acceptione agimus cum D. Thom. Sed quia charitas eſt quædam amicitia, ideò primum inquirimus.

****

QUÆSTIO I.

QUID ET QUOTUPLEX SIT amicitia in genere?

1. AMICITIA, volgariter loquendo, ſignificat mutuum amorem duorum ad invicem; ſed quia non ſemper hic motuus amor eſt vera, & propria amicitia, propterea.

2. Dieo primò: *Amicitia rectè dividitur in honeſtam, vtilem, & delectabilem.* Ita Philoſoph *lib.8. Ethicor. cap.* 4. Et probatur: Quia, cum amicitiã ſit amor mutuus, tot modis poteſt eſſe, quot eſt bonum motivum, & ſpecificativum amoris: Sed bonum eſt triplex, nempè honeſtum, vtile, & delectabile, iuxta communiſsimã omnium Philoſophorum partitionem: Ergò pariter amicitia eſt triplex, nempè honeſta, vtilis, & delectabilis. Explicatur: Nam ex triplici motivo poſſunt duo mutuo amari, nempè, vel ex motivo virtutis, & honeſtatis, quam quivis in alterutro conſpicit, vel ex motivo vtilitatis, quam quivis ex alterutro ſperat, vel ex motivo delectationis, quam alter capit ex alterutro: Si ex primo motivo, eſt amicitia honeſti; ſi ex ſecundo, eſt amicitia vtilis; ſi ex tertio, eſt amicitia delectabilis: Ergò rectè, & adæquatè dividitur amicitia in honeſtam, vtilem, & delectabilem.

3. Sed dices: Omnis amicitia etiam honeſta eſt vtilis, & delectabilis: Ergò malè contra diſtinguitur amicitia honeſta ab vtili, & delectabili. Probatur antecedens: Quia etiam amicitia honeſta eſt iucundiſsima amicia, & affert maximam vtilitatem ipſis, non vnam ſolum, ſed plures: Ergò etiam amicitia honeſta eſt vtilis, & delectabilis.

Reſpondent aliqui prædictam diviſionem non eſſe realem, ſed mentalem, quia licèt tres illę amicitię ſpecies concurrant in eadem amicitia honeſti, diſtinguntur tamen mentaliter, & per rationem, quia in quantum honeſta eſt, non explicat iucunditatem, nec vtilitatem, licèt ſit realiter iucunda, & vtilis. Sed contra eſt: Quia amicitia vtilis, & delectabilis vocatur à Philoſoph. amicitia per accidens, impropriè talis, inconſtans, & variabilis, è contra autem amicitia honeſti eſt talis per ſe, ſimpliciter, & propriè, conſtans, & per ſe diù durans: Sed iſtę differentię, & proprietates non poſſunt in eadem realiter amicitia convenire: Ergò ſenſus Philoſophi non eſt, quod illę tres ſpecies amicitię ſolum ſint diſtinctę mentaliter, & realiter vna amicitia. Probatur minor: Quia eadem realiter amicitia, non poteſt diù durare, & citò deficere, eſſe talis per ſe, & talis per accidens, eſſe propriè, & impropriè, ſimpliciter, & ſecundum quid talis. Ergò.

4. Vndè melius reſpondeo, quod Philoſophus in prædicta diviſione non intelligit pro amicitia vtili, aut delectabili, eam, quę realiter in ſe ſit vtilis, & delectabilis, ſed quę motivè ſit vtilis, aut motivè delectabilis, ſicut amicitiam honeſtam non vocat eam, quę realiter ſubiectivè ſit honeſta, ſed quę ſit obiectivè, & motivè honeſta; vndè ſæpè eam vocat amicitiam honeſti; hoc autem pacto, nedum mentaliter, ſed realiter diſtinguntur, nam amicitia honeſti, quę nempè motivè fundatur in honeſtate, non eſt vtilis, nec delectabilis motivè, quia non movetur, nec fundatur in vtilitate, aut delectatione capienda ex amico, ſed ſolum in virtute, & probitate ipſius: Et è contra amicitia obiectivè, & motivè vtilis non eſt honeſta motivè, aut obiectivè, quia non fundatur in honeſtate, licèt aliundè poſsit eſſe honeſta realiter, & ſubiectivè: Vndè tres illę ſpecies vt contradiſtinctę non poſſunt convenire in vna eademque realiter amicitia. Ex qua doctrina in forma, diſtinguo antecedens: Omnis amicitia, etiam honeſta, eſt materialiter, & ſubiectivè vtilis, & delectabilis, concedo: Formaliter motivè, aut obiectivè, negò antecedens. Ad cuius probationem, conceſſo antecedenti, diſtinguo conſequens diſtinctione data, quę iam explicata manet.

5. Dices ſecundò: In prædicta diviſione dividitur amicitia penes triplex bonum, nempè honeſtum, vtile, & delectabile: Sed hæc diviſio boni non eſt realis, ſed mentalis ſolum, & per

ra3

rationem, quia nullum bonum eſt re ipſa honeſtum, quod non ſit re ipſa vtile, & delectabile, & nullum bonum eſt propriè, & ſimpliciter vtile, quod nõ ſit honeſtum, aut delectabile: Ergò pariter diviſio amicitię ſolum eſt mẽtalis, & per rationem, non verò realis tanquam in membra realiter diſtincta. Probatur minor: Quia bonum honeſtum re ipſa prodeſt habenti illum, & honeſtas ſemper delectat mentem, & è contra etiã nihil eſt verè vtile creaturę rationali, nec ipſi prodeſt, niſi ſit re ipſa honeſtum, id eſt, rectè rationi conforme; vndè divitię, & ſalus, & bona fortunę, ſi quis eá poſſideat, aut eis vtatur contra præſcriptum rationis, non tàm vtilia, quàm verè nociva erunt, & ſimiliter quælibet delectatio, ſi honeſta non ſit, potius contriſtat animum rationalem: Ergò nec eſt bonum honeſtum, quod realiter non ſit vtile, aut delectabile, nec eſt bonum re ipſa vtile, & delectabile, niſi ſit honeſtum. Reſpondeo, conceſſa maiori, omittendo pro nunc minorem, nam qualis ſit diviſio boni in honeſtum, vtile, & delectabile, alibi traditur; nego tamen conſequentiam, quia licèt in bono ratio honeſti, vtilis, & delectabilis ſola ratione diſtinguantur, eo tamen ipſo, quo illę rationes accipiantur vt motiva formalia amoris, inferunt amores realiter diſtinctos; nam ſicut in ente identificantur realiter, & ſola ratione diſtinguntur ratio veri, & ratio boni, & nihilominus, ſi motivè, & ſpecificativè attingantur, inferunt actus, & potentias intellectus, & voluntatis realiter diſtinctas, ita licèt in bono illę tres rationes ſolum ratione diſtinguantur, inferunt, & ſpecificant, dum motivè attinguntur, amores, ſeù amicitias realiter diſtinctas. Et ratio vtriuſque eſt, nam licèt idem realiter ens poſſit eſſe verum, & bonum, non tamen idem realiter actus, aut potentia poteſt attingere illud ens, & ſub ratione motiva veri, & ſub ratione motiva boni; & ſimiliter, licèt idem realiter bonum poſſit eſſe honeſtum, vtile, & delectabile, non tamen poteſt idem realiter amor amare ipſum ſub ratione honeſti, ſub ratione vtilis, & ſub ratione delectabilis, & conſequenter, nec eadem realiter amicitia poteſt eſſe formaliter, & motivè vtilis, honeſta, & delectabilis, licèt materialiter, & entitativè, in quantum ipſa eſt quoddam bonum, ſit honeſta, vtilis, & delectabilis.

6. Dices tertiò! In recta diviſione ratio diviſa debet convenire propriè, & per ſe membris dividentibus: Sed dividitur per nos amicitia in honeſtam, vtilem, & delectabilem: Ergò tàm honeſta, quàm vtilis, & delectabilis debent eſſe propriè, & ſimpliciter amicitia. Sed hoc eſt impoſsibile, ſi vtilis, & delectabilis non ſit realiter honeſta, nam amicitia non honeſta nõ eſt propriè, & ſimpliciter amicitia: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: In recta diviſione, ſi ſit vnivoca, debet ratio diviſa propriè, & ſimpliciter convenire cuilibet membro dividenti, concedo: Si ſit analoga, nego maiorem.

7. Dico ſecundò: *Sola amicitia honeſti eſt propriè, per ſe, & ſimpliciter amicitia, cæterę autem per accidens, & impropriè, ac proindè prædicta diviſio eſt analoga.* Probatur primò, quia talis eſt amicitia, quale eſt bonum amici, in quo fundatur: Sed ſolum bonum honeſtatis amici, in quo fundatur amicitia honeſti, eſt bonum ſimpliciter, & per ſe, bonum autem vtile, & delectabile, in quo fundatur amicitia vtilis, aut delectabilis, ſunt bona ſecundum quid, & per accidens: Ergò ſola amicitia honeſti eſt propriè, per ſe, & ſimpliciter amicitia, cæterę autem impropriè, & per accidens. Probatur minor: Quia illud ſolum eſt bonum ſimpliciter, quod ſubiectum habentem reddit ſimpliciter, & propriè bonum, è contra autem quod illud reddit bonum tantum ſecundum quid, & impropriè, ſeù per accidens, ſolum ita eſt bonum: Sed ſolum bonum honeſtatis, & probitatis amici reddit ipſum propriè, per ſe, & ſimpliciter bonum, alia autem ſolum impropriè, per accidens, & ſecundum quid: Ergò ſolum illud eſt ſimpliciter bonum, alia autem impropriè, & per accidens. Minor probatur: Quia nemo dicitur per ſe, propriè, & ſimpliciter bonus, niſi probus, & virtuoſus, qui enim probus, & virtuoſus eſt, quamvis careat opibus, & bonis fortunę, quamvis careat delectabilibus, & in laboribus, & ęrumnis vitam ducat, iſte ſimpliciter propriè, & per ſe eſt bonus; ſi autem virtute careat, & honeſta vita, quantumvis opibus, valetudine, potentia, & delectabilibus abundet, non ex hoc vir bonus ſimpliciter, aut propriè dici poterit, imò ſi his contra præſcriptum rationis abutatur, malus, & peſſimus erit: Ergò bonum virtutis, & honeſtatis propriè ſimpliciter, & per ſe reddit habentem bonum, ſecùs autem bonum vtile, & delectabile. Ex quo.

8. Secundò probatur aſſertum: Nam illa ſolum eſt verè, & propriè amicitia, in qua amicus ipſe eſt qui per ſe, & propter ſe amatur; ſed ſolum per amicitiam fundatam in honeſtate amatur amicus ipſe per ſe, & propter ſe, per alias autem, vel non amatur ipſe, vel amatur ſolum per accidens: Ergò ſola amicitia honeſti eſt propriè, & ſimpliciter, cæterę

aut

autem ſolum impropriè, & per accidens. Probatur minor: Nam per amicitiam fundatam in honeſtate amatur quis, quia probus, & virtuoſus; per alias autem amatur, quia dives, aut quia delectabilis: Sed ſolus qui amatur, quia probus, & virtuoſus, verè amatur ipſe, & propter ipſum, quia ipſe per ſe ipſum eſt virtuoſus, & probus; attamen qui amatur quia dives, aut quia amanti delectabilis, non tàm amatur ipſe, quàm amantur eius divitię, aut delectatio in ipſo capienda, potiſsimè, cum nullus ſit per ſe dives, ſed ſolum per accidens, & per fortunam, nec opus, aut alia bona vtilia, vel delectabilia ſint propria, & intrinſeca hominis bona, ſed ſolum extrinſeca, & ei accidentalia, & ſola virtus, & honeſtas morum ſit ipſi intrinſeca, & propria: Ergò ſolum per amicitiam fundatam in honeſtate, & virtute amatur quis, ipſe, propriè, & propter ſe, per alias verò amatur ſolum per accidens, non tàm ipſe, quàm aliquid aliud, non propter ſe, ſed propter aliquid ipſi adiectitium, & extraneum, & fortuitum.

9. Sed dices, ſaltèm mutuum amorem titulo mutuę pulchritudinis exhibitum, eſſe veram amicitiam, ſiquidem pulchritudo ęquę reddit per ſe, & intrinſecè amabilem perſonam pulchram, ac virtus ipſa; ſiquidem ęquè eſt intrinſeca ipſi, ac virtus; nam virtus ſolum eſt intrinſeca tanquam accidens communè intrinſecè inhærens perſonę virtuoſę, ſiquidem virtutes non prodeunt à natura, tanquam accidentia propria, & inſeparabilia; pulchritudo autem etiam eſt intrinſeca perſonę pulchrę, tanquam accidens communè intrinſecè inhærens ipſi: Ergò ęquè intrinſecè, & per ſe redditur quis amabilis ex pulchritudine, ac ex honeſtate. Sed contrà eſt: Quia licèt virtus, & probitas non profluat à natura tanquam accidens proprium, & inſeparabile, tamen convenit perſonę per ſe, & ab intrinſeco, quia non ſolum ipſi inhæret intrinſecè, ſed illam habet ab intrinſeco per liberum arbitrium, & per facultatem propriam, & propriam voluntatem, in qua Deus voluit ſitum eſſe bonum virtutis; ſecùs autem contingit in pulchritudine corporis (de qua loquimur, nam pulchritudo animę eſt ipſa virtus, & honeſtas morum) quia licèt ſit accidens intrinſecum perſonę pulchrę, non tamen eſt propriè ab intrinſeco, nam non convenit illi per voluntatem, & facultatem propriam, ſed ex qualitatibus materialibus, & ipſarum contemperatione, ex recta corporis, & perfecta formatione, quę ſanè ab extrinſeco ſunt, & minimè in perſonę facultate, aut voluntate ſua, nec quantum ad haberi, ſi non habeantur, nec quantum ad conſervari, ſi habeantur; imò, & quantum ad eſſe accidens intrinſecum perſonę eſt maxima diſparitas, nam pulchritudo corporea ſolum eſt accidens inhęrens corpori, virtus verò animę inhæret immediatè; corpus autem reſpectu perſonę eſt veluti quid extraneum, & quaſi indumentum quoddam, adeò vt Apoſtolus dixerit: *Scio huiuſmodi hominem raptum vſque ad tertium Cælum, ſivè in corpore, ſivè extra corpus neſcio*, quaſi inducans *hominem* ſupponere pro habente animam, corpus autem quid inferius, & quaſi extraneum eſſe, quia nempè portio principalis regnans in homine, & quaſi ſupponens eſt rationalis, & ſpiritualis, animalis autem inferior eſt, & ſubeſt, ac quaſi exterius ſe habens: Ergò ſola virtus, quę parti rationali intrinſecè, & ab intrinſeco intima eſt, debet dici bonum proprium hominis, ſeù perſonę; ſecùs autem pulchritudo corporea, quę corpori ſolum adiacet, vel inhæret, cuius portio, quaſi extranea reputatur homini, vt homini.

10. Confirmatur: Nam quamvis pulchritudo ſit intrinſeca perſonę, non tamen eſt amabilis ab homine per ſe, & propter ſe, ſed vnicè propter delectationem ſenſibilem ex ea capiendam; ſed hoc pacto non fundat veram amicitiam, quę eſſentialiter eſt amor benevolentię, ſed ſolum concupiſcentiam, ſeù amorem concupiſcentię: Ergò. Probatur maior: Nam pulchritudo corporea ad nihil aliud eſt bona, niſi ad delectandum, non enim eſt bona, vt reddat habentem ſimpliciter bonum, amabilem, & laudabilem in ſe, nam hoc minimè præſtat, ſed ſolum id præſtatur à vera virtute, iuxta illud: *Fallax gratia, & vana eſt pulchritudo, mulier timens Deum ipſa laudabitur*, ſolum ergò eſt bona vt delectet videntem, tangentem, vel audientem, vel cogitantem: Ergò amari nequit, nec reddere habentem amabilem, niſi propter capiendam ex illo delectationem.

11. Sequitur ergò ſolam amicitiam in honeſtate fundatam eſſe propriè, & ſimpliciter amicitiam; cæteras autem per accidens, & impropriè. Atque adeò prædictam diviſionem amicitię in honeſtam, vtilem, & delectabilem eſſe ſolum analogam, in qua quidem, diviſum non eſt amicitia proprię, & ſimpliciter talis, ſed ſolum amicitia vulgariter accepta, pro quolibet mutuo amore duorum, non explicando, ſed confundendo verum, & proprium conceptum amicitię ſimpliciter, & verè talis. Ideòque.

12. Dico tertiò: *Amicitia propriè, & ſimpliciter talis eſt proborum hominum mutuus*

bo

benevolentiæ amor, conſpicuus, gratuitus, vſu firmatus, ex honeſtatis cognitione procedens, & ad honeſtè vitæ coniunctionem, & communicationem perducens. Ita deſcribit veram, & propriam amicitiam Eminentiſſ. Aguirre *in ſuo Oper. de Virtut. & Vit. Diſput.* 15. *quæſt.* 2. *num* 11. deducens hanc definitionem ex varijs textibus Ariſt. licèt illa re ipſa non ſit definitio cum rigore logico, ſed ſolum quædam ſatis clara deſcriptio, quia ad rigorem logicę definitionis plures in illa ſuperſunt particulę, quę tamen ad claram deſcriptionem iuvant.

13. Primo igitur dicitur amicitia *mutuus* amor, quia ſi amor non ſit mutuus, ſed ſolum vnus amet, & viciſſim non ametur ab alio, illè quidem poterit eſſe verus amor, ſed non vera amicitia. Dicitur ſecundò, *benevolentiæ*, tum, quia ſolus amor benevolentię eſt amor ſimpliciter, vt oſtendimus, *Tract. præced. quæſt. à num.* 2. Tum, quia amor concupiſcentię non ſatis eſt ad amicitiam. Dicitur tertiò, *conſpicuus*, id eſt, quem alter in altero conſpicit, quia ad propriam amicitiam non ſatis eſt, quod alter alterum amet, & è contra, ſi correſpondentia amoris ignota ſit, & occulta cuilibet. Vndè Ariſt. *lib.* 8. *Etichor.* inquit amicos non poſſe eſſe latentes, hoc eſt, non poſſe contingere inter veros amicos, quod affectus, & amor vnius lateat alterum, nec è contra, nam amicitia importat quádam reciprocam communicationem, & correſpondentiam in amando, nō purè materialem, & per accidens talem, ſed formalem, & per ſe; correſpondentia autem ignota amanti, eſſet reſpectu ipſius per accidens, & purè materialis. Dicitur quartò, *gratuitus*, ad excludendum amorem quæſtioſum, ſivè intereſſatum, nam amor amicitię gratis debet impendi, & non intuitu retributionis, aut alicuius extranei ab amico. Dicitur quintò, *vſu firmatus*, quia amicitia non eſt actus, ſed habitus per ſe firmus, & conſtans, ac proindè, vt duo ſint amici verè, & ſimpliciter, non ſatis eſt, quod mutuo ſe ament, ſed requiritur, quod hic amor longo vſu, & communicatione ſit firmatus. Dicitur, *ex honeſtatis cognitione procedens*, quia, vt iam vidimus, amicitia, quę non fundatur in honeſtate quam alter in alterutro cognoſcit, & amat, non eſt propriè, & ſimpliciter amicitia. Dicitur, *ad honeſtè vitæ communionem perducens*, quia finis amicitię alius eſſe non poteſt, niſi honeſtè adinvicem convivere, & in honeſta vita adinvicem ſe iuvare, & communicare. Dicitur ante hæc, quod iſta amicitia eſt proborum hominum, quia inter improbos vera amicitia, quę ſit ſimpliciter talis, haberi non poteſt; ad ſummum enim inter eos ſunt quædam colligationes, aut fœdera, & pacta, ad bonum temporale conſervandum, vel quæſtum acquirendum, & opes augendas; quorum ſocietas magis fidelitati, quam amicitię innititur, imò, & cum inimicitia conſervari ſolet; eo quod motivum conſervandi fidelem communicationem, & vicem in negotijs rependendi, ſolum eſt, quia talem fidelem ſocietatem, & firmam correſpondentiam vtiliſſimam exiſtimant ad magnos quæſtus, & vtilitatem faciendam, opes conſervandas, & augendas, non tàm ſocijs, quam vnuſquiſque ſibi; ſi enim quiſque illorum poſſet ęquè commodè, & ſecurè omnia illa aſſequi ſine ſocietate cum alijs, abſdubio talem ſocietatem non iniret: Imò nec illam ſemèl initam diù conſervant, ſi in proprium emolumentum non cedat, aut ſi in ſuarum rerum detrimentum videant continuari: Tota ergò illa amicitia quæſtuoſa eſt, ac proindè non propriè, & ſimpliciter amicitia.

14. Ex quibus infertur primò, veram amicitiam eſſe non poſſe inter improbos, quia iſti non poſſunt ſe invicem amare gratis, & propter ipſos, aut propter honeſtatem, ſed vnicè propter quæſtum, & vtilitatem, ac proindè vt aiebat Seneca, non donant, ſed vendunt amores ſuos.

15. Sed dices: Nullus eſt tàm improbus, quod in eo non reſplendeat aliquid honeſtatis, v.g. vel liberalitatis, vel fidelitatis: Demus ergò quod duo, aliàs improbi, in hoc aſſimilentur, nempè quod ad invicem ſe liberales, & dictis, aut promiſsis fideliter correſpondentes mutuo experti fuerunt: Sanè hi ſe mutuo amare poſſunt propter has virtutes, & propter hanc honeſtatem, ſiquidem vnuſquiſque diligit in alio, quod in ſe amat: Ergò licèt ſint aliàs improbi, poſſunt contrahere veram, & propriam amicitiam. Reſpondeo primò, quod licèt hæc ſit vera amicitia, non eſt inter improbos formaliter, ſed materialiter, & per accidens, per ſe autem, & formaliter eſt inter probos, quia ſub ea ratione ſub qua ſe amicabiliter diligunt, non improbi, ſed probi ſunt. Dico ſecundò, eam amicitiam ſolum ſecundum quid eſſe talem, quia virtus, ſeù probitas, in qua fundatur, ſolum ſecundum quid eſt talis, homo enim non dicitur ſimpliciter probus, niſi ex integra cauſa; quin nec illa liberalitas, aut fidelitas, quam improbus exercet, eſt vera virtus in eo, ſiquidem convincitur eam non exercere propter honeſtatem in illa reſplendentem, aliàs enim pari titulo exerceret continentiam, iuſtitiam, & aliàs virtutes, in quibus ęqua, vel maior reſplendet

honeſtas: Solum ergò eas exercere poterit ex motivo vano, aut à ratione virtutis alieno, vndè communiter defenditur, virtutes veras, & ſimpliciter tales eſſe inter ſe connexas, ac proindè vnam non poſſe eſſe veram virtutem ſine alia. Ex quo rurſus ſequitur, nec improbum poſſe amare in alio formaliter, & propriè virtutem, hoc eſt titulo virtutis, alias diſpliceret illi in amico improbo quodlibet vitium, quin, & in ſe ipſo; quo pacto, iam improbus non eſſet: Vndè dum improbi ſunt, eorum amicitia eſt ſicut illorum honeſtas, nempè ſecundum quid, & materialiter talis.

16. Infertur ſecundo inter virum probum, & improbum non poſſe eſſe amicitiam ſimpliciter talem. Patet, quia diſſimilitudo animorum præſertim in ipſa ratione fundandi amicitiam, deſtruit amicitiam ſimpliciter talem, cum hæc fundetur in ſimilitudine animorum: Sed vir probus, & improbus ſunt maximè in animo diſſimiles: Ergò inter eos amicitia eſſe nequit ſimpliciter talis. Præterea, nam cum amicitia ſit amor longo vſu firmatus, ex longaque communicatione procedens, adeò vt dixerit Ariſt. *Non licere amicos ſe tales agnoſcere ante quam modium ſalis vnà conſumpſerint*, implicat ſanè poſt tàm longam ſocietatem, & communicationẽ adhùc manere vnum probũ, & alium improbum, vel enim amor ceſſabit, & mutua diſſolvetur communicatio, vel alter alterum in ſui animi ſimilitudinem trahat opus eſt, ac proindè, vel probus probum, vel improbus improbum reddet amicum: Non ergò ſtabiliri poterit vera amicitia inter probum, & improbum, dum tales ſimùl extiterint.

17. Infertur tertiò, nullam amicitiam eſſe poſſe conſtantem, niſi amicitiam honeſti. Patet, quia amicitia vtilis præſertim fundatur in bonis fortunę, cuius inconſtantia, & mutabilitas omnibus ſatis nota eſt, ſi oculos habent, & vident: eaque propter de huiuſmodi amicis dictum eſt: *Si fueris fœlix multos numerabis amicos; tempora ſi fuerint nubila, ſolus eris.* Amicitia etiam delectabilis, quę præſertim in pulchritudine fundari ſolet, non magis de ſe conſtans eſt, quam forma, ſeù pulchritudo corporea, quę vel levi flactu evaneſcit, iuxta illum Poëtę: *Res eſt forma fugax.* Sola autem amicitia honeſti eſt per ſe conſtans, quia fundatur in honeſtate diù experta, & per modum habitus poſſeſſa, quę ſanè per ſe durabilis, & conſtans eſt, adeò vt nulla fortunę iniuria, nulla temporum inclementia, nulla corporis egritudo, nullavè cuiuſvis generis adverſitas illam evertere ſufficiat, ſi ſua propria voluntate virtuoſus ipſe eam deponere nolit: Sola ergò iſta amicitia in honeſtate fundata per ſe conſtans, & diuturna eſt.

18. Sed dices: Etiam hæc amicitia perit cum morte, diſſolvitur per diuturnam abſentiam, quin & per inęqualem fortunam, nam ex his amicis, ſi vnus evehatur in Regem, alter in ſervitutem redigatur, vel plebeiam paupertatem, amicitia diſſolvitur: Non ergò ita conſtans eſt per ſe. Circa hanc obiectionem, diſputant Philoſophi, ex quibus capitibus perire poſsit amicitia ſimpliciter talis, ſeù in honeſtate fundata. Veruntamen, cum hic ſermo ſit de amicitia humana, acquiſita, & naturali, quam ſolum agnovit naturalis Philoſophia, dicendum eſt, ipſam non eſſe ita conſtantem, quod non cedat pluribus accidentibus extrinſecis; nam in primis abſdubio cedit morti vnius, ſiquidem quidquid ſtoicè potius, quam verè aliqui dixerint, de amicitijs poſt mortem productis, nulla eſt amicitia humana, quę morte non diſſolvatur, ſiquidem alitur communicatione, & convictu, qui ſanè omninò deficit per vnius mortem, quin etiam per diuturnam, & diſtitiſsimam abſentiam, quę vix per Epiſtolas ſuppleri queat; diù enim deficiente huiuſmodi communicatione, impoſsibile eſt humanę conditioni, quod non langueſcat amor mutuus in vtroque amico, & tandem extinguatur, extincta memoria. Nec valet, ſi dicas, fundari in honeſtate, quę per mortem, vel abſentiam non deficit. Siquidem fundatur in honeſtate vt ſenſibiliter communi, & mutuo nota; quę mutua communicatio, & notitia deficit, ſine ſpe illam vltrà continuandi. Sola ergò amicitia ſupernaturalis, & quaſi divina, de qua poſteà, per ſe ęterna eſt, ſiquidem nullam ita diuturnam abſentiam animorum patitur, nec per mortem, nec per corpoream diſtantiam, quę ipſam extinguere ſufficiat, ſiquidem innititur fide, & ſpe ęternę communicationis poſt mortem futurę, & ęternaliter duraturę. Non tamen admittam, quod ex inęqualitate fortunę amicitia, adhùc merè humana, iuſtè diſſolvi poſsit, quia verus amicus, quantumvis ad Regiam evectus, debet continuare cum amico, quantumvis per fortunam deiecto, ſuam amicabilem communicationem, eique de ſua fœlici fortuna, quantum poſsit, & ratio permittat, impendere, & ſui ſocium facere, ſi non ad æqualitatem, ſaltèm ſecundum rationabilam proportionem, quod ſatis eſt ad veram amicitiam conſervandam, quę etiam poteſt eſſe cum inæqualitate in honoribus, & dignitatibus, vt infrà oſtendam, licèt tunc dicatur amicitia, non ęqualitatis, ſed excellentię. Cum

his

Digitized by Google

his tamen conciliatur quod amicitia honeſtè per ſe conſtans ſit contrapoſitivè ad amicitiam vtilis, aut delectabilis, quia iſtę non ſolum morte, vel abſentia, ſed pluribus alijs capitibus deficiunt, quibus amicitia vera non deficit.

19. Infertur quartò: Amicitiam veram non oriri, aut fundari in indigentia amantis. Ratio eſt, quia non amat verè amicabiliter, qui amat ex motivo explendi propriam indigentiam, aut ei ſubveniendi; ſiquidem qui ſic amat, non amat gratis, ſed quæſtuosè, & intereſſaliter, vt ſic dicam: Ergò non erit vera amicitia, quę ex propria oritur indigentia. Vndè rectè dixit Cicero, quod qui eam ſic ortam exiſtimant, *humilem relinquunt, & minimè generoſum ortum amicitię, quam ex inopia, atque indigentia naſci volunt*. Falſoque Plato *in Lyſide*, dixit, inopiam atque indigentiam eſſe Matrem amicitię. Licèt enim amicitia ſupponat, vel ex parte vtriuſque amici, vt in amicitia humana, vel ex parte alterius, vt in amicitia Dei erga homines, indigentiam aliquam, eo quod importat communicationem bonorum, ex hac tamen non generatur, ſed ex interna virtute, probitate, ac bonitate, imò, & ex animi fœcunditate, cuius proprium eſt gratis amare ſimilem, vel gratis facere ſibi ſimilem, quem amet; imò ſi hæc perfecta ſimilitudo eſſe poſſit ſine indigentia, ibi erit maximè amicitia, vt inter divinas perſonas. Errabit etiam Plato, quantum ad finem amicitię, non minus quam de ipſius ortu, ſiquidem dixit, finem amicitię eſſe generationem, ſeù procreationem alicuius ex pulchro; licèt enim amicitia vera ex ſui fœcunditate vix poſſit eſſe ſine fructu progenito, finis tamen amicitię hic non eſt, ſed intima communicatio animorum in honeſtate vitę, quę per ſe honeſtiſſima, & appetibilis eſt.

20. Demum hic ſolet diſquiri, an amicitia ſimpliciter talis poſſit eſſe inter inęquales, vt inter Regem, & ſubditos, inter Patrem, & Filium, inter ſuperiores, & inferiores; ſed de hoc quæſtio dicet, quę ſequitur. Similiter inquiri ſolet, vtrum amicitia ſit ſpecialis virtus; ſed etiam hoc dubium excitabitur poſteà de charitate, vbi de amicitia humana dicemus. De alijs etiam ad amicitiam humanam ſpectantibus videri poteſt Eminentiſ. Aguirre, in ſuo opere de virtutibus, qui ſatis eruditè, vt ſolet, rem tractat philoſophicè, quin & S. Mater Tereſia in ſuo opuſculo de *Divini Amoris cõceptibus, ſuper Cant. cap. 2.* & in *Via perfect. cap. 4. 6. & 7.* vbi peracutè diſcernit inter veram, & fucatas amicitias, & falſas omnes perſpicaciſſimè detegit, veráque deſcribit, quę vix, niſi vera charitas eſſe poſſit. Nobis autem ſufficiat dicta prælibaſſe, vt ad amicitiam theologicam, & ſupernam via facilior pateat.

21. Infertur denique, amicitiam ſufficienter, & exactè definiri poſſe per hoc quod ſit *mutuus amor gratuitus, & benevolentiæ cum communicatione bonorum*. Patet, quia ex hoc ipſo habebit omnes proprietates ſuprà aſſignatas. Nam in primis talis mutuus amor fundari non poteſt, niſi in honeſtate, nam ſi in alio fundetur, non erit amor gratuitus, & benevolentię, ſed concupiſcentię. Deindè, eo ipſo, quod ſit cum communicatione bonorum, erit vſu firmatus, & vtrique amico conſpicuus, ſiquidem per mutuam communicationem ſe invicem experiuntur amici, & firmantur in amicitia, & non aliter. Demum iſte amor mutuus aliundè procedere nequit niſi ex honeſtatis cognitione, nec ad aliud per ſe conducere, niſi ad honeſtę vitę communionem inter ipſos amicos, vt ſatis per ſe patet: Ergò ſufficienter definitur amicitia vt poſitum manet.

QUÆSTIO II.

AN INTER DEUM, ET creaturam intellectualem detur vera amicitia?

1. PRæcipua ratio dubitandi eſt inæqualitas ſumma inter Deum, & creaturam, ſeù infinita diſtantia, quę vix videtur permittere amicitiam inter vtrumque, quę ſanè quandam ſimilitudinem, & propinquitatem exigit; vi cuius inter amicos omnia ſint communia. Propter hanc difficultatem Durandus *in 4. diſt.* 49. negavit veram, & propriam amicitiam inter Deum, & homines. Veruntamen oppoſita ſententia eſt communis inter Theologos, adeò vt Bannez in præſenti eam dicat eſſe de Fide Catholica. Vndè cum ipſo ſit.

NOSTRA CONCLUSIO.

2. DICO igitur: *Secundum fidem Catholicam datur inter Deum, & homines vera amicitia: Quæ quidem eſt propriè, & ſimpliciter amicitia.* Duas partes continet concluſio. Primam tenemus vt veram ſecundum Fidem Catholicam. Et probatur ex vtroque Teſtamento. Nam in primis, Sapient. 7. dicitur: *Infinitus enim theſaurus eſt hominibus, quo qui vſi ſunt, participes facti ſunt amicitiæ Dei.* Et

Pſalm. 138. *Mihi autem nimis honorati ſunt amici tui Deus.* Et Cant. 2. *Dilectus meus mihi, & ego illi.* Cap. 2. *Surge propera amica mea.* Cap. 5. *Ipſe eſt amicus meus, Filiæ Ieruſalem.* Et totum illud Canticum nihil aliud redolet, niſi intimam amicitiam inter Deum, & animam, vt inter Sponſum, & Sponſam. In novo etiam Teſtamento clarius hæc amicitia exprimitur. Nam Ioan. 15. dixit Dei filius Apoſtolis: *Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos, quia omnia, quæcumque audivi à Patre, nota feci vobis.* Item: *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis omnia, quæ præcipio vobis.* Et Iacob. 2. dicitur de Abraham: *Et amicus Dei appellatus eſt:* Ergò ſecundum Fidem Catholicam, quæ Sacro Textui innititur, datur vera amicitia inter Deum, & homines. Confirmatur: Quia Sac. Textus in præcitatis locis intelligitur de vera amicitia inter Deum, & homines à SS. Patribus ex vnanimi illorum conſenſu, vt videre licet ex Auguſt. *Tract.* 15. *in Ioann.* Bernard. *Serm.* 48. *in Cant.* Ambroſ. *lib.* 2. *Epiſtol. Epiſt.* 7. Gregor. *cap.* 17. *Moral.* & ex D. Thom. *in præſent.* & alibi ſæpè: Imò & Concil. Trident. *Seſſ.* 6. *cap.* 7. inquit, quod in iuſtificatione, *homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico amicus Dei:* Sed quod docet Sac. Text. in eo ſenſu, in quo intelligitur ex vnanimi PP. conſenſu, eſt de Fide Catholica: Ergò de Fide Catholica eſt, dari inter Deum, & homines veram amicitiam.

3. Deindè probatur, quoad ſecundam partem, nempè, quod hæc amicitia ſit propriè, & ſimpliciter talis. Primò: Quia in Sacro Textu appellatur amicitia ſine vllo addito diminuente, aut extrahente illam à conceptu amicitiæ propriè, & ſimpliciter talis, nec SS. Patres illam limitant, aut extrahunt à tali conceptu, imò illam explicant applicando illi omnes proprietates veræ, & propriæ amicitiæ: Ergò talis eſt, & non impropriè, aut per metaphoram, vt vult Durandus. Secundò: Ex diffinitione amicitiæ, nam amicitia propriè, & ſimpliciter ſumpta nihil aliud eſt, quam mutuus amor gratuitus, ſeù benevolentiæ, cum communicatione bonorum: Sed inter Deum, & homines datur hic mutuus amor: Ergò & amicitia propriè, & ſimpliciter talis. Probatur minor: Nam in primis ex parte Dei datur talis amor benevolentiæ, & gratuitus erga homines cum communicatione bonorum, ſiquidem in primis eos gratis omninò amat, & non intuitu alicuius vtilitatis, aut emolumenti capiendi ex ipſis, cum enim bonorum noſtrorum non egeat, nec aliquid nobis debeat, ſanè omninò gratis nos amat; quod ſatis expreſſit Apoſt. ad Rom. 3. dicens: *Iuſtificati gratis per ſanguinem ipſius.* Eſt igitur omninò gratuitus amor ille, quo Deus nos iuſtificat, ſeù quo nos ex iniuſtis facit iuſtos, & ex inimicis, amicos, vt loquitur Concil. Trident. Deindè eſt verus amor benevolentiæ contradiſtinctus ab amore concupiſcentiæ, nam vt ex dictis *Tract. de Spe, quæſt.* 3. *fere per tot.* conſtat, illud ſolum amatur amore concupiſcentiæ, quod amatur vt bonum commodum, vel vtile alicui, illud verò, quod amatur abſolutè vt bonum in ſe, & ſimpliciter, ſivè vt perſona directè, & in ſe amata, cui proindè bonum deſideratur, & amatur, amatur amore benevolentiæ: Sed Deus nos amat, non quidem vt bonum commodum ſibi, aut alteri, ſed abſolutè ſine reſpectu commoditatis, aut vtilitatis ad ſe, vel ad alterum: Amat nos tanquam perſonas directè amatas, vt nos ipſi perſonaliter ſimus boni, & habeamus bonum, & poſideamus bonum, & fruamur ipſo bono; Ergò amat nos amore benevolentiæ, eiuſque amor, quo nos ipſos ſic amat, eſt propriè, & ſtrictè amor benevolentiæ: Demum talis amor eſt cum ſtricta communicatione bonorum, qualis convenit, imò qua maior eſſe non poteſt ad veram, & propriam benevolentiam, & amicitiam; ſiquidem per filium ſuum, vt inquit Apoſtol. Petrus *Epiſt.* 2. *cap.* 1. *Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donavit, vt per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Et item revelat nobis ſua ſecreta, in quo ſita eſt communicatio propria amicorum, iuxta illud: *Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos, quia omnia, quæ audivi à Patre, nota feci vobis.* Et quod plus eſt, exercet cum animabus dilectis ſecretam quandam, & familiarem converſationem per internas inſpirationes, iuxta illud Oſeæ: *Ducam eam in ſolitudinem, & loquar ad cor eius.* Et illud ex Cant. *En dilectus meus loquitur mihi:* Ergò ex parte Dei datur erga homines verus, & proprius amor gratuitus, & ſtrictæ benevolentiæ cum communicatione bonorum.

4. Deindè ſimilis amor correſpondet ex parte hominis iuſti erga Deum, quia in primis iuſtus per charitatem diligit Deum gratuitò, hoc eſt, ſine intuitu mercedis, purè propter ipſum Deum, & propter eius ſummam bonitatem: Deindè hic amor eſt ſtrictè benevolentia erga ipſum, vt per ſe patet, & nemo negat: Deindè eſt cum communicatione bonorum, quia licèt Deus nihil accipere poſſit, & omnia ſint ſua, tamen ex vi amoris charitatis iuſtus ſe ipſum, & omnia ſua Dei facit, eique donat, taliter quod ſi aliondè non eſſent Dei, ex vi illius amoris fierent propria Dei, ſicut ſunt amantis, & ipſi cum amante communia; quinimò ſi per impoſſibile Deus non eſſet om-

omniſcius, ex vi illius amoris nihil Deo occultum reſervaret, ſed omnia ei cordis ſecreta panderet: Ergò etiam ex parte hominis correſpondet erga Deum amor gratuitus, & ſtrictę benevolentię cum communicatione bonorum: Ergò inter Deum, & homines datur mutuus amor gratuitus, & ſtrictę benevolentię, cum communicatione bonorum: Sed in hoc mutuo amore conſiſtit amicitia propriè, & ſimpliciter talis: Ergò inter homines, & Deum datur amicitia, quę eſt talis propriè, & ſimpliciter.

5. Confirmatur: Quia amicitia inter Deum, & homines non eſt amicitia vtilis, aut delectabilis, ſed amicitia honeſti: Sed hæc eſt propriè, & ſimpliciter amicitia, vt vidimus quæſtione præcedenti: Ergò amicitia inter Deum, & homines, eſt propriè, & ſimpliciter talis. Probatur maior: Quia nec Deus nos amat vt ex nobis capiat aliquam vtilitatem, aut delectationem, nec nos per amorem charitatis amamus Deum propter commodum, aut delectationem ex eo capiendam; ſed Deus nos amat, vel vt ſimus probi, & Sancti, & Iuſtè viventes, vel quia tales ſumus; & nos per charitatem diligimus Deum, quia in ſe ſummè bonus eſt: Sed in illo primo conſiſtit amicitia vtilis, aut delectabilis, & in hoc ſecundo amicitia honeſti: Ergò amicitia inter Deum, & homines non eſt amicitia vtilis, aut delectabilis, ſed amicitia honeſti.

SOLVUNTUR OBIECTA.

6. OBijcies primò: Nam Ariſt. 8. *Etickor. cap. 5. 6. & 8.* aſſerit amicitiam eſſe, vel fundari in ęqualitate: Sed inter Deum, & homines nulla poteſt eſſe ęqualitas, cum ſit infinita diſtantia: Ergò nec vera amicitia. Confirmatur primò: Quia, vt ipſe Philoſopus ibidem teſtatur, & D. Thom. exponit *Lect.* 7. ſi ſit multa diſtantia, vel virtutis, vel malitię, vel cuiuſcumque alterius, non remanent homines amici, neque dignum reputatur quod quis habeat amicitiam cum his, qui multum à ſe diſtant, & exemplum ponit, primo in dijs, qui plurimum excedunt homines in omnibus bonis, & ideò inquit non habere amicitiam cum hominibus. Secundò in Regibus, quorum amicitia non ſe reputant dignos, illi qui multum ab eis deficiunt, de quibus verificatur illud: *Non benè cohærent, nec in vna ſede morantur Maieſtas, & amor.* Tertiò in optimis, & ſapientiſsimis, quibus non fiunt amici illi, qui ſunt animo degeneri: Sed in his bonis excedit Deus homines infinitè: Ergò inter Deum, & homines nulla poteſt dari vera amicitia. Confirmatur ſecundò: Quia amicitia eſſe non poteſt ſine communicatione, & ſocietate, vt docet etiam Ariſtotel. loco citato: Sed homines non poſſunt converſari, nec habere communicationem cum ipſo Deo, nam Daniel. 2. dicitur: *Quod dijs non eſt cum hominibus converſatio:* Ergò nec cum illo amicitiam inire. Tertiò: Quia, vt ibidem ait Ariſtotel. amicorum omnia bona debent eſſe communia, vndè amicitia ex propria definitione debet eſſe cum communicatione bonorum: Sed homines nihil poſſunt Deo tribuere, nec Deus ſua bona propria poteſt nobis communicare, quia nec nos poteſt facere omnipotentes, nec omniſcios, &c. Ergò inter Deum, & homines eſſe nequit amicitia. Quartò: Quia iuxta Philoſoph. eſt contra rationem amicitię, quod amici ſint latentes, licèt enim illi, quorum mutuus amor latet ipſos, ſint benevoli, non tamen amici, vt ſuprà vidimus: Sed nos latet an amemur à Deo, vel non, nemo enim ſcit, an ſit dignus odio, vel amore: Ergò idem quod prius.

7. Reſpondeo, duplicem amicitiam diſtingui à Philoſopho in eo *lib. 8. cap. 6. & 7.* vna quidem ſic: *Hæ igitur amicitię dictę in ęqualitate conſiſtunt, eadem quippè ab vtriſque fiunt, & ſibi mutuo volunt*, vt inter homines eiuſdem conditionis, & dignitatis. *Eſt & alia ſpecies amicitię, quæ in excellentia conſiſtit, vt amicitia Patris ad Filium, & ſenioris adoleſcentem, viri ad vxorem, & Principis ad ſubditos.* Concedo igitur, quod primi generis amicitia fundatur in ęqualitate conditionis, ſtatus, dignitatis, & virtutis, quæ magnam in his diſtantiam excludat, quia eſt amicitia quaſi fraternalis, & inter pares. Cæterum de ſecunda minimè ait Ariſtotel. quod in tali æqualitate fundetur, ſed ſolum exigit æqualitatem proportionalem, hoc eſt, quod inter ſic amicos detur proportionalis habitudo, & ſimilitudo in eo, in quo fundatur amicitia, nempè in virtute, & bonitate. Vndè hoc ſenſu diſtincta maiori, diſtinguo item minorem: Inter Deum, & homines nulla poteſt eſſe æqualitas mathematica, concedo minorem: Æqualitas proportionis, vel ſumpta pro ſimilitudine in ratione fundandi amicitiam, nego minorem, & conſequentiam de amicitia excellentiæ, quam ſolam aſſerimus dari inter Deum, & homines, & quod illa eſt propriè, & ſimpliciter amicitia.

8. Ad confirmationem pariter dico, quod ſi ſit talis diſtantia, quæ non ſolum excludat æqualitatem, ſed etiam ſimilitudinem, & proportionem, non erit amicitia; & quia Ariſ-

Ariſtotel. non ágnovit quo pacto homines poſſent elevari ad ſimilitudinem Dei, per quandam participationem naturę ipſius, vi cuius eſſet Deus per participationem, ſicut ipſe per eſſentiam, in quo ęqualitas proportionis conſiſtit, ideò negavit amicitiam inter Deum, & homines; cui tamen ſtare non debemus, quia in hoc ex ignorantia fidei erravit. Quantum autem attinet ad Reges, non negat inter eos, & ſubditos eſſe poſſe amicitiam, ſi ſubditus in probitate Regi ſimilis ſit, & magnanimitate ei appropinquet, nam talis ſubditus nequaquam ſe indignum reputabit, cui Rex amicus ſit; imò tantum poteſt ſubditus excedere Regem in virtute, & magnanimitate, vt ipſius amicitiam, vel contemnat, vel ſuę virtuti conſervandę, & augendę poſtponat: Solum igitur loquitur Ariſtotel. in caſu, quo ſubditus multum à Rege deficiat, præſertim ex animi parvitate, vt in plebeis contingere ſolet; nam in hac diſsimilitudo animi facit illum indignum tali amicitia. Et idem contingit improbis, ſeù indignis reſpectu optimorum, & ſapientiſsimorum, quia inter hos non eſt proportio, nec ſimilitudo ſufficiens ad amicitiam. Ex quo ad ſummum probatur, quod inter Deum, & homines improbos, dum improbi ſunt, & diſsimiles moribus Deo, animum habentes degenerem, ad terrena, & temporalia deiectum, non poſsit ſtare amicitia, ob diſsimilitudinem magnam animi, & morum; non autem, quod inter hominem per gratiam factum divinę naturę conſortem, & ad ſuperna animum erigentem, ad finemque, & fœlicitatem ipſius Dei aſpirantem, non poſsit eſſe vera, & ſtricta amicitia; quia in huiuſmodi homine ſalvatur ſimilitudo, & ęqualitas proportionis cum Deo, quę ſatis eſt ad ſtrictam amicitiam excellentię, ſiquidem imitatur Deum ipſum per virtutem, & gratiam, ita vt talis ſit per gratuitam participationem, qualis Deus eſt per eſſentiam, & naturam, & ad eundem finem, & fœlicitatem aſpiret per gratiam, quam Deus poſsidet per naturam. Cum autem dicitur quod non benè cohærent Maieſtas, & amor, debet intelligi de Maieſtate terrente, & rigore potius, quam amore ſubditis dominante, non verò de Maieſtate eſſentialiter ſumpta, nec de Maieſtate virtuoſa, & honeſta, hæc enim permittit cum electis, & probis ſubditis, Principi magis ſimilibus, & appropinquantibus genio, & moribus, amicabiliter converſari; vndè ipſe Ariſtotel. *lib.* 8. *cap.* 1. inquit, quod quanto aliquis magis evectus à fortuna, & in maiori dignitate exiſtit, tanto magis debet expetere veros amicos, & veram cum eis inire amicitiam; quod quidem Deus præſtat cum hominibus, non ex indigentia amicorum, ſed ex ſuperabundantia ſuę bonitatis, quin propterea deroget ſuę immenſæ Maieſtati, cui magis arridet amari, quam timeri, & cui proindè magis placet amare, quam terrere.

9. Ad ſecundam, conceſſa maiori, nego minorem: Nam illud Dan. non dixit Daniel, ſed dixerunt Caldei, vndè ſi intelligatur de Deo verò, falſum eſt; quia homines elevati per gratiam in adoptionem filiorum converſationem ſuam in Cœlis habent, & cum Deo, iuxta illud Pauli: *Noſtra converſatio in Cœlis eſt.* Et illud 1. Ioann. 10. *Si in luce ambulamus, ſicut ipſe eſt in luce, ſocietatem habemus ad invicem.* Et Apocal. 3. *Si quis aperuerit, intrabo, & cenabo cum ipſo, & ipſe mecum*; loquuntur enim cum Deo, & Deus cum illis, tum per Sacram Scripturam, tanquam per Epiſtolas ad eos miſſas; tum intimè per inſpirationes ſpecialiſsimas, quibus præbet animabus dilectis ſuorum ſecretorum, & myſteriorum ſecretam intelligentiam.

10. Ad tertiam, dico, quod amicorum bona ſunt communia iuxta qualitatem amicitię, ſi enim amicitia ſit ęqualitatis, bona debent eſſe ęqualiter communia; & hoc pacto non ſunt bona communia inter Deum, & homines, & ideò non datur amicitia ęqualitatis; ſolum ergò datur amicitia excellentiæ; quæ præciſè exigit, quod bona ſint communia proportionaliter, quatenus excellens amicus debet inferiori communicare de ſuis bonis, vt quantum poſsibile fuerit aſsimilet eum ſibi; vndè ſi dives eſt, & alter pauper, debet illi communicare de ſuis divitijs tanto plus, quanto maior fuerit amicitia, donec fiat poſsibilis ęqualitas, ſic in honoribus, & alijs; Deus ergò, cuius divitiæ, & bona propriſsima ſunt virtutes, & dona, hæc communicat iuſtis, & tanto magis, quanto maior eſt amicitia, ita vt fiat poſsibilis ſimilitudo iuſti ad Deum, adeò vt illum faciat ſuæ divinæ naturæ conſortem. Nec opus eſt, vt eum faciat omnipotentem, aut omniſcium, quia hoc eſt impoſsibile, ſed ſatis eſt quod illum ſuæ omnipotentiæ participem faciat per dona, & virtutes infuſas. Sicut vt Rex ſit amicus alicuius Magnatis, non requiritur quod eum Regem faciat, ſed ſatis eſt, quod cum eo communicet de potentia, & alijs bonis, quantum honeſta ratio permiſerit, vt fiat proportionalis ęqualitas. Vndè *lib.* 1. *Machabaeor.* 10. dicitur, quod Alexander cupiens inire amicitias cum Ionata, dixit illi: *Aptus es, vt ſis amicus noſter.* Et *Nunc conſtituimus te hodie ſummum Sacerdotem gentis tuę, vt amicus*

10.

Digitized by Google

vocteris Regis, & miſsit ei purpuram, & coronam auream. En ipſum extulit, quantum potuit, vt eſſet poſsibilis æqualitas, ſeù proportionis, vt eſſet amicus: Sic ergò Deus extollit iuſtos per gratiam, per quam facit illos ſuæ naturæ conſortes. Imò & per Myſteria Incarnationis, Redemptionis, & Euchariſtiæ, ſe ipſum dedit nobis in ſocium, in prætium, in cibum, & tandem ſe dabit in præmium. Similiter amicus inferior debet amico excellenti tribuere honorem, obſequium, & officia veri amici, vt fiat poſsibilis, & proportionalis compenſatio; & hoc modo homines iuſti communicant ſua bona Deo, ſe nempè, & quidquid habent, in Dei obſequium referendo. Nec obſtat, quod hæc omnia innumeris titulis ſint Dei, & à Deo accepta, nam hoc ſolum probat, quod Deus nihil re ipſa accipiat, quod ſuum non ſit, ſed non tollit, quod homo affectu amicabili omnia hæc, licèt accepta, taliter Deo donet, quod ſi per impoſsibile non eſſent Dei, nec à Deo accepta, ea faceret propria Dei, & ipſi ſecùm communia; & hoc ſatis eſt ad communicationem bonorum exactam ex parte amici inferioris.

11. Ad quartam, concedo maiorem, & diſtinguo minorem: Nos latet, an Deus nos amet, vel non, latet inquam per defectum ſcientiæ, aut evidentis experientiæ, concedo: Per defectum fidei in vniverſali, & probabilis cognitionis in particulari, nego minorem, & conſequentiam; quia licèt nemo ſciat evidenter in particulari ſe eſſe dilectum amicabiliter à Deo, quiſque tamen ſcit per fidem Deum diligere amicabiliter omnes iuſtos, qui per Baptiſmum, vel per pœnitentiam redierunt ad eius gratiam, & in particulari poteſt piè, & probabiliter confidere, aut credere quod ipſe per Baptiſmum, vel per pœnitentiam redierit in Dei gratiam, & hoc ſufficit ad veram amicitiam cum Deo habendam in præſenti ſtatu imperfecto, in quo per fidem ambulamus, & non per ſcientiam; nam adhùc in amicitia humana non poteſt eſſe evidentia de eo, quod quis diligatur ab alio, ſiquidem quantumvis diurno tempore plurima acceperit ab eo amoris pignora, adhùc falli poteſt circa amorem internum, qui ſoli Deo evidenter eſt notus.

12. Obijcies ſecundò: Stricta, & vera amicitia non eſt compatibilis cum ſervitute, iuxta illud Chriſti apud Ioan. 15. *Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos*: Sed repugnat creaturæ rationali carere ſervitute ad Deū, vndè tàm homo, quàm Angelus eſſentialiter eſt ſervus Dei: Ergò non poteſt habere veram, & ſtrictam amicitiam cum Deo. Reſpondeo hoc argumentum ſibi oppoſuiſſe Auguſtinum *Tract. 85. in cap. 15. Ioan.* quod quidem ſic vrget: Nam Chriſtus ait: *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis, quæ ego præcipio vobis. Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos.* O *rem mirabilem*, inquit Auguſtin. *Sanè ſervire non poſſumus, niſi præcepta faciendo: Quomodo ergò præcepta faciendo, ſervi non erimus? Si ſervus non ero præcepta faciendo, & niſi præcepta fecero, ſervire non potero: Ergò ſerviendo ſervus non ero.*

13. Reſpondet autem, ſic ſubiungens: *Sicut enim duo ſunt timores, qui faciunt duo genera timentium, ſic duæ ſunt ſervitutes, quæ faciunt duo genera ſervientium. Eſt timor, quem perfecta charitas foras mittit: Et eſt alius timor caſtus permanens in ſæculum ſæculi. In illo timore, quem foras charitas mittit, eſt etiam ſervitus, foras eum ipſo timore mittendo; nam de hac ſervitute, & timore dixit Apoſtol. Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, & ad hanc ſervitutem intuebatur dominus, cum dicebat: Iam non dicam vos ſervos, quia ſervus neſcit quid faciat dominus eius. Non vtique ille ſervus pertinens ad timorem caſtum, cui dicitur: Euge ſerve bonè, intra in gaudium domini tui; ſed ſervus pertinens ad timorem ſervilem, de quo alibi dicit: Servus non manet in domo in æternum, filius autem manet in æternum. Quoniam igitur dedit nobis poteſtatem filios Dei fieri, non ſervi, ſed filij ſumus, vt ſummo quodam, & ineffabili, ſed verò modo, ſervi non ſervi eſſe poſsimus; ſervi ſcilicèt timore caſto, ad quem pertinet ſervus intrans in gaudium domini ſui, non ſervi autem timore foras mittendo, ad quem pertinet ſervus non manens in domo in æternum.* Eſt igitur duplex ſervitus, vna voluntaria, ingenuè, & ex amore ſerviens, ſolum cum timore filiali, & reverentiali; alia vilis, coacta, & ſolum ex pœnæ timore ſerviens: Iſta igitur contraria eſt amicitiæ, & charitati præſertim perfectæ: Illa verò cum charitate creſcit, & augetur. Vndè in forma, diſtinguo maiorem: Vera, & ſtricta amicitia non eſt compatibilis cum ſervitute ingenua, voluntaria, & nobili, quæ ſignificatur, dum dicitur: *Euge ſerve bone, intra in gaudium domini tui*, nego maiorem: Cum ſervitute vili, & coacta, de qua intelligitur illud, *non accepiſtis ſpiritum ſervitutis, iterum in timore.* Et illud: *Servus non manet in domo in æternum*, concedo maiorem, nam de hac dixit Chriſtus, non dicam vos *ſervos, ſed amicos*, tanquam de ſervitute contraria amicitiæ; non de alia, quæ conſiſtit in ſubiectione, vel naturali, vel voluntaria ad dominum præcipientem, nam potius, qui huic perfectè correſpondet, à Chriſto appel-

pellatur amicus, ſiquidem inquit: Vos amici mei eſtis, ſi feceritis omnia, quę præcipio vobis, id eſt, ſi perfectè mihi vt domino præcipienti ſerviaritis, amici mei eritis: Non ergò hæc ſervitus opponitur, ſed conciliatur cum vera amicitia. *Vide Tractat. præced. quæſt. 16. à num. 93.*

14. Objicies tertiò: Licèt in Sacro Textu exprimatur amicitia inter Deum, & homines, indè non ſequitur eam amicitiam eſſe propriè, & ſimpliciter talem: Ergò poteſt eſſe talis ſecundum quid, & impropriè per metaphoram, & quandam ſimilitudinem. Probatur antecedens: Quia ſic dicitur homo iuſtus in Sacro Textu Filius Dei, ſicut amicus ipſius: Et tamen indè non ſequitur talem filiationem hominis ad Deum eſſe propriè, & ſimpliciter talem: Ergò nec hoc ſequitur de amicitia. Reſpondeo, quod diverſo modo exprimitur in Sacro Textu amicitia hominis ad Deum, ac ipſius filiatio; ſiquidem amicitia exprimitur ſine vllo termino attenuante ipſam, de propria ad impropriam, nec in Sacro Textu vnquam limitatur talis amicitia ad eſſe talem ſecundum quid, aut impropriè. Cæterum filiatio in ipſo Sacro Textu exprimitur vt filiatio adoptiva, non naturalis, vndè inquit Apoſtol. ad Rom. 9. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum Dei*, & ad Galat. 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus*, & ad Epheſ. 1. *Qui prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum*: Cum autem filiatio adoptiva in ratione filiationis, ſit impropriè talis, & per ſimilitudinem quandam ad naturalem, quę ſola eſt propriè, & ſimpliciter filiatio. Vndè in forma, nego antecedens. Ad probationem, nego maiorem, propter diſparitatem aſsignatam.

15. Objicies quartò: Quia homo per peccatum non eſt propriè, & ſimpliciter inimicus Dei: Ergò nec per gratiam eſt propriè, & ſimpliciter amicus. Conſequentia patet; tum, quia contrariorum eadem eſt ratio. Tum, quia Concilium Trident. ęquo iure vocat hominem Dei inimicum, dum eſt in peccato, ac Dei amicum, dum iuſtificatur, ſiquidem dicit, quod fit *de inimico amicus*: Vel ergò vtrumque, vel neutrum intelligi debet in proprio ſenſu. Antecedens verò probatur: Quia ille dicitur propriè inimicus, qui alterum contra ipſius voluntatem iniurijs afficit: Sed homo non ſic offendit Deum, quia niſi Deus liberè permitteret, eum non offenderet: Ergò.

16. Reſpondeo primò, negando antecedens. Ad probationem, concesſa maiori, nego minorem, cum M. Ferre *in præſent. num. 6.* quia vt offendens verè, & propriè offendat alium, & illi ſit inimicus, non requiritur quod ita operetur contra voluntatem offenſi, quod offenſus id non permittat, ſæpè enim ſuis de cauſis ſinit aliquis (ſivè legiſlator, ſivè non legiſlator) & non impedit inimicum nocentem, & offendentem ad tempus, reſervans meliori tempore vindictam, quin ex hoc, aut propter hoc minuatur eius offenſa, aut alterius inimicitia: Non ergò ex eo quod Deus permittat ad tempus ſe offendi ab hominibus, tollitur, quod talis offenſa verè, & propriè ſit offenſa, & inimicitia. Et ratio eſt, quia in Deo (ſicut in legiſlatore quolibet) eſt duplex permiſsio, ſicut duplex voluntas, nempè vna occulta correſpondens voluntati beneplaciti, quę per ſe occulta eſt; alia explicita, correſpondens voluntati ſigni, quę explicita eſt; hæc ſecunda dicitur conceſsio, indulgentia, licentia aliquid faciendi; & quando Deus permittit hoc modo permiſsione explicita aliquid facere, ſanè non offenditur ſi aliquis faciat. Prima verò permiſsio occulta eſt mera non impeditio peccati, cum potentia impediendi, & hæc non tollit in peccato, quod verè, & propriè ſit offenſa Dei; & idem intellige de legiſlatore humano.

17. Sed alio ex capite vrgebis argumentum, quia non eſt propriè inimicus alterius, qui eum odio non proſequitur, ſicut enim amicitia in amore, ita inimicitia in odio debet conſiſtere: Sed non omnis, qui eſt in peccato, odio habet Deum, nam peccatum odij Dei raro invenietur: Ergò rarus erit peccator, qui poſsit dici verus inimicus Dei. Reſpondeo tamen primò, negando maiorem: Quia ad propriam inimicitiam cum Deo non requiritur ſtrictum, & formale odium Dei, ſed ſatis eſt averſio ab ipſo vt vltimo fine, collocando vltimum finem in creatura; & ratio eſt, quia vt quis fiat propriè inimicus alterius, ſatis eſt, quod illum re ipſa cum advertentia offendat, & iniurijs afficiat, licèt hoc non faciat ex odio ſpeciali ipſius, ſed ex eo quod quærat per fas, vel nefas, aut contra ius alterius propriam convenientiam, aut voluptatem, vt ſi quis auferret alteri vxorem, non ex odio mariti, ſed ex amore lividinoſo vxoris, aut ſi quis Patriam, aut Regem legitimum proderet, non ex odio Patriæ, aut Regis, ſed ex amore, aut cupiditate pecunię; hic enim verè eſſet inimicus Patrię, aut Regis, ſicut ille adulter eſſet propriè inimicus mariti, quia offenderet graviſsimè ipſum, & provocaret eius iram, aut vindictam, eſſetque odio capitali dignus: Sic igitur, qui aufert à Deo rationem vltimi finis, & col-

lo-

locat eam in creatura, licèt hoc non faciat ex odio Dei, ſed ex amore inordinato creaturę, nam hoc ſufficit vt provocet contra ſe Dei odium, & vindictam, & conſequenter vt fiat verus eius inimicus. Vndè in forma, neganda eſt maior confirmationis. Et ad paritatem de amicitia, dico, quod eſt diſparitas, nam amicitia, cum ſit de linea boni, petit eſſe ex integra cauſa, hoc eſt, quod ex parte vtriuſque procedat ex mutuo amore formaliter, & propriè tali. At inimicitia eſt de genere mali, & ſic non exigit ex parte vtriuſque verum odium, ſed ſatis eſt, quod quis alterum ita offendat graviter, quod fiat dignus odio ipſius; per hoc enim præcisè fit inimicus eius propriè talis.

18. Idque explicatur in obſequio, & offenſa, nam vt opus aliquod ſit ſimpliciter obſequium formale alterius, non ſatis eſt, quod per accidens, id eſt, præter intentionem operantis cedat in alterius vtilitatem, aut honorem, ſed requiritur quod per ſe, & ex intentione operantis fiat in obſequium alterius, & conſequenter quod ex amore illius procedat; attamen vt opus aliquod ſit ſimpliciter offenſa alterius non requiritur quod fiat per ſe, & ex intentione operantis in offenſam illius, & ex odio contra ipſum, vt patet exemplis allatis, ſed ſatis eſt quod ſcienter fiat offenſa, licèt non intentione offendendi, & ideò non requiritur quod procedat ex odio formali offenſi. Et ratio diſparitatis eſt, quia obſequium, cum ſit de genere boni, eſt de per ſe factis, & exiſtentibus, & ideò non poteſt eſſe propriè, & ſimpliciter tale, niſi per ſe, & ex intentione; at offenſa eſt de genere mali, & conſequenter non eſt de per ſe exiſtentibus, aut factis in rerum natura, ſed de per accidens, mala enim in vniverſo ſunt de per accidens contingentibus, quia nemo intendens in malum operatur; & ideò vt opus aliquod ſit propriè, & ſimpliciter offenſa non requiritur quod per ſe, & ex intentione offendendi fiat. Sic ergò dici poteſt de amicitia, & inimicitia, quod nempè illa, quia de genere boni, eſt de rebus non niſi per ſe exiſtentibus, & ideò non poteſt eſſe niſi ex intentione, & ex amore in vtroque extremo amicitię; at inimicitia, vti de genere mali, eſt de rebus per accidens contingentibus, & ideò non petit, quod vterque inimicus ex intentione, aut ex odio ſit inimicus, ſed ſatis eſt, quod ſcienter offendat vnus alterum, licèt ſine intentione formali offendendi, aut ex odio ipſius, & quod ita fiat odio alterius dignus.

19. Si verò contendas, quod ad formalem inimicitiam requiritur mutuum odium, ſicut ad formalem amicitiam mutuus amor, & quod non eſt formaliter inimicus alterius, qui alterum offendit ſine formali odio ipſius, & intentione offendendi, ac per conſequens adulterantem ex amore vxoris, & ſine odio mariti, non eſſe propriè inimicum mariti, ſed ſolum impropriè, & interpretativè: Si inquam hoc dicas, non ero nimis in hoc contentioſus, & tenax, quia parũ intereſt ad propoſitũ; ſed dicam, & concedam libenter, non omnem peccatorẽ, aut iniuſtum eſſe Dei inimicum propriè, & formaliter, ſed ſolum illum, qui Deum ex odio formali ipſius offenderet, qui rariſſimus erit; cæteros tamen ſolum eſſe inimicos Dei operativè, & interpretativè; & hoc ſenſu accipi poſſe Trident. dum peccatorem appellat Dei inimicum; & Sac. Textus, dum pluribus in locis appellat peccatores inimicos Dei; cæterum, dum Iuſti appellantur amici Dei, debere intelligi formaliter, & propriè, ob ipſam rationem arguentis: Quia propterea peccator non eſt formaliter inimicus Dei, quia Deum formali odio non proſequitur: Sed Iuſtus Deum amat formaliter, & propriè: Ergò erit propriè, & formaliter amicus Dei. Imò poſſet aliquis etiam dicere, quod nec Deus eſt propriè inimicus peccatoris, quia, vt alibi dicam, in Deo non datur odium, quod ſit propriè, & ſimpliciter tale, & conſequenter, nec inimicitia propriè talis contra peccatores, ſed ſimilitudinarie, in quantum punit eos, quaſi inimicus, & iratus: Ex quo tamen non liceret inferre, quod Deus non ſit amicus propriè talis iuſtorum; quia ex ipſo argumento colligitur diſparitas, nempè, quod ideò Deus non poteſt eſſe propriè, & ſtrictè inimicus, quia non habet ſtrictum, & proprium odium; attamen nemo dixit, quod non habeat ſtrictum, & proprium amorem iuſtorum: Non ergò currit eadem ratio ad relegandam à Deo propriam amicitiam, ac ad negandam ipſi propriam, & ſtrictam inimicitiam.

ALIA ARGVMENTA.

20. OBijcies quintò: Maior ſimilitudo datur, minorque diſtantia inter Angelos, & homines, quam inter Deum, & homines: Sed inter homines, & Angelos non datur amicitia, quia non datur inter eos amicabilis converſatio, ſeù communicatio: Ergò minus poterit dari inter Deum, & homines. Reſpondet D. Thom. *in præſent. artic.* 1. *ad* 1. *Quod duplex eſt hominis vita, vna quidem exterior ſecundum naturam ſenſibilem, & corporalem; & ſecundum hanc vitam non eſt nobis communicatio,*

vel converſatio, nec cum Deo, nec cum Angelis. Alia autem eſt vita hominis ſpiritualis ſecundum mentem, & ſecundum hanc vitam eſt nobis communicatio, & converſatio, & cum Deo, & cum Angelis, iuxta illud: Noſtra converſatio in Cœlis eſt; in præſenti quidem ſtatu imperfectè, ſed iſta converſatio perficietur in Patria, &c. Vndè in forma, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Inter homines, & Angelos non datur amicitia, quia non poteſt dari converſatio, attenta vita corporali hominis, concedo: Attenta vita ſpirituali hominis, & ſecundum eam, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu.

21. Sed rogabis, quid intelligat D. Thom. per vitam ſpiritualem hominis, ſecundum quam poteſt converſari cum Deo, & cum Angelis? An ſolam vitam gratię, an etiam vitam intellectivam naturalem, quę etiam ſpiritualis eſt? Et an homo ſecundùm iſtam poſſit habere amicitiam, & communicationem cum Angelis. Reſpondeo, quod D. Thom. indubiè nomine vitę ſpiritualis intelligit vitam gratię, quæ propriè, & ſimpliciter ſpiritualis eſt, vndè *in 3. diſt. 28. artic. 3. in corp.* ſic ait: *Vita hominis, & Angeli eſt duplex, vna quæ competit eis ſecundum naturam ſuam, & ſic homines, & Angeli non communicant in eadem vita. Alia vita vtriuſque eſt per gratiam, ſecundum quam fiunt participes divinæ vitę; & in hac vita communicant, & adinvicem, & cum Deo; & idèò ſecundum hanc vitam poteſt eſſe amicitia eorum adinvicem, & cum Deo.* En qualiter, vitam quam in præſenti appellat vitam ſpiritualem, in 3. ſentent. appellat vitam per gratiam; & quam ibi appellat vitam ſecundum naturam, in præſenti appellat in homine vitam corporalem eius. An autem in præſenti aliter locutus fuerit, admittens inter homines, & Angelos amicitiam ſecundum vitam ſpiritualem naturalem vtriuſque, infrà explicabitur.

22. Obijcies ſextò: Nam ſtricta amicitia debet eſſe, vel fundari in amore mutuo gratuito, & gratuita communicatione: Sed licèt Deus gratuito amet hominem, homo tamen non poteſt gratuito amare Deum: Ergò nec poteſt dari propria, & ſtricta amicitia hominis ad Deum. Minor probatur: Quia quantumcumque homo amet Deum, totus hic amor eſt Deo debitus pluribus titulis: Ergò non poteſt homo gratis, aut gratuitò amare Deum. Confirmatur, quia ſi eſſet amicitia hominis ad Deum, maximè in Patria: Sed in Patria non poteſt homo amare amicabiliter Deum: Ergò nec in via. Minor probatur: Quia in Patria beati non amant Deum gratuito; quia non libere, ſed neceſſariò amant Deum: Ergò nec amicabiliter.

23. Reſpondeo, conceſſa maiori, nego minorem. Ad probationem, diſtinguo antecedens: Totus hic amor eſt Deo debitus pluribus titulis materialiter, omitto antecedens: Formaliter, nego antecedens. Vel aliter: Eſt Deo debitus pluribus titulis, & exhibetur formaliter, quia debitus alijs titulis, quam titulo ſuę ſummę bonitatis, nego antecedens: Et non exhibetur quia debitus alijs titulis, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Itaque fateor libenter, quod amor Dei ſuper omnia debeatur Deo, tum titulo ſui ſupremi dominij, tum titulo iuſtitię, tum titulo gratitudinis, tum alijs titulis; cæterum hoc de materiali ſe habet in tali amore, non de formali, quia ſic amans Deum, non amat illum titulo debiti ex iuſtitia, aut ex dominio, aut ex gratitudine, ſed ſolum titulo ſuæ ſummę bonitatis, aut debiti ex pura amicitia, vi cuius qui gratuito amatur debet gratuito amare; licèt autem ſit contra rationem amoris gratuiti amare ex debito iuſtitię, dominij, aut gratitudinis primo modo, nempè formaliter, & motivè, non tamen amare ex debito bonitatis, aut amicitię ſecundo modo, nam potius amor amicabilis importat debitum amicabilis correſpondentiæ, & bonitatis ex parte amici, quia enim amicus in ſe maximè bonus eſt, & amans amicabiliter, exigit ab amato redamari, ſicut amat, hoc eſt gratuito, & amicabiliter, ſivè gratis, ſine intuitu mercedis, aut præmij, & propter ſe ipſum. Nam amor amicitiæ non alio ſenſu dicitur, & debet eſſe gratuitus, niſi quia non exhibetur ſpe mercedis, aut intuitu vtilitatis, vel convenientię proprię, ſed vnicè in gratiam amici, & quia amicus titulo ſuę bonitatis, & amoris meretur ſic amari: Quod autem alijs titulis hic amor debitus ſit, omninò de materiali, & per accidens eſt reſpectu talis amoris, quia eodem modo ſic amans Deum, ipſum amaret, quamvis nullo alio titulo ei deberetur talis amor, hoc eſt, quamvis nec eſſet ſui Dominus, nec ſui benefactor, nec creditor ex iuſtitia, nam hoc minimè attendit, nec ex hoc movetur amans Deum amicabiliter, & ex charitate.

24. Sed dices: Si Deus conferens homini gratiam ſupponeret in homine bona opera, quibus ex iuſtitia deberetur, illa gratia non eſſet gratia, iuxta illud Pauli: *Si autem ex operibus, gratia iam non eſſet gratia, ſed merces:* Ergò pariter, ſi homo amans Deum ſupponit in Deo, & ex parte Dei opera, & beneficia, quibus debetur ex iuſtitia amor Dei ſuper omnia

ſua ex parte hominis, iam amor, & obſequium hominis non poteſt eſſe gratuitus, ſed debitus. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam, quia ſi gratia non daretur, niſi habentibus ex ſe bona opera, quibus gratia debe.e.ur, non ſolum materialiter eſſet debita, ſed formaliter daretur ex debito, & intuitu bonorum operum, ſeù ex operibus, & hoc in caſu rectè, dixit Paulus: *Quod gratia non eſſet gratia, ſed merces.* Si autem, quamvis ſupponerentur bona opera, Deus non daret gratiam intuitu illorum, ſed præciſivè ab eo titulo daret illam, in primis daret illam ſæpè etiam alijs non habentibus bona opera, ſiquidem reſpectu gratuito dantis per accidens eſſet, quod præcederent, vel non præcederent bona opera meritoria, ſiquidem non daret intuitu illorum; deindè quamvis per accidens in aliquo præcederent, adhùc daret illam gratuito, quia non daret formaliter ex operibus, nec ex debito. Apoſtolus autem ſolum loquitur contra eos, qui dicebant gratiam dari formaliter ex operibus, hoc eſt, non dari, niſi intuitu meritorum, ſoliſque eis, qui per bona opera illam promererentur. Sic ergò ſi amans Deum, ſolum ipſum amaret ob beneficia ab eo recepta, & quando talia beneficia accepiſſet condigna talis amoris, fateor, quod non eſſet amor gratuitus; at amans Deum ex charitate non ſic amat ipſum, ſed præciſivè ab alijs titulis, ſolum ob eius bonitatem, & amorem, ita vt ex vi talis amoris æquè ipſum amaret, quamvis nihil ſibi contuliſſet.

25. Ad confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad probationem, nego antecedens. Nec obſtat, quod beati non liberè, ſed neceſſariò ament Deum, quia amor gratuitus Dei, non dicitur talis, quia ſit liberè elicitus, cum poteſtate non amandi, ſed quia non movetur ex debito iuſtitiæ, nec intuitu mercedis, & vtilitatis propriæ, ſed ſolum gratia amati, & ob meritum ipſius; quod ſi bonitas, & meritum amati tantum ſit, & tam clarè cognoſcatur, quod rapiat voluntatem amantis in ſui amorem, tunc magis gratuitus, & magis amicabilis eſt, quia tunc perfectiùs movetur ex bonitate amati, & magis diſtat ab eo quod moveatur ex propria convenientia, & vtilitate, aut ex debito alterius generis, & hoc pacto eſt magis gratus, & placens amato. Vbi valdè notanda eſt duplex libertas amoris, vna ſumpta pro indifferentia amandi, vel non amandi, prout communiter ſumitur ad meritum, vel demeritum; alia ſumpta pro ingenuitate, & generoſitate in amando. Prima eſt contraria neceſsitati, ſecunda ſervituti. Igitur quamvis amor Patriæ non ſit liber primo modo, eſt tamen liber, & maximè liber ſecundo modo, quia non eſt amor ſervi, aut mercenarij, ſed liberi, & filij, generoſè amantis Deum propter ipſum cum magna ingenuitate: Et hæc libertas eſt, quæ ſolum exigitur ad amorem gratuitum, & amicabilem, non illa. Et ſecundum hanc diſtinctionem poteſt reſponderi in forma ad illam cauſalem, *quia non amat liberè.*

26. Obijcies ſeptimò: Si Deus eſſet ſtrictè amicus hominis iuſti contraheret debitum morale providendi bona illi neceſſaria: Sed implicat Deum contrahere debitum morale erga hominem: Ergò & eſſe ſtrictè amicum ipſius. Minor probatur: Quia debens ſubijcitur ei cui debet: Sed implicat Deum ſubijci homini: Ergò & quod contrahat debitum morale providendi ei bona neceſſaria. Reſpondeo, omiſsis alijs ſolutionibus, diſtinguendo maiorem: Contraheret debitum morale in extrinſeco titulo fundatum, nego maiorem: Debitum morale fundatum in ſua intrinſeca bonitate, & amore, concedo maiorem, & in hoc ſenſu, nego minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Debens ex titulo extrinſeco exiſtente in alio, cui debet, ſubijcitur ei, concedo maiorem: Debens tantum ex ſua bonitate, & amore, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam: Quia aliter obligat Deum lex amicitiæ, aliter hominem; hominem enim obligat ex titulo extrinſeco homini, intrinſecè exiſtente in Deo, nempè ex eo, quod Deus ex ſumma ſua bonitate prior dilexit hominem, vndè vi huius obligationis Deo ſubijcitur, & ſubordinatur, & fit propriè debitor Deo creditori. At Deus, ſolum obligatur ex eo quod prior dilexit nos, & fecit nos ſui amicos; ex hoc enim ſe ipſum obligat lege amicitiæ ad providendum nobis bona neceſſaria, non ab extrinſeco, ſed à ſe ipſo: Vnde formaliter, & motivè loquendo, non fit debitor nobis, ſed ſibi. Quo ſenſu dixit meritò Auguſtinus, *reddit debita nulli debens*, hoc eſt, nulli debens motivè, & fundamentaliter, quia totum motivum, & fundamentum debiti eſt ex parte ipſius Dei, non ex parte noſtra, quibus ſolum terminativè, & vt fini *cui*, talia bona debentur.

VLTIMVM ARGVMENTVM ſolvitur, & explicatur in Deo erga creaturas amor benevolentiç, & concupiſcentiæ.

27. OBijcies ſeptimò: Ad ſtrictam amicitiam requiritur, quod amicus aliquid operetur propter amicum: Sed Deus nihil operatur propter nos, ſed omnia propter ſe, iuxta illud Proverb. 16. *Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*: Ergò non eſt ſtrictè amicus hominum. Confirmatur: Quia amicitia eſt amor benevolentiç, & non concupiſcentiç: Sed amor Dei erga homines non poteſt eſſe benevolentiç, ſed ſolum concupiſcentiç: Ergò nec poteſt eſſe amicitia Dei ad homines. Probatur minor: Quia amor benevolentiç, ad diſtinctionem concupiſcentiç, eſt quo quis amat aliquem propter ſe ipſum, & ex complacentia in ipſo: Sed Deus nequit amare hominem propter ſe ipſum, nec ex complacentia in ipſo: Ergò nec amore benevolentiç. Minor probatur: Quia ſic amare hominem eſt moveri ex bonitate ipſius ad illum amandum: Sed divina voluntas, & conſequenter nec Deus poteſt moveri ex aliqua bonitate creata, & conſequenter nec ex bonitate hominis, quia obiectum adæquatè motivum voluntatis divinç vnicè eſt divina, & increata bonitas, vt eſt expreſſa ſententia D.Thom. & communis Thomiſtarum: Ergò.

28. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Requiritur, quod amicus aliquid operetur propter amicum, tanquam propter finem cuius gratia de neceſſitate, nego maiorem: Tanquam propter finem cuius gratia, vel tanquam propter finem effectus, aut finem *cui*, concedo maiorem; & diſtinguo minorem: Deus nihil operatur propter nos, ſed omnia propter ſe metipſum tanquam propter finem cuius gratia, concedo minorem: Tanquam propter finem *cui*, aut finem effectus, nego minorem, & conſequentiam, quia Deus plura operatur propter nos; nam propter nos homines, & propter noſtram ſalutem deſcendit de Cœlis, & incarnatus eſt, & ſic plura alia. Nec obſtat, quod omnia propter ſe metipſum operatur, quia vtrumque componitur in ſenſu diſtincto, operatur enim omnia propter ſemetipſum, tanquam propter finem cuius gratia, ſivè tanquam propter motivum formale ſuç divinç voluntatis, quod ſolum eſt eius divina bonitas: Operatur etiam propter nos homines, tanquam propter finem *cui*, & tanquam propter finem affectus, quia licèt Deus ſolum moveatur ad amandum nos, & communicanda nobis ſua beneficia ex ſua infinita bonitate, tamen amore ſuo, & beneficientia non prætendit ſibi vtilitatem, aut convenientiam, aut maiorem fœlicitatem, nec ipſe eſt finis perficiendus, aut cui fœlicitas pro ventura ſit, ſed totam ſuam beneficientiam ad noſtram perfectionem, vtilitatem, & fœlicitatem dirigit; amat enim nos, & favet nobis propter ſuç bonitatis, & fœlicitatis abundantiam, non præter noſtri boni indigentiam,& ſic ipſe nõ eſt finis, cui bonum noſtrum amatur, quia noſtro bono non indiget, ſed tantum eſt motivum,cuius gratia nos amat: Amat nos propter nos, hoc eſt, propter noſtram inopiam, & indigentiam ſublevandam,& ſic nos non poſſumus eſſe motivum cuius gratia, ſed ſolum finis effectus, & finis cui, quia ſumus ſubiectum vnicè perficiendum, & meliorandum, & cui tota vtilitas, & fœlicitas ex tali amore accedit.

29. Ad confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad probationem,diſtinguo maiorem: Amor benevolentiç eſt quo quis amat aliquem propter ipſum vt finem cuius gratia, vel vt finem *cui*, & affectus, concedo: De neceſſitate vt finem cuius gratia, & ex complacentia in ipſo, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo: Cuius probatio ſolum convincit, Deum non poſſe nos amare propter nos ipſos, tanquam propter motivum cuius gratia, & ex complacentia in nobis, minimè verò, quod ex ſua ſumma bonitate, & ex complacentia in ea, non poſsit nos amare propter nos vt finem *cui*, & effectus, hoc eſt, vt nos ipſi ſimus boni, & perfecti, & fœlices, ordinando ad hunc effectum omnia eius dona, & beneficia. Nec amplius requiritur ad ſtrictam benevolentiam, vt contra diſtinctam à concupiſcentia, quia non diſtinguitur à concupiſcentia per hoc quod debeat moveri ex bonitate perſonç amatç, vt oſtendimus *Tract. de Spe, quæſt.* 3. *à num.* 30. Sed ſufficienter diſtinguitur ab illa per hoc quod directè amet perſonam vt bonam abſolutè, & ſuppoſitaliter, ſeù perſonaliter in ſe, ſine reſpectu illius ad alium finem *cui*,vel ſupponendo aliundè perſonam ſic in ſe abſolutè, & perſonaliter bonam,& amari dignam,& tunc moveri poteſt ex bonitate ipſius; vel ex vi amoris faciendo illam talem, ſeù taliter bonam, & tunc ſanè implicat, quod talis amor benevolentiç, moveatur ex bonitate perſonç, aut ex complacentia in illa, & hoc pacto ſe habet amor Dei erga nos,

30. Sed

30. Sed dices primò: Qnod amatur vt medium nullo modo amatur propter ſe: Sed omnes creatura amatur à Deo vt mediũ, vt tenet D. Thom. 1. *part. quæſt.* 19. *artic.* 2. Ergò nulla, & conſequenter, nec homo diligitur vllo modo propter ſe, adhùc vt propter finem *cui*. Secundo: Quia ly *propter* ſemper ſignificat cauſalitatem finis: Ergò amari aliquem propter ſe importat cauſalitatem finalem amati in amantem, ſeù ſaltèm in amorem ipſius: Sed implicat creaturam eſſe cauſam finalem amoris divini: Ergò, & quod vllo modo ametur propter ſe. Tertiò ab oppoſito, quia ſi Deus amat hominem propter ſe ipſum tanquam propter finem cuius gratia, illum ex vi huius amoris ordinat ad ſe: Sed hoc eſt contra amorem benevolentię, cuius eſt amare alium non vt ſui ſervum, nec vt ad ſe, aut ſibi ſubordinatum: Ergò. Quartò: Quia ſi vnus homo, nempè Petrus, propter ſe ipſum amaret Ioannem ordinando illum ad ſe, hic amor non eſſet benevolentię, ſed concupiſcentię: Sed ſic Deus amat hominem: Ergò non amore benevolentię, ſed concupiſcentię. Quintò: Quia Deus poteſt nos amare amore concupiſcentię: Sed ille amor non alia ratione eſſet amor concupiſcentię, niſi quia nos amaret in ordine ad ſe, & propter ſe: Ergò cum omnis Dei amor erga nos ſit huinſmodi, erit amor concupiſcentię, & nullus benevolentię. Denique, quia per nos, & vt vidimus loco citato *prima concluſ.* amor benevolentię eſt amor directus perſonę præcedens amorem concupiſcentię, ſeù amorem, quo volumus illi bonum: Sed ante amorem, quo Deus vult nobis bonum, non poteſt præcedere ex parte Dei amor directus perſonę: Ergò nec amor benevolentię.

31. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Quod amatur vt medium propriè tale, concedo: Quod amatur vt medium latè, & impropriè, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo, quia D. Thom. minimè ibi ait creaturas eſſe, aut amari à Deo vt media, ſed ſolum *vt ea quæ ſunt ad finem*, quod valdè notandum eſt, quia dupliciter poteſt aliquid ſe habere ad finem, primo vt quid neceſſarium, aut vtile ad finem obtinendum, vel conſervandum, vel perficiendum, & hoc eſt medium ad finem: Cæterum Deus, dum amat nos propter ſe ipſum vt finem, non ita amat nos, nempè, vt quid vtile, aut neceſſarium ad ſe ipſum obtinendum, poſſidendum, conſervandum, aut perficiendum, eoque minimè amat nos vt media ad ſe ipſum vt finem, niſi impropriiſſimè accipiatur medium. Secundò, poteſt aliquid ſe habere ad finem, vt ad illum participandum, poſſidendum, & eo fruendum; & hoc pacto licèt homo ſic ametur adeò propter ſe, hoc eſt, propter ſe vt illi communicandum, & participandum ex abundantia ſuę bonitatis, non propriè amatur vt medium, ſed ſolum vt finis *cui*, & effectus, ordinatus ad Deum vt ad finem cuius gratia. Vndè verba D. Thom. loco citato ſunt: *Sic igitur Deus vult ſe eſſe, & alia; ſed ſe vt finem, alia verò vt ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia participare.* Experimur ſiquidem (inquit Caietanus) quod cum nos ipſos perfectè amamus, non ſolum volumus nos eſſe, vivere, &c. ſed etiam volumus, quod nos decet, & ex hoc volumua benefici, & liberales eſſe alijs, in quo non tam attendimus commodum, aut vtilitatem noſtram, qnam noſtram bonitatem alijs communicare, & participare, quia hoc decet nos: Sic ergò Deus cum infinito exceſſu; vndè amat nos vt finem *cui* vult ſe ipſum participare, & communicare gratia ſui, ſed non vt media propriè talia.

32. Ad ſecundam, in primis, nego antecedens, quia ſæpè ſignificat ſolum finem *cui* perficiendum, qui nullam importat cauſalitatem finalem propriam, ſed ſolum eſſe ſubiectum talis cauſalitatis, vt cum dicitur: *Qui propter nos homines, & propter noſtram ſalutem deſcendit de Cælis.* Vel ſecundò, diſtinguo antecedens: Semper ſignificat cauſalitatem finis in effectum amantis, & amoris, transſeat In ipſum amantem, vel amorem, nego antecedens, & primam conſequentiam, quia cum Deus amat nos propter nos ipſos vt finem *cui*, ſeù effectus ly *propter* dicit cauſalitatem finalem, non quidem in divinum amorem, vel amantem, ſed ſolum in effectum divini amoris, ita vt effectus nobis provenientes ex amore, quo Deus non amat, ſeù bonum, quod nobis tali amore vult, ſit propter nos, tanquam propter cauſam finalem, ſeù finem talia boni, & effectus, propter nos, inquam, perficiendos, & meliorandos; qua propter dixit Div. Thom. 1. *part. quæſt.* 19. *artic.* 5. *in corpore*, *Quod Deus vult hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc*, hoc eſt, quod Deus vult ſalutem propter nos, ſi per hoc intelligatur, quod vult ſalutem eſſe propter nos perficiendos, liberandos, & beatificandos, vt propter cauſam finalem; quo pacto tota cauſalitas finis cadit in ſalutem: Non verò ſi intelligatur, quod Deus propter nos vult ſalutem, quo pacto cauſalitas finis ſignificatur vt cadens in divinum velle, quia hoc repugnat.

33. Ad tertiam, conceſſa maiori, nego minorem; Quia cum tota fœlicitas homi-

minis conſiſtat in eo, quod perfectè ſubordinatur Deo vt vltimo fini, velle ipſum vt ſic ſubordinatum non eſt contra rationem amicitię, & benevolentię, ſed potius ex perfecta amicitia, & benevolentia procedit, ſiquidem eſt velle filii ſuam propriam perfectionem, & fœlicitatem. Sicut, quod vnus homo velit alterum perfectè Deo ſervire, & ei ſubordinari, non ex concupiſcentia, ſed ex benevolentia, & charitate erga ipſum procedit, ob eandem rationem. Nec obſtat, quod hoc amore amat Deus hominem vt ſui ſervum, quia illum amat vt ſui ſervum ex amore ſibi ſervientem, & ſubordinatum, quo pacto eſt idem ac amare ipſum vt verè Regem, vereque regnantem, quia ſervire Deo ex amore regnare eſt, iuxta illud Philon. 1. de Monarchia: *Deo ſervire optabilius eſt, quam regnare.* Et lib. 2. leg. Alegor. *Servire Deo maxima eſt gloria, non modo libertate maior, ſed & divitijs, & principatu.* Quarè Deus, quo ſibi plus homines facit ſubditos, tanto maius bonum illis vult. Nec item obſtat, quod hoc pacto vellit illos ſibi, quia non vult nos ſibi ipſi, vt ex nobis melior efficiatur, aut fœlicior, ſed vt nos meliores, & fœliciores efficiamur, dum ipſi ſubordinamur, & vnimur; ſicut mater vult, & applicat ſibi, ſuiſque vberibus infantem, non affectu quidquam ex eo recipiendi, ſed affectu dandi ei, & Pater vult filium ſibi perfectè ſubditum, non affectu obſequij, ſed effectu imbuendi filium bonis moribus, cumque educandi in virum perfectum. Ex quo patet ad quartam, quia fœlicitas vnius hominis, aut eius perfectio non conſiſtit in eo quod ſubordinetur alteri homini, aut ei ſerviat, ſicut reſpectu Dei; & ideò ſi quis amaret aliom hominē vt ſibi ſubijceretur, aut ſubordinaretur, non ſic illum amaret ad bonum illius, ſed ad commoditatem propriam. Niſi forſan conſiſteret bonum amati in eo quod ſubordinaretur amanti, vt quando Pater vult filium ſibi ſubordinatum, & Magiſter Diſcipulum ſibi obſequentem, non ex affectu obſequij, aut alterius proprij commodi, ſed vnicè ad bonum filij, vel diſcipuli: Hoc autem pacto, & non primo nos amat Deus vt ſibi ſubordinatos, quia in hac ſubordinatione tota noſtra fœlicitas conſiſtit.

34. Ad quintam reſpondent aliqui, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Non alia ratione eſſet amor concupiſcentię, niſi quia nos amaret in ordine ad ſe, & propter ſe, vt propter puram rationem amandi, negant: Vt propter finem honorandum, & glorificandum extrinſecè, concedunt, & negant conſequentiam; quia vtroque amore amat Deus creaturas rationales, nempè amore benevolentię, & concupiſcentię; benevolentię quidem, in quantum amat eas ex complacentia in illis, ſeù vt illę ſint bonæ in ſe: Concupiſcentiæ autem, in quantum eas amat propter honorem, & gloriam ſibi comparandam, ordinando totum bonum creaturę ad hanc gloriam tanquam ad vltimum finem. In quo quidem nullum inconveniens reperiunt huius ſolutionis Authores. Quia ſicut in creatis virtus inferior elicit actus circa honeſtatem creatam vt circa finem, & motivum proprium, & proximum, & hoc ipſum ex imperio virtutis ſuperioris ordinatur vt medium ad finem altiorem; ita Deus diligit quidem per benevolentiam creaturam rationalem ex complacentia in ipſa, ſeù vt ipſa habeat bonum, tanquam propter finem proximum; ſed hoc ipſum ordinat vt medium per amorem concupiſcentię ad ſuam gloriam extrinſecam. Nec officit amicitię, inquiunt, Deum ex vi huius amoris ordinare creaturam ad bonum proprium ſuæ gloriæ, quia creatura ſic petit amari, maximè cum gloria Dei ſit bonum vniverſale, cui honeſtiſsimè ſubijcitur bonum creaturæ.

35. Sed hæc ſolutio non placet; primò: Nam aliàs Deus etiam amaret creaturas irrationales amore benevolentię, quia etiam vult illis plura bona propter ipſas vt finem proximum illorum bonorum: Ergò ſi hoc ipſum ordinare ad bonum proprium, vel alterius per amorem concupiſcentię non obeſſet ſtrictę benevolentię, amor Dei erga creaturas irrationales eſſet ſtrictę benevolentiæ; quod expræsè negat D. Thom. Secundò: Nam aliàs qui amat equm, & vult illum ſanum, & fortem, & propter hoc quærit illi cibum, & alia, tanquam propter finem proximum, amaret illum amore ſtrictę benevolentię, licèt hoc ipſum ordinaret ad ſuum proprium bonum ex amore concupiſcentiæ: Sed hoc etiam eſt falſum, nam aliàs dominus equi amaret ſuum equm amore ſtrictę benevolentię, & non puręconcupiſcentię, quod quis dicat? Ergò. Tertiò: Quia iuxta prædictam ſolutionem, amor benevolentię, quo Deus vult nobis bonum, imperatur ex amore concupiſcentię, quo ſibi vult gloriam extrinſecam vt bonam ſibi: Ergò Deus magis, & principalius nos amaret amore concupiſcentię, quam benevolentię, ſiquidem propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Quartò: Quia ſi ordinare creaturam ad gloriam ſuam conſtitueret amorem Dei in eſſe amoris concupiſcentię, non eſſet intelligibilis in Deo amor niſi concupiſcentię, quia non eſt intelligibilis amor creaturę, niſi ordinans illam

ad

ad ſuam gloriam extrinſecam, nec ab hoc poteſt præſcindere amor divinus vt talis: Ergò non eſſet in Deo amor, niſi concupiſcentię erga nos: Quod quis dicat? Nec eſt evaſio diſſicultatis, dicere, quod creatura ſic petit ordinari, & amari, quia gloria Dei eſt finis vniverſalis. Nam hoc potius probat, quod creatura non petit amari à Deo, niſi amore concupiſcentię, quod eſt intentum contrarij arguentis; quam quod amor ordinans creaturam amatam ad bonum proprium ſibi acquirendum ex concupiſcentia illius boni, ſit ſtrictè amor benevolentiæ. Quintò: Quia amicitia delectabilis non eſt ſtrictè amicitia, nec benevolentia, licèt ſic amans velit perſonæ amatę plura bona propter ipſam; non alia ratione, niſi quia ex concupiſcentia ordinat eam perſonam cum ſuis bonis ad propriam delectationem quam ſibi concupiſcit: Ergò pariter, ſi Deus perſonam amatam ordinaret ad ſuam gloriam ex ſtricta concupiſcentia talis glorię vt ſibi bonę, illius amor non eſſet ſtrictę amicitię, nec benevolentiæ.

36. Vndè melius reſpondeo, notando primò, quod in Deo datur propriè amor concupiſcentiæ, quia tunc Deus amat creaturam amore concupiſcentiæ, cum illam amat, non tàm vt ſit in ſe ſimpliciter bona, quàm vt ſit bona alijs, & hoc pacto in primis amat Deus omnia bona accidentalia, quæ in ſe non ſunt bona, ſed ſolum alijs. Deindè creaturas omnes non intellectuales, quas non amat vt ſint bonæ in ſe, nec vt ipſę poſſideant bonum, & eo fruantur, ſed vt ſint bonæ alijs, nempè intellectualibus, & hoc expreſſit D. Thom. 1. *part. quæſt.* 20. *artic.* 2. *ad* 3. dicens: *Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, ſed amore concupiſcentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad ſe ipſum, non quia eis indigeat, ſed propter ſuam bonitatem, & noſtram vtilitatem; concupiſcimus enim aliquid, & nobis, & alijs.* Attendè cauſſalem, vt videas, quam meritò ex mente Div. Thom. propugnavi *Tractat. præcedent. quæſt.* 3. amorem concupiſcentiæ non alligari ad propriam perſonam, ſed extendi ad amandum bonum alijs. Ecce D. Thom. tenet amorem, quo Deus amat creaturas irrationales, eſſe concupiſcentiæ, quia licèt non amet eas vt neceſſarias, vel vtiles ſibi, amat eas vt nobis vtiles, & ideò eſt amor concupiſcentiæ, quia concupiſcimus, non præcisè nobis, ſed alijs, hoc eſt, quia eſt amor concupiſcentię, non ſolum quo quis vult bonum ſibi commodum, & vtile, ſed quo vult alijs bonum eis vtile, aut commodum. Nec video, quo pacto iuxta contrarium Authorem diſtinguentem amorem concupiſcentię, & benevolentię penes amare bonum proprię perſonę, vel amare alteri, poſſit dici amor concupiſcentię ille, quo Deus amat creaturas irrationales, nam ſanè Deus eas non tàm ſibi, quàm alijs à ſe, nempè nobis, amat. Minuſque id dici poterit ex motivo Div. Thom. nempè, quia concupiſcimus, & nobis, & alijs: Eſt ergò illa ſententia expreſſè contra Div. Thom.

37. Maior autem difficultas eſt, an Deus amet creaturas rationales amore concupiſcentiæ. Veruntamen dico eas poſſe ſic amare, primò ſi eas amet, non vt in ſe ſint bonæ, & fœlices, & poſſideant, fruanturque fœlicitate, ſed vnicè vt proſint alijs; quo pacto amat Deus reprobos in peccato exiſtentes, & damnatos; reprobos quidem, quia erga illos nō habet amorē efficacē, quo velit eos eſſe in ſe ſimpliciter bonos, & fœlices, ſed ſolum eos conſervat, vt per eos iuſti exerceantur, iuxta illud Auguſtini: *Omnis malus, aut ideò vivit, vt corrigatur; aut ideò vivit vt per eum iuſtus exerceatur*: Qui ergò ſolum ad hunc finem conſervatur à Deo, amatur ſanè amore concupiſcentiæ, ſicut creaturæ irrationales, quia amatur ob vtilitatem iuſtorum, & ordinatur ad bonum illorum. Damnati etiam ſic amantur, quia conſervantur à Deo ad maiorem gloriam, & fœlicitatem beatorum, quę ſanè creſcit, & augetur comparata cum ipſis, eo modo, quo oppoſita iuxta ſe poſita magis eluceſcunt, non verò vt ipſi in ſe ſint ſimpliciter boni, & fœlices. Et amor concupiſcentię in his, non præcisè ideò eſt talis, quia iſti amantur à Deo in ordine ad ſe, & propter ſe, ſed quia amantur non vt in ſe ſint fœlices, ſed in ordine ad creaturas aliàs amicabiliter ſibi dilectas, & propter earum vtilitatem, & commodum.

38. Sed adhùc reſtat difficultas: An ex ordine ad Deum, & ad eius gloriam, & honorem amor Dei ſit ſtrictę concupiſcentiæ? Nam ſi ex prædicto capite amor ille eſſet concupiſcentię, omnis amor, quo Deus diligit iuſtos, eſſet amor concupiſcentię, ſiquidem illos non diligit niſi propter ſe, & ordinando eos ad ſui extrinſecum honorem, & gloriam: Ergò Deus non amaret iuſtos amore benevolentię.

39. Confirmatur, quia amor concupiſcentiæ in Deo, re ipſa, & propriè talis, non poteſt eſſe per reſpectum ad commodum ipſius Dei, nec in quantum ſit de bono vt ſibi commodo, aut ſibi bono. Et huius ratio deſumi poteſt primo ex D. Thom. nam ſi in Deo poſſet eſſe amor concupiſcentię propriè talis de bo-

Digitized by Google

bono vt ſibi bono, non recurriſſet vt ſalvaret amorem concupiſcentiæ in Deo erga creaturas irrationales ad illam rationem: *Concupiſcimus enim aliquid, & nobis, & alijs*, quia vt probaret, quod Deus poſſet concupiſcere bonum ſibi, ſatis eſſet nos concupiſcere nobis, licèt non alijs. Secundò: Quia Deus, propriè, & ſimpliciter loquendo, nihil omninò ex creaturis poteſt accipere boni, nec vllo modo bonificari, aut meliorari ab ipſis, nec ipſi ſunt vllo pacto vtiles Deo ad bonum ſibi acquirendum: Ergò creaturę re ipſa non ſunt bonę ipſi Deo, bonitate commoditatis, aut vtilitatis reſpectu ipſius Dei. Nec valet dicere, quod ex creaturis accipere poteſt gloriam, & honorem extrinſecum. Quia hæc gloria, & honor extrinſecus non eſt bonum ipſius Dei ipſi propriè commodum, aut vtile, vndè quamvis tota gloria extrinſeca Deo deficeret, nullum bonum ei deficeret, nec Deus eſſet minus bonus, aut fœlix, nec per talem gloriam Deus eſt magis fœlix, bonus, aut perfectus: Ergò nec ipſam gloriam extrinſecam poteſt Deus concupiſcere ſibi propriè, ſed ſolum illam concupiſcit ipſis creaturis rationalibus glorificantibus, & honorantibus Deum, quibus ſolis eſt commoda, & vtilis, quia eas perficit, & meliorat, & fœlicitat, vt ſic dicam.

40. Vndè iam, ad quintam replicam, ex *numer.* 30. reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Poteſt Deus nos amare amore concupiſcentiæ, ſi nos amet propter bonum aliorum, & vnicè vt alijs vtiles ſimus, concedo maiorem; Ex eo præcisè, quod nos amet in ordine ad ſe, & propter ſe, nego maiorem, & minorem. Nam tunc ſolum Deus amat creaturam amore ſtrictè concupiſcentiæ, quando non amat illam vt ipſa ſit in ſe perfecta, fœlix, & bona, ſivè vt poſsideat in ſe, & fruatur bono ſuo, & ſua fœlicitate, ſed vt ſit bona alijs, hoc eſt, quando ipſa non eſt principalis finis *cui*, ſed alia, cui amatur, & in cuius bonum ordinatur, & ex hoc capite dicitur amor concupiſcentię ſtrictę in Deo contradiſtinctus ab amore benevolentię, & hoc pacto poteſt nos amare, ſi nos amet vnicè, aut principaliter, vt ſimus alijs vtiles, & boni, reſpiciendo alios pro fine principali *cui*, & effectus; non verò, quando nos amat, vt ſimus in nobis boni ſimpliciter, & fœlices. Nec obeſt, quod hoc ipſum ordinet ad gloriam ſuam extrinſecam, quia per hoc non extrahitur amor benevolentiæ à ratione talis, nec redditur ſtrictæ concupiſcentię, vt oſtenſum manet, quia nempè nec ipſam gloriam extrinſecam amat Deus ſibi ſtricta concupiſcentia erga ſe, ſed ex benevolentia erga nos, quia ipſa non tàm eſt bona Deo, quàm nobis; propriè enim eſt bonum nobis, ſeù noſtrum, quod Deus honoretur, & glorificetur à nobis, & ſolum impropriè, eſt bonum Deo, ſeù Dei; & ſic ex eo quod Deus nos ordinet ad ſuam gloriam extrinſecam, ſolum ſequitur quod nos ordinet propriè, & ſimpliciter ad bonum noſtrum, impropriè autem, & ſimilitudinariè ad bonum Dei, quia gloria extrinſeca non aliter eſt bonum Dei: Hoc autem non extrahit, ſed potius conſtituit illum amorem Dei iueſſe amoris benevolentiæ ſimpliciter, & propriè erga nos, & ſolum ſecundum quid concupiſcentię erga ſe. Nec enim, qui ſummum bonum eſt, & cui nihil boni accreſcere poteſt, poteſt ſtrictè, & propriè ſibi bonum ex alijs concupiſcere, licèt poſsit alijs concupiſcere bonum ſuum, ſeù bona ſua, ex benevolentia erga illos.

41. Sed dices: Deus à nobis exigit vt eum honoremus, & glorificemus, & ad hoc nos creavit, redemit, &c. hoc etiam nobis præcipit: Ergò concupiſcit ſibi gloriam, & honorem extrinſecum. Diſtinguo antecedens: A nobis exigit hoc, & id nobis præcipit, ad ſui commodum, & fœlicitatem, nego: Ad noſtrum commodum, & fœlicitatem, concedo antecedens, & nego conſequentiam: Quia ſemper ad diſcernendum, cuinam propriè concupiſcitur aliquod bonum, attendendum eſt, cuinam appetatur vt propriè bonum commodum, & cuius propriè perfectivum, & ad cuius commoditatem, & fœlicitatem; hoc eſt, attendendus eſt finis *cui* magis, quam finis cuius gratia: Cum autem Deus ipſam ſuam gloriam extrinſecam appetat, non tàm vt ſibi bonum commodum, quàm vt bonum commodum nobis, in quo noſtra fœlicitas ſita eſt, noſque ſimus propriè finis *cui*, adhùc reſpectu amoris, quo ipſe appetit glorificari extrinſecè à nobis, Deus autem impropriè; indè eſt quod propriè illam non concupiſcit ſibi, ſed magis nobis ex benevolentia erga nos.

42. Sed non quieſces. Primò: Quia Deus verè, & propriè vult ſibi gloriam, & honorem extrinſecum: Sed velle aliquid ſibi verè, & propriè eſt ſtrictè amor concupiſcentię erga ſe: Ergò amat illam amore concupiſcentię erga ſe propriè tali. Maior patet: Quia non vult gloriam, & honorem nobis, ſed ſibi ſoli, iuxta illud: *Soli Deo honor, & gloria.* Secundò: Quia ſi Deus propriè non concupiſceret ſibi, ſequeretur, quod caſu quo produceret equum, v.g. & non ad vtilitatem, aut commodum alterius creaturę, illum amaret amore benevolentiæ, ſiquidem in primis illum amaret,

Digitized by Google

ret, deindè non amore concupiſcentię, ſiquidem nec vt bonum ſibi, nec vt bonum alijs: Ergò amaret illum amore benevolentię: Hoc autem repugnat: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Verè & propriè vult ſibi gloriam, & honorem vt bonum ſibi propriè commodum, aut vtile, nego maiorem: Vt bonum ſibi decens, & honeſtum, nobis autem vtile, & commodum, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem eodem modo, negoque conſequentiam. Ad probationem maioris, pariter dico, quod Deus non vult gloriam, & honorem nobis ſub ratione glorię, & honoris, ſeù ſub ratione boni decentis, & honeſti, quia non vult nos glorificari, aut honorari per illam; ſed ipſe eſt, qui vult glorificari, & honorari, non quia hoc ſit vtile aut commodum ſibi, ſed quia ſibi decens, honeſtum, aut debitum, nobis autem vtile, ac commodum: Quia ex gloria extrinſeca ipſe ſolus honoratur, & glorificatur, ſed nos ſoli vtilizamur, proficimus, & melioramur; vndè amor glorię extrinſecę in Deo, ergà ſe eſt amor honeſtatis, & decentię, ſpectans ad amorem benevolentię erga ſe; non verò propriè concupiſcentię erga ſe, nam vt ſuprà aiebam, ſummum bonum non poteſt propriè concupiſcere bonum ſibi: Solum ergò eſt concupiſcentię erga nos, hoc eſt, quo concupiſcit propriè nobis totum commodum glorię ſuę extrinſecè, ſiquidem ſub ratione boni commodi, & perfectivi, ſolis nobis illam vult, non ſibi, & hoc ex benevolentia erga nos. Ad ſecundam, inſto argumentum, in caſu, quo Deus produceret aliquod accidens extra ſubiectum, actu illud non ordinando ad commodum, aut vtilitatem alterius, ſed cum propoſito illud conſervandi ſolum per totam ęternitatem, quin vlli creaturę prodeſſet: Sanè eo in caſu non vellet Deus illud accidens amore concupiſcentiæ, quia non concupiſceret illud, nec ſibi, nec alijs; non ſibi, nam adquid ſibi? Si dicas, quod ad oſtenſionem ſuæ potentiæ, & ad ſui gloriam extrinſecam: Rurſus rogo, Vel ad oſtendendam ſuam potentiam ſibi, vel alijs? Ad ſibi, quid magis fruſtraneum? Ad oſtenſionem illius alijs, iam eſſet contra ſuppoſitionem caſus, nempè quod illud accidens nulli alteri futurum eſſet vtile, quia iam amaretur à Deo vt vtile ad hoc quod alijs creaturis, nempè intellectualibus, oſtenderetur eius ſumma potentia, & ſic Deus ab eis glorificaretur. Si ergò ſervato caſu, ad hoc non amaretur à Deo, nec vt vtile, aut commodum ad alium finem: Ergò non amaretur amore concupiſcentiæ: Quo ergò amore amaretur accidens? En tuam difficultatem. Reſpondeo ergò, diſtinguendo ſequelam: Sequeretur, &c. & idem ſequeretur, quamvis Deus propriè concupiſceret ſibi, concedo: Et idem non ſequeretur, nego ſequelam. Ratio eſt, nam dato quod Deus poſſet ſibi concupiſcere aliquid propriè de illo equo, ſolum poſſet concupiſcere oſtenſionem ſuę potentię, artis, & ſapientiæ, & ex hac gloriam extrinſecam; hanc autem, ſuppoſito quod nulli alteri creaturæ profuturus foret, non poſſet Deus ex illo concupiſcere, quia non aliter poſſet prodeſſe ad oſtenſionem potentiæ Dei, niſi illam oſtendendo creaturis rationalibus, & ſic prodeſſendo illis ad potentię, & ſapientię Dei cognitionem, & glorificationem: Non ergò poſſet Deus equm illum ſibi concupiſcere, nec amare amore concupiſcentiæ, caſu quo nulli alteri creaturę profuturus foret: Quo igitur amore illum amaret? Nunquid benevolentię? En tuam difficultatem. Dicam ergò in his caſibus methaphyſicè tantum poſsibilibus, fore amorem benevolentię latè, & impropriè dictę.

43. Ad ſextam ex *num.* 30. conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Ante amorem, quo Deus vult nobis bonum noſtri conſtitutivum, non poteſt præcedere amor directus perſonę, concedo: Ante amorem, quo vult nobis bonum accidentale ſupponens nos conſtituros ineſſe naturali, nego minorem, & conſequentiam; quia, vt ibidem notavimus, non conſtituitur amor concupiſcentię per velle alicui bonum quod ipſe eſt, ſeù quo conſtituitur in primo ſui eſſe, aliàs Deus amaret ſe amore ſtricto concupiſcentię, quia amat ſibi bonum, quod ipſe eſt; quod nullus dixit: Imò amare alicui bonū, quod ipſe eſt, includitur in amore directo perſonę, quià non aliter amatur directè perſona, niſi amando illi bonum quod ipſa eſt, licèt hic ſit improprius modus loquendi, præſertim in Deo, quia ſignificat compoſitionem, ſeù concretionem boni cum perſona; quę in Deo re ipſa nō eſt. Solum ergò contra diſtinguitur amor concupiſcentię ab amore benevolentię, eo quod eſt amor boni accidētalis perſonę prius directè amatæ, ad diſtinctionē amoris benevolentię, qui eſt amor directus perſonę, ſeù amor boni quod eſt ipſa, ſeù quo ipſa conſtituitur primo bona: Vndè rectè, & conſequenter diſtinguimus in Deo erga nos amorem benevolentiæ, quo nos amat vt bonos perſonaliter, amando directè perſonas, in quo neceſſariò includitur amare nobis bonum quod ſumus, aut quo primo conſtituimur boni: Et amorem concupiſcentiæ, quo nobis prius directè amatis, vult bona accidentalia, & ſupervenientia; Et licèt ante amorem, quo primo

Digitized by Google

modo vult nobis bonum, non poſſit præcedere amor directus perſonę, quia eſt idem iſte cum illo; tamen ante amorem, quo nobis vult bonum ſecundo modo, ſemper præcedit amor directus perſonę.

44. Sed dices: Ergò amor, quo Deus vult nobis gratiam, & charitatem, eſt amor ſtrictè concupiſcentię, & non benevolentiæ, quod quis dicat? Sequela probatur: Quia eſt amor ſupponens amorem directum perſonæ, & quo Deus vult bonum accidentale ipſi perſonæ, ſiquidem gratia, & charitas eſt accidens, & non de ſubſtantia ſubiecti: Sed in hoc diſtinguimus amorem concupiſcentię ab amore benevolentiæ: Ergò. Reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem, diſtinguo maiorem: Eſt amor ſupponens amorem directum perſonę intra ordinem naturæ, concedo: Amorem directum perſonæ in ordine ſupernaturali, nego maiorem, & minorem, quia amor concupiſcentiæ debet eſſe diſtinctus ab amore directo perſonæ intra eundem ordinem, & illum ſupponere: Attamen in ordine ſupernaturali non diſtinguitur amor, quo vult Deus homini gratiam, ab amore directo perſonæ in illo ordine, nam gratia ipſa conſtituit perſonam per modum naturæ in ordine ſupernaturali in eſſe obiecti congrui divinæ dilectionis amicabilis; vndè amor directus perſonę in hoc ordine eſt regenerativus ſpiritualiter hominis, ſivè perſonę ſic amatę, in quantum communicat illi gratiam per modum radicis cæterorum donorum, & per modum naturę, qua primo conſtituitur in illo ordine; & ideò idem amor directus perſonę in ordine ſupernaturali includit amorem, quo Deus vult illi bonum gratię, quo nempè conſtituitur in eſſe perſonæ amabilis in tali ordine, ſeù in eſſe obiecti condigni divinę dilectionis amicabilis, ideòque amare illi bonum gratię non eſt amor concupiſcentiæ, ſed amor benevolentiæ directus erga perſonam vt primo conſtitutam in ordine ſupernaturali; Ad modum quo, amor, quo Deus vult homini naturam rationalem, non eſt concupiſcentię, ſed incluſus in amore naturali benevolentiæ, quo Deus amat directè perſonam vt bonam in tali ordine. Suppoſito verò, quod Deus amet hominem amore benevolentiæ, vt ſibi gratum in ordine ſupernaturali per gratiam, illum talem efficiendo, & ſpiritualiter generando, ex hoc amore benevolentiæ vult Deus illi fœlicitatem ſupernaturalem, & alia dona illi congrua amore concupiſcentiæ non ſibi, ſed illi, ea concupiſcendo. Vndè amor, quo vult illi gratiam, eſt ipſe amor benevolentię ſupernaturalis erga hominem, non autem ex amore benevolentię erga ipſum; ſed amor quo vult illi ſic amato cætera dona, eſt quidem ex amore benevolentię ſupernaturalis, ſed non per ſe amor benevolentiæ, ſed concupiſcentiæ. Hoc intellige ex noſtro modo concipiendi imperfecto, nam re ipſa in Deo idem eſt amor concupiſcentię, & benevolentię, licèt reſpectu diverſorum, reſpectu quidem perſonę vt ſibi gratę eſt benevolentię; reſpectu verò boni conſequenter voliti perſonę, ſibi gratę, & iam amatę, eſt concupiſcentiæ. Vndè rectè cohærent hic dicta cum dictis *loco citato de Spe, quæſt. 3.*

QUÆSTIO III.

AN CHARITAS SIT amicitia?

1. ITA inquirit Div. Thom. *in præſent. artic. 1.* & ponit rationes dubitandi. Primò: Quia non eſt converſatio Dei cum homine: Ergò nec amicitia inter hominem, & Deum: Ergò charitas non eſt amicitia. Secundò: Quia amicitia non eſt, niſi circa redamantem: Sed charitas eſt etiam erga inimicos odio habentes: Ergò non eſt amicitia. Tertio: Quia charitas non eſt amicitia vtilis, nec delectabilis: Aliundè nec amicitia honeſti: Ergò non eſt amicitia. Probat maiorem ex Hieron. *in Epiſt. ad Paulinum, quę ponitur in principio Bibliæ*, vbi ſic ait: *Illa eſt vera neceſſitudo, & Chriſti glutino copulata, quam non vtilitas rei familiaris, non præſentia tantum corporum, non ſubdola, & palpans adulatio, ſed Dei timor, & divinarum Scripturarum ſtudia conciliant.* Deindè probat minorem, quia amicitia honeſti non eſt niſi ad virtuoſos: Sed charitate diligimus etiam peccatores: Ergò charitas non eſt amicitia honeſti. Veruntamen.

CONCLUSIO.

2. DICO primò cum Div. Thom. *Charitas eſt vera amicitia hominis ad Deum.* Probat Div. Thom. primo, ex illo Ioann. 15. *Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos*: Sed hoc non dicebatur eis, niſi propter charitatem: Ergò quia charitas eſt vera amicitia. Secundò: Quia amicitia hominis ad Deum importat amorem benevolentiæ hominis ad Deum mutuo amantem, fundatum in communicatione bonorum: Sed hic amor hominis ad Deum eſt charitas: Ergò charitas eſt vera amicitia hominis

nis ad Deum. Minorem probat: Quia charitas eſt in primis amor benevolentiæ erga Deum, & non concupiſcentiæ, ſiquidem per illam amamus Deum, non vt bonum noſtrum, ſed vt ſummè bonum in ſe, & propter ſe, ſivè propter ſuam bonitatem; in quo conſiſtit eſſe amorem benevolentiæ. Deindè fundatur in communicatione, ſiquidem fundatur in eo quod Deus facit nos ſuę divinę naturę conſortes, quin & ſuę beatitudinis participes, & hæredes; ex vi enim huius communicationis facit nos ſibi ſimiles, & in hac ſimilitudine fundatur amor charitatis: Ergò eſt amor benevolentię in communicatione fundatus, & conſequenter vera amicitia hominis cum Deo.

3. Ad rationes dubitandi facilè reſpondet. Ad primam, vt ſuprà, *quæſt. præced. à num.* 20. Ad ſecundam, diſtinguit maiorem: Amicitia non eſt niſi circa redamantem directè, & principaliter, concedit maiorem: Indirectè, & ex conſequenti, negat maiorem, & diſtincta minori eodem modo, conſequentiam: Quia licèt amicitia directè, & principaliter ſolum reſpiciat redamantem, ſeù amicum, tamen indirectè, & ex conſequenti, propter ipſum amicum principaliter amatum, ſe extendit ad omnes ad ipſum pertinentes, ſivè filios, ſivè ſervos, ſivè qualitercumque ad ipſum attinentes; & tanta poteſt eſſe dilectio amici, quod propter amicum, amentur hi, qui ad ipſum pertinent, etiam ſi nos offenderint, vel oderint: Hoc ergò modo amicitia charitatis ſe extendit ad offenſores, & inimicos noſtros, quos per charitatem amamus, quia pertinentes ad Deum, quem charitas reſpicit directè, & principaliter vt amicum, & ideò ex conſequenti amat omnes pertinentes ad talem ac tantum amicum. Ad tertiam ſimiliter, conceſſa maiori, negat minorem. Ad cuius probationem, diſtinguit maiorem: Amicitia honeſti non eſt, niſi circa virtuoſos, directè, & tanquam perſonam principalem, concedit: In directè, & ex conſequenti, negat maiorem: Quia vera amicitia intuitu amici, ſivè perſonę principaliter amatę propter ſui virtutem, ſe extendit ad amandos alios ad ipſam attinentes, licèt non ſint virtuoſi: Et hoc modo charitas, quæ maximè eſt amicitia honeſti, ſe extendit ad peccatores, quos diligit propter Deum. Veruntamen notandum eſt, quod licèt charitas, ſeù amicitia extendatur ad omnes pertinentes ad amicum, illos tamen non denominat amicos, nec ſic illos amantem denominat amicum illorum, propriè loquendo, nec eſt amicitia cum illis, ſed ſolum ſecundariò, & ex conſequenti eſt amor illorum, denominatque illos amatos, & ſubiectum amoris amans illos, ſed defectu redamationis non eſt amicitia cum illis, ſed ſolum cum principali amico redamante.

ALIQUA DECIDUNTUR dubia.

4. SUPRA hunc D. Thom. articulum, dubitant primò eius Expoſitores: An charitas ſit adæquatè amicitia erga Deum? Sed facilè reſpondetur, quod ſi amicitia ſumatur vt nomen collectivum ſignificans vtriuſque amici amorem mutuum, non poteſt dici charitas adæquatè amicitia, niſi etiam charitas ſumatur collectivè pro vtraque charitate, nempè hominis erga Deum, & Dei erga hominem. Veruntamen, ſi ſumatur ſolum ex parte hominis, pro forma conſtituente ipſum amicum Dei, eſt maior difficultas, & rationes dubitandi ſunt.

5. Primò: Quia charitas poteſt inveniri in ſubiecto, quin illum conſtituat amicum: Ergò ſe ſola non eſt adæquatè amicitia, nec forma adæquatè conſtituens amicum. Probatur antecedens. Primò: Quia in parvulis baptizatis invenitur vera charitas ſimùl eis infuſa cum gratia: Sed parvuli non ſunt propriè Dei amici: Ergò. Secundò: Quia poteſt ſtare charitas in homine, quin homo redametur à Deo: Sed tunc non eſſet homo ille amicus Dei, quia implicat amicitia ſine redamatione: Ergò. Probatur maior, primò, quia poteſt infundi homini charitas ſine gratia, cum enim ſit qualitas diſtincta à gratia, & recepta in potentia diſtincta, nempè in voluntate, abſdubio poſſet Deus infundere voluntati charitatem, non infundendo gratiam in anima: Sed tunc homo non redamaretur à Deo, quia ſola gratia eſt, quæ reddit hominem Deo gratum, & obiectum dignum divinę dilectionis amicabilis: Ergò poteſt ſtare charitas in homine, quin homo redametur à Deo. Secundò: Quia actus charitatis diſponens ad iuſtificationem, pro illo ſigno, pro quo diſponit, eſt verè charitas: Sed pro eo ſigno nondum homo redamatur à Deo amicabiliter, imò nec eſt obiectum dignum divinæ dilectionis amicabilis, quia talis non conſtituitur, niſi per gratiam ſub munere ſanctificantis, ſub quo munere nondum intelligitur: Ergò. Tertia ratio dubitandi eſt: Quia ſine charitate poteſt homo eſſe amicus Dei: Ergò non conſtituitur talis vnicè, & adæquatè per charitatem. Probatur antecedens. Primò: Quia juxta Trident. *Seſſ. 6. cap.* 7. homo fit

ex iniuſto iuſtus, & ex inimico amicus per voluntariam ſuſceptionem gratię: Sed eſſet iuſtus per ſolam gratiam, quamvis charitatem non ſuſciperet: Ergò pariter amicus. Secundo: Quia pee ſolam gratiam conſtituitur homo dignus divina dilectione amicabili, & obiectum congruum illius: Sed ſolum amicus Dei eſt dignus diligi amicabiliter à Deo: Ergò pee ſolam gratiam conſtitui poteſt amicus.

6. Veruntamen cum communi ſententia dico, *quod charitas ſe ſola eſt forma adæquatè conſtituens hominem amicum Dei, & conſequenter eſt adæquatè amicitia.* Probatur: Quia amicitia ex parte vnius amici formaliter adæquatè conſiſtit in amore benevolentię, quo alterum amat, connotando ex parte alterius redamationem: Sed charitas per ſe ipſam eſt formaliter amor benevolentię erga Deum connotatque ex parte Dei redamationem, ſiquidem amat Deum non vt cumque, ſed ſub ratione ſummi boni communicabilis, aut ſe communicantis ſocialiter, & amicabiliter: Ergò ſe ſola adæquatè conſtituit hominem amicum Dei.

7. Ad rationes dubitandi reſpondetur, Ad primam, diſtinguo antecedens: Poteſt charitas inveniri in ſubiecto, quin illum conſtituat amicum, defectu alicuius connotati, omitto antecedens: Defectu formę in recto conſtitutivę, nego antecedens. Ad primam eius probationem, conceſſa maiori, in primis, nego minorem, quia cum amicitia non ſit actus, ſed habitus, nec conſiſtat in actuali mutuo amore, nam amici dormientes ſunt amici, ſed ſolum in habituali amore, parvuli, quibus ineſt habitualis amor erga Deum, verè poſſunt dici amici Dei.

8. Sed contra hoc inſtat in *præſent.* M. Ferre, primò, quia durum videtur, quod ego alicuius actualiter amicus ſim, quem nunquam actu dilexi, per hoc quod poſſim eum diligere: Sed licèt parvulis inſit charitas, per illam tamen nunquam Deum dilexerunt, ſed ſolum poſſunt eum diligere: Ergò non poſſunt dici actualiter amici Dei: Et confirmat, nam licèt per charitatem voluntas eorum inclinata ſit ad amandum Deum, quando poſſunt, hoc non ſufficit ad amicitiam: Ergò non ſunt actu amici: Probat antecedens, quia Deus ex bonitate ſua propenſus eſt ad amandum nos: Sed hoc non ſufficit vt ſit amicus noſter, aliàs eſſet amicus eorum, quos nunquam actu dilexit: Ergò. Secundò: Quia ſic fundatur relatio amicitiæ in mutuo amore, ſicut relatio paternitatis in generatione: Sed relatio paternitatis non poteſt fundari in generatione ſolum aptitudinali, nempè, in ſola potentia generativa, non reducta ad actum: Ergò nec relatio amicitię in ſolo amore habituali non reducto ad actum. Tertiò: Quia contra rationem amicitię eſt amicum eſſe latentem: Sed parvulos omninò latet Deus, cuius nullam notitiam habent: Erga non ſunt actu amici Dei.

9. Sed contra hanc doctrinam ſic inſurgo, quia non minus iuſtitia petit actualem amorem, aut exercitium iuſtitię, quam amicitia actualem amorem, vel exercitium amicitię, vndè ſicut videtur durum, quod ego ſim actu amicus erga illum, quem nunquam actu dilexi, ita videtur durum, quod actu ſit iuſtus, qui nunquam iuſtitiam dilexit, nec exercuit: Sed hoc non obſtante, parvuli baptizati actu, & propriè ſunt iuſti, ſiquidem per Baptiſmum iuſtificantur: Ergò illo non obſtante, actu ſunt amici Dei, ſiquidem per Baptiſmum reconciliantur. Secundò: Quia iuxta Trident. homo per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, fit ex inimico amicus; quod debet intelligi, non ſolum dum extra Sacramentum iuſtificatur per actum contritionis, ſed dum per Sacramentum iuſtificatur, ſe diſponendo per ſolam attritionem: Sed in hoc ſecundo caſu infunditur illi charitas ſine actu charitatis: Ergò ſine actu charitatis fit amicus Dei. Reſpondet, adultos ſic iuſtificatos ſolum habitualiter eſſe amicos Dei, dici tamen abſolutè amicos, quia in ſua poteſtate, & inclinatione, habent amicitiam actualem cum Deo, quem per donum charitatis poſſunt proximè redamare. Sed contra eſt, quia ſi habitualiter, & abſolutè ſunt amici Dei, quia poſſunt per donum charitatis ipſum redamare, & quia ad hoc inclinantur: Ergò pariter parvuli erunt habitualiter, & abſolutè amici Dei eadem ratione, quia quod defectu vſus rationis non poſſint actu redamare, non tollit ab eis vim proximam, & inclinationem redamandi per habitum charitatis eis infuſum. Reſpondet ſecundo, quod Concilium ſolum vult, quod homo per ſuſceptionem gratiæ, & donorum fiat ex inimico amicus quaſi paſsivè, hoc eſt, dilectus à Deo, non verò activè, & propriè ex parte ſua amicus Dei. Sed contra etiam eſt, quia Concilium ab omnibus intelligitur, eo ſenſu, quod omnis, qui iuſtificatur, fiat propriè, & ſimpliciter amicus Dei: Ergò malè exponitur de amico ſolum obiectivè, & paſsivè. Secundò: Quia implicat aliquem eſſe paſsivè amicum, niſi ſit etiam activè, nam amicus paſsivè, non eſt, niſi qui amicabiliter amatur ab alio: Sed implicat amicabiliter amari, niſi ex parte ſua ſit etiam actu amicus, nam amicitia

ad

Digitized by Google

ad diſtinctiunem ſimplicis benevolentię, eſt eſſentialiter mutua; nam vt inquit D. Thom. *in præſent. artic.* 1. *in corp. Amicus eſt amico amicus*: Ergò ſi i le, qui iuſtificatur per Sacramentum Pœnitentię, aut Baptiſmi ſine actu charitatis, fit amicus Dei paſsivè, etiam fit amicus eius activè. Nec humanitas Chriſti, vt vult M. Ferre, per ſolam vnionem hypoſtaticam fit verè, & propriè amica Dei, adhùc paſivè, ſed ſolum à Deo dilecta formaliter amore benevolentię, licèt radicaliter amica, eo quòd vnio illa radicat charitatem, quę ſola eſt formalis amicitia.

10. Vndè ſentio, ſolum habitum charitatis, præſuppoſita gratia, ſine actu charitatis, nec actu, nec de præterito exercito, conſtituere abſolutè amicum Dei. Et ratio eſt, quia amicitia non eſt actus, ſed habitus, vt tenet Philoſophus, nec eſt amor mutuus actualis, ſed amor mutuus habitualis: At qui habitus charitatis hoc per ſe præſtat, nullo anteà exercito actu charitatis, vt patet in parvulis, & adultis iuſtificatis per Sacramentum ſine actu charitatis: Ergò.

11. Ad rationes autem in contra, dico, ad primam, quod in amicitia humana verum tenet, nam cum ſit acquiſita, non poteſt dari habitualis amor erga alium, quin ex actibus amoris erga illum genitus fuerit. Attamen amicitia hominis ad Deum, de qua loquimur, eſt habitus infuſus, ſeù habitualis amor Dei gratuitò ab ipſo Deo homini infuſus, eoque poteſt haberi ſine vllo actu amoris præcedente, potiſsimè cum Deus, qui magis continet in ſe voluntates hominum, quam ipſi ſuas, poſſit ſupplere actualem voluntarietatem in talis habitus ſuſceptione, vt ſicut per gratiam redditur inſans verè iuſtus, ſine volũtarietate actuali, quam Deus ſupplet in parvulis, ita reddatur ſine illa verè amans habitualiter, & verus amicus, quia illam Deus ſupplet. Vndè parvuli, non præciſè quia poſſunt Deum diligere, ſed quia in habitu illum diligunt, dicuntur amici Dei; ſicut ſi per poſsibile, vel impoſsibile poſſet quis habitu diligere amicũ, ſeù eſſe in habituali amore illius, ſine actuali amore, nec præterito, abſdubio eſſet actu amicus illius, licèt non actu amans. Ad confirmationẽ, nego antecedens. Ad probationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia illa Dei propenſio non eſt amor habitualis erga nos, nec connotat ex parte noſtra verum amorem erga Deum, nec fundatur in communicatione bonorum, ſed compatitur abſque omni amore ex parte noſtra, & abſque omni communicatione bonorum, imò eam propenſionem habet Deus erga eos, qui actu ſunt inimici eius, quin etiam erga creaturas poſsibiles, ſiquidem illa non eſt propenſio vlla ſubiectiva per modum habitus, ſed ſumma Dei bonitas, & fœcunditas, quatenus ex ſe eſt ratio motiva ſufficiens, & in actu primo liberè movẽs ad omnes creaturas amandas, & eis ſua dona communicanda, ſi vellit: Aliter autem eſt inclinatio habitus charitatis ad Deum in parvulis, vt per ſe patet, quia verè eſt habitualis amor Dei, & ſubiectiva in Deum inclinatio, fundata in ſimilitudine, & participatione divinę naturę, connotat etiam ex parte Dei amorem erga parvulus amicabilem: Ergò nulla eſt paritas. Ad ſecundam, nego maiorem, quia eſt etiam maxima diſparitas; tum, quia ſola potentia generativa non eſt habitualis generatio, nec habitus generandi, & ſic nõ ſufficit ad fundandam paternitatem, ſicut nec ſufficit potentia amandi ad fundandam relationem amicitiæ. Tum, quia non diſtinguimus paternitatem acquiſitam, & infuſam, ſed omnis paternitas eſt acquiſita actione propria generandi filium: Attamen omnes diſtinguimus amicitiam acquiſitam, & infuſam, & ideò licèt acquiſita fundetur, ſicut paternitas, ſemper in actione propria, ſivè in potentia vt exercita, tamen hoc non currit de amicitia infuſa. Ad tertiam, diſtinguo minorem: Parvulis omninò latet Deus actualiter, concedo: Habitualiter, nego minorem, & conſequentiam, quia parvulis etiam infunditur habitus fidei, qui eſt habitualis Dei cognitio, & hæc ſufficit ad amicitiam habitualem, qualis eſt amicitia parvulorum.

12. Hæc dixerim pro tuenda vera amicitia inter parvulos baptizatos, & adultos per Sacramentum iuſtificatos ſine actu charitatis; nam ſanè, dum ſic iuſtificantur, verè reconciliantur cum Deo, & ex integro reſtituuntur ad illum ſtatum, quem amiſſerunt per peccatum: At in illo erant propriè amici Dei, ante quam peccarent: Ergò dum iuſtificantur, tales redduntur. Parvuli etiam reſtituuntur ad illum ſtatum amicitię, in quo naſcerentur, ſi adamus non peccaſſet, nam vbi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia: Sed tunc naſcerentur verè amici Dei: Ergò pariter nunc renaſcuntur per Baptiſmum. Veruntamen dato, quod eis neganda ſit vera, & propria ratio amicorum Dei, facilè reſponderi poteſt, quod non ſunt actu amici Dei defectu connotati exacti ad denominationem amici, non defectu formę conſtitutivę, quia tota forma eſt habitus charitatis, licèt actus charitatis, vel præſens, vel præteritus ſit connotatum ad talem denominationem.

13. Ad

13. Ad ſecundam rationem dubitandi ex *num.* 5. in primis reſponderi poſſet, implicare contradictionem, quod charitas inſit voluntati hominis, & per illam amet Deum, quin homo redametur à Deo, vel quia ipſemet actus, & habitus charitatis quodammodo reddit hominē obiectum congruum divinę dilectionis amicabilis, tanquam forma ſanctificans actualis, ſeù per modum actus, vt aliqui exiſtimant non ſine probabilitate, vel quia implicat hominem ex charitate diligere Deum, quin Deus illi gratiam infundat, & illum ſibi aſsimilet in natura, vt etiam alij probabiliter exiſtimant. Sed quia iſtę ſententiæ non facile admittuntur, & alibi ſunt examinandæ. Reſpondeo ſecundò, omiſſa maiori, vt poſsibili de potentia abſoluta, diſtinguendo minorem: Tunc homo ille non eſſet amicus Dei ex defectu formæ pro recto conſtitutivę, nego minorem: Ex defectu alicuius connotati, concedo minorem, & nego conſequentiam, quia eo in caſu deficeret connotatum eſſentiale amicitię hominis ad Deum, nempè redamatio ex parte Dei, & meritum ex parte hominis vt redamaretur; hoc enim ſolum eſt connotatum ad hoc vt homo ex parte ſua denominetur amicus; non tamen deficeret charitas, & amor ex parte hominis, quę ſola eſt forma, per quam homo amicus conſtituitur. Si verò inquiras, cur ad conſtituendum amicum potius ſit forma charitas, ſeù amor ex parte hominis, & connotatum charitas, ſeù redamatio ex parte Dei, & non è contra? Reſpondeo, quod in amicitia illud debet eſſe forma conſtituens amicum, quod eſt magis proprium amicitię; ſed iuxta D. Thom. *infrà quæſt.* 27. *artic.* 1. & iuxta Philoſoph. 8. *Ethicor. cap.* 8. amicitiæ magis eſt proprium amare, quam amari; ergò forma debet eſſe ea, vi cuius conſtituitur habitualiter amans, nempè charitas, non verò, niſi tantum connotatum, redamatio, ſeù id, quo amicus conſtituitur amatus, aut obiectum condignum redamationę.

14. Ad tertiam, nego antecedens. Ad cuius probationem ex Trident. dico, quod ſententia Trident. eſt; *quod homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico amicus per voluntariam ſuſceptionem gratię, & donorum*; quod debet intelligi per diſtributionem accommodam, ita vt fiat iuſtus per voluntariam ſuſceptionem gratię, & amicus per ſuſceptionem donorum, ſeù doni principalis, quod eſt charitas. Ad ſecundam probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Solus amicus Dei eſt dignus diligi amicabiliter à Deo, in pręſenti providentia, tranſeat: Attenta potentia abſoluta infundendi gratiam ſine charitatē, ſubdiſtinguo: Solus amicus, vel radicaliter, vel actualiter talis, concedo: Solus amicus formaliter, & actualiter talis, nego minorem; quia in illo caſu poſsibili de potentia abſoluta homo habens gratiam ſine charitate, eſſet amicus radicaliter in vi gratię, & hoc ſufficeret, vt eſſet dignus divina dilectione amicabili, licèt Deus ex ſupremo ſuo dominio negaret illi amicitiam formalem, nempè charitatem.

15. Dubitatur ſecundo: An charitas ſit eſſentialiter amicitia cum Deo, an ſolum connaturaliter, hoc eſt, an eſſentialiter habeat denominare hominem, cui in eſt, amicum Dei, an hoc ſolum habeat connaturaliter. Super hoc dubium littigat M. Ferre cum Illuſtriſ. Godoy, contendens, quod habitus charitatis cum actu illius, vel præſenti, vel præterito, non ſolum connaturaliter, ſed eſſentialiter denominat amicum, ita vt neç de potentia abſoluta poſsit eſſe in homine, quin illum talem denominet, eo quod implicat talem habitum exiſtere ſine gratia habituali in ſubiecto, quæ ſola poſſet deficere vt ipſum denominaret amicum. E contra illuſtriſ. Godoy, & cum eo alij contendunt poſſe infundi de potentia abſoluta habitum charitatis, & elicere ſuum actum ſine infuſione gratiæ habitualis, & ſic in eo caſu redderet hominem amantem Deum, ſed non amicum, quia non dilectum amicabiliter à Deo; ſiquidem non niſi ratione gratię conſtituitur amicabiliter dilectus à Deo. Cæterum hæc controverſiæ ſpectat potius ad Tractatum de Iuſtificatione impij, in quo à Thomiſtis exagitatur, tum, an habitus, vel actus charitatis, ſine gratia, eſſet forma ſanctificans. Tum, an poſsit elici, quin procedat à gratia. Ideòque in præſenti ſatis ſit dicere, quod ſi ſtemus ſententię neganti poſsibilitatem habitus, & actus charitatis ſine gratia, nec de potentia abſoluta poterit exiſtere in homine habitus charitatis, quin illum denominet amicum Dei, quia non poterit eſſe ſine gratia, quę reddat hominem gratum Deo, & conſequenter quin eum amicum reddat. Si verò ſtemus ſententię affirmanti, rurſus ſubdiſtinguendum eſt, nam vel negamus, vel affirmamus habitum, aut actum charitatis eſſe in eo caſu formam iuſtificantem: Si affirmamus, adhùc in eo caſu, redderet hominem gratum Deo. Si negamus, ſanè poſſet eſſe habitus, & actus charitatis, quin redderet amicum Dei defectu connotati, nempè, quia deficeret eſſe hominem gratum Deo, quod eſſentialiter exigitur, licèt de connotato, ad denominationem amicitię. Diſputare autem de his hypoteſibus in hoc Tractatu non vacat.

16. Dua

16. Dubitatur tertiò: An charitas ſit etiam amicitia erga proximum? Reſpondeo primò: Quod charitas actu, & denominativè eſt amicitia erga proximos iuſtos. Probatur, quia eos diligit amicabiliter, ſiquidem diligit eos amore mutuo benevolentiæ fundato in perfecta communicatione bonorum, nempè eiuſdem naturę, & vitæ divinę, quam omnes iuſti communiter participant, tanquam filij omnes Dei, & inter ſe confratres, & cohæredes eiuſdem vitę, & fœlicitatis ęternę: Sed amor benevolentię mutuus fundatus in ſimili communicatione bonorum, nempè cum participatione eiuſdem naturæ, vitę, & fœlicitatis, eſt actu, & formaliter amicitia, actuque eos ſic ſe mutuo amantes denominat formaliter amicos: Ergò.

17. Sed dicea cum Ripalda, charitatem non eſſe amorem benevolentię erga proximum, quia non amat proximum propter ipſum, nec ex complacentia in ipſo vult illi bonus gratię, & vitæ æternæ, ſed vnicè propter Deum: Sed hoc requiritur ad amicitiam: Ergò. Secundò: Quia peccator etiam eſt proximus: Sed charitas non eſt amicitia cum peccatore: Ergò nec cum iuſto. Reſpondeo ex dictis, negando aſſumptum. Ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem: Quia iam ſuprà vidimus, ad amorem benevolentię non requiri, quod amans moveatur ex bonitate propria amici, nec ex complacentia in illa, aliàs Deus non nos amaret amore benevolentiæ; ſed ſatis eſt, quod ametur vt finis *cui*, & propter ipſum vt finem effectus, ſeù quod ametur amore directo perſonę, non vt bona, & commoda ſit amanti, ſed vt in ſe ſit, vel quia in ſe eſt bona, ſivè vt ei ſit bonum, ſine reſpectu commoditatis, aut vtilitatis ad amantem: Hoc autem pacto poſt quis per charitatem amare proximum, ſicut ſe ipſum, nempè amando ei bonum omne, quod ſibi amat, ſicut ſibi, amore vnitivo vtriuſque perſonę, qui ſanè amor benevolentiæ, & non concupiſcentię eſt, licèt ſolum moveatur ad ſic amandum ex bonitate divina primariò amata, & ex complacentia in illa, ſicut ex illa movetur ad ſe ipſum amandum: Vndè caſu, quo duo ſe invicem ament in Deo, & propter Deum, vt propter commune vtriuſque motivum, & vltimum finem, volendo ſe invicem ordinare in eundem finem, abſdubio hic amor perfectiſsimæ benevolentię, & amicitię eſt, quamvis ad ſic amandum ſe ipſos, non moveantur ex complacentia mutua in ſe ipſis, aut ex propria, & creata bonitate, ſed ex divina. Nec obſtat, quod amans proximum ex charitate, ordinet illum ad Deum vt ſuum amicum: Quia non ordinat illum ad Deum principalem amicum, tanquam ad finem *cui*, nec vt ei ſit bonum, ſed ſolum ad eius bonitatem participandam, & quià ordinari ad Deum non tàm eſt bonum commodum Deo, quàm ei ſoli, qui ad Deum ordinatur; vndè ſic ordinari in Deum principaliter amatum, non obſtat amicitiæ, imò ſe invicem proximos ſic ordinare ad Deum conſtituit ſtrictiſsimam, & honeſtiſsimam amicitiam. Ad ſecundum contendit M. Ferre, charitatem eſſe etiam amicitiam erga proximum peccatorem. Veruntamen.

18. Reſpondeo ſecundò principali dubio, quod erga peccatorem charitas non eſt actu, & complerè amicitia, ſed ſolum inchoativè, & incompletè, ſeù conditionatè, non abſolutè. Probatur, primò ex terminis: Quia nemo dixit, proximum iuſtum, & proximum Dei inimicum eſſe inter ſe actu, & abſolutè amicos, nec iuſtum eſſe actu, & abſolutè amicum inimicorum Dei: Sed peccator, dum in peccato eſt, eſt inimicus Dei: Ergò iuſtus non eſt ei amicus actu, & abſolutè. Secundò: Quia ad amicitiam requiritur communicatio in eadem vita, natura, & fine, ſeù fœlicitate: Sed hæc non datur inter iuſtum, & peccatorem, nam iuſtus vivit de vita divina, & participat de divina natura, & eſt hæres fœlicitatis ęternæ, & ad Deum vt finem converſus; peccator autem ab hoc fine eſt averſus, eſt hæres mortis æternæ, non participat de vita, nec de natura divina: Ergò actu, & abſolutè non datur amicitia inter eos. Tertiò: Quia amicitia non eſt niſi erga redamantem, cum eſſentialiter ſit amor mutuus: Sed licèt iuſtus ex charitate amet peccatorem amore benevolentiæ, non tamen peccator iuſtum: Ergò.

19. Sed dices: Hoc argumentum oppoſuiſſe ſibi Div. Thom. *in 3. diſt. 28. artic. 4. ad 1. & ad 4.* & nihilominus reſpondere, *quod quamvis actu peccatores non redament, tamen nati ſunt redamare, & præcipuè in vita futura, cuius vitæ coniunctionem præcipue attendit charitas.* Ex qua doctrina reſpondet M. Ferre, quod ad amicitiam non exigitur actualis redamatio, nec actualis communicatio in vita, & natura, ſed ſufficit aptitudinalis. Sed contra eſt, quia illud argumentum non oppoſuit ſibi D. Thom. ad probandum, quod charitas actu, & abſolutè non ſit amicitia erga malos, ſed ſolum ad probandum quod non debemus malos ex charitate diligere, nam oppoſitum huius, & non illius, eſt quod ibi defendit D. Thom. Vndè quartum argumentum ſic proponit: *Amicitia redamantium eſt: Sed mali*

non

non redamant nos : Ergò nec boni ex charitate debent diligere malos. Attende conſequentiam: Ergò cum reſpondet, quod ſatis eſt, quod nati ſint nos redamare, & quod habeant communicationem eiuſdem vitæ in potentia, debet intelligi, *vt diligi debeant ex charitate*, quod erat intentum D. Thom. non verò quod illud ſatis ſit vt actu, & abſolutè ſint amici, nec iuſtus amicus illorum. Et quidem, ſi poſſet iuſtus eſſe actu, & abſolutè amicus mali, ſeù peccatoris in ſenſu compoſito exiſtendi in peccato læthali, eo quod eſſet aptitudinalis redamatio, & communicatio bonorum, & hæc ad hoc ſufficeret, pariter ſufficeret, vt Deus eſſet amicus peccatoris actu, & abſolutè: Poſſet ergò Deus eſſe amicus peccatoris exiſtentia, & permanentis in peccato mortali, quod quis dicat? Nec valet ſi dicas, hoc repugnare in Deo, quia eo ipſo, quod diligat peccatorem ex charitate increata, facit illum amicum. Contra enim eſt, quia poteſt eum diligere inefficaciter, quin illum faciat amicum: Ergò tunc eſſet aius amicus, relinquendo ipſum inimicum; quod quis dicat? Secundò: Quia ſaltèm ſequitur, non eſſe formalem conſequentiam, ex eo quod Deus ſit amicus alicuius, quod cum faciat ſuum amicum, quia poteſt eſſe vnum ex terminis, ſine alio: Hoc autem dici non poteſt: Ergò.

20. Sequitur ergò, quod charitas ex ſe ſolum ſit amicitia inchoativè, & conditionatè erga proximum peccatorem, hoc eſt, quantum eſt ex ſe, cum dependentia, & conditione ab eo, quod proximus peccator velit communicare actu in bonis proprijs, & sedamare etiam ex parte ſua, nam hoc eſſentialiter requiritur ad denominationem actualem amicitię. Vndè (vt tacitę obiectioni ſatis fiat) rectè dixit D. Thom. quod vt malus ex charitate diligatur, requiritur aptitudinalis communicatio bonorum, & ſimilis redamatio, quia ſi non eſſet aptitudo ad redamationem, & communicationem, non eſſet locus inchoativę amicitię, & conſequenter nec charitati, vt contingit reſpectu dæmonum, & damnatorum.

21. Sed dices: Poteſt quis ex charitate amare alium exiſtimans illum iuſtum, & redamantem, qui tamen re vera ſit malus, & Inimicus: Sed tunc caſus eſſet charitas amicitia erga illum: Ergò poteſt eſſe amicitia erga malum, & inimicum. Minor probatur: Quia eo in caſu iuſtus eòdem modo amaret illum ac ſi eſſet probus, & redamans: Ergò amicabiliter. Confirmatur: Quia ſi eſſet neceſſaria redamatio, & communicatio bonorum actualis, eſſet neceſſaria vt cognita amanti, nam amici non poſſunt eſſe latentes: Sed non requiritur redamatio cognita amanti, nam alias rara eſſet amicitia charitatis inter proximos, quia raro, vel nunquam vnus agnoſcit amorem in corde alterius: Ergò abſolutè non requiritur. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Tunc charitas eſſet amicitia erga illum conditionatè, concedo: Abſolutè, ſubdiſtinguo, in exiſtimatione amantis, concedo: Re ipſa, nego minorem, & conſequentiam. Ad probationem, diſtinguo antecedens, eodem modo: Amaret ſubiectivè, & eodem modo correſponderet connotatum eſſentiale amicitiæ ex parte proximi amati, nego: Et nō correſponderet eodem modo connotatum, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Eſſet neceſſaria vt cognita amanti tanquam poſſibilis, concedo: Tanquam actu axercita, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo, quia charitas ex ſe ſola, & ex intrinſeco, & ſupernaturali modo tendendi ſolum eſt amicitia ſubiectivè abſoluta, ſed obiectivè conditionata cum proximo, quia ex ſuo modo ſupernaturali tendendi non poteſt tendere fallibiliter, ſed infallibiliter, & ſic licèt abſolutè amet proximum amore benevolentiæ, non tamen amicabiliter, niſi ſub conditione quod ſit comparticeps divinę naturæ, & redamans in Deo, & propter Deum: Quando ergò hæc conditio re ipſa verificatur, nunc re ipſa eſt amicitia abſolutè, quando verò ſolum verificatur in exiſtimatione amantis, exiſtimativè eſt abſo[l]utè, ſed re ipſa manet amicitia obiectivè ſolum conditionata: Ad hoc autem vt hoc modo ſit amicitia, ſatis eſt, quod infallibiliter per fidem cognoſcatur poſſibilis redamatio proximi, & fallibiliter per exiſtimationem iudicetur aliquando actualis, & exercita.

22. Quartò dubitatur: An amor Dei vt cauſaliter faciens peccatorem ex iniuſto iuſtum, & ex inimico amicum, ſit amicabilis, ſeù amicitia? Reſpondeo affirmativè: Quia ad veram amicitiam, ſatis eſt connotare eſſentialiter ex parte amati redamationem, illam actu inferendo, non autem requiritur illam prævìè ſupponere: Sed licèt amor ille Dei non ſupponat amicum communicantem in bonis, nec ſibi gratum, aut redamantem, illum tamen ſaltèm actu facit, & ſic illum connotat: Ergò eſt formalis amicitia erga illum, non erga illum vt prævìè ſe habentem, ſed erga illum vt ſpiritualiter regeneratum per ipſum

ſum amorem, non amicitia ſpeculativa ſupponens ſuum obiectum, ſed practica, & factiva ſui obiecti, talis enim eſt amicitia Dei, & omninò gratis ad illam exigitur, quod ſupponat amicum redamantem, gratum, aut iuſtum. Imò forſan alibi probabo, non eſſe in Deo amorem erga creaturas puræ complacentiæ, & purè ſpeculativum, qui non efficiat, ſed ſupponat ſuum obiectum.

23. Denique dubitari poſſet, cuius generis ſit amicitia charitas, aut cuius ſpeciei? Nam eſt amicitia Filij ad Patrem, & Patris ad Filium, & vxoris ad virum, & fratris ad fratrem, & ſocij ad ſocium, &c. iuxta varias ſpecies convivendi, & communicandi in vita, & bonis. Reſpondeo cum Bannez in præſent. quod quem admodum divina bonitas eminenter continet omnes creaturarum perfectiones, ita eius amor, & amicitia omnes amores, & amicitiæ gradus, qui inter creaturas diſtincti eſſe ſolent, amplectitur. Vndè in Sacris Litteris varijs modis exprimitur correſpondentibus gradibus diverſis amoris, & amicitiæ inter homines. Aliquando enim exprimitur per modum amoris, & amicitię civium ad Regem, & domeſticorum ad Patrem Familias, vt cum Paulus ad Epheſ. 4. ait: *Vos eſtis cives Sanctorum, & domeſtici Dei.* Aliquando tanquam amor militum ad ducem ſuum, vt cum ad Timoth. 2. ait: *Nemo militans Deo implicat ſe negotijs ſecularibus.* Aliquando tanquā amor inter Sponſum, & Sponſam, vt cum idem 2. ad Corinth. 11. ait: *Deſpondi enim vos vni viro virginem caſtam exhibere Chriſto.* Et Apocalyp. [illegible] vocatur Eccleſia vxor agni, & ſponſa, [illegible] militer in Cant. Cant. Et plurimis alijs [illegible] per charitatem vocamur filij Dei, vt Ioann. Epiſtol. 1. cap. [illegible] *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt Filij Dei nominemur, & ſimus.* Imò & fratres, & ſorores, & matres dignatus eſt Dominus appellare per charitatem, cum dixit: *Qui fecerit voluntatem Patris, ipſe meus frater, & ſoror, & mater eſt.* Continet ergò amor, & amicitia charitatis, modo quodam eminenti, omnes gradus, & ſpecies amoris, & amicitiæ honeſti, qui inter creaturas exercetur, aut exerceri ſolet.

QUÆSTIO IV.

AN SIT POSSIBILIS INTER Deum, & homines alia amicitia præter charitatem intra ordinem merè naturalem?

1. DARI poſſe amorem hominis ergaDeum vt Authorem naturæ ſuper omnia, qui ſit amor benevolentiæ erga ipſum, intra ordinem naturæ, tenent communiter Theologi 1. 2. *quæſt.* 109. *artic.* 3. tractantes de neceſſitate gratiæ; quem actum, inquiunt, poſſet homo elicere ſine auxilio gratiæ ſupernaturalis, ſi conditus fuiſſet in puris naturalibus, & modo etiam, eum eſt in gratia ſine obice peccati mortalis, ſiquidem ex coniunctione ad gratiam non impeditur, nec minuitur, ſed potius perficitur vis naturę. Negari etiam non poteſt, quod Deus vt Author naturę poteſt hominem amare amore benevolentię, hominem inquam conſideratum intra limites naturę; ſiquidem, adhùc intra limites naturę, vt amans Deum ſuper omnia, eſt ſimpliciter bonus, & ſic ſimpliciter amabilis; tum, quia illi ſic conſiderato poteſt Deus velle beatitudinem, & fœlicitatem ſui ordinis; tum, quia poteſt conferre illi bona naturalia propter ipſum vt finem cui: Sequitur ergò eſſe poſſibile intra limites ordinis naturalis, quod homo amet Deum amore benevolentiæ, & quod etiam Deus amet ipſum hominem amore benevolentiæ. Hoc ergò ſuppoſito, & in præſenti non diſputato, oritur difficultas, an intra limites ordinis naturalis poſſit dari vera, & propria amicitia inter Deum, & hominem, quæ diſtincta ſit ab amicitia charitatis, quę ad ordinem ſupernaturalem ſpectat? In qua difficultate, partem affirmativam tenent plures, tàm ex Thomiſtis, quàm ex extraneis. Sed negativa magis arridet, vndè illam cum M. Bañez, & Araujo in præſenti, & cum Suarez, amplector.

NOSTRA CONCLUSIO.

2. DICO igitur: *Non eſt poſſibilis inter hominem, & Deum amicitia propriè, & ſtrictè talis intra limites ordinis naturalis.* Probatur primo ex D. Thom. *in* 3. *diſt.* 28 *in corp.* vbi, vt ſuprà retulimus *quæſt.* 2. *num.* 21. expreſsè diſtinguit inter hominem, & Angelum duplicem vitam, vnam ſecundum naturam, & ſecundum hanc, inquit, *non communicant in*

 co-

eadem vita prout requiritur ad amicitiam: Aliam vitam gratię, & *ſecundum hanc communicant ad invicem, & cum Deo, & ideò ſecundum hanc poteſt eſſe amicitia.* Idem aſſerit *in præſent. artic.* 1. *ad* 1. clarius loquitur *in* 3. *diſt.* 27. *quæſt.* 2. *artic.* 2. *in corp.* vbi ſic ait: *Amor ex ſimilitudine cauſatur; vndè naturaliter diligitur ſummum bonum ſuper omnia, in quantum habemus ſimilitudinem ad ipſum per bona naturalia. Sed quia natura non poteſt pervenire ad operationes eius, quæ ſunt vita ſua, & beatitudo, ſcilicèt, viſio divinæ eſſentiæ, ideò etiam ad amicitiam non pertingit, quæ facit amicos convivere, & in omnibus communicare: Et ideò oportet ſuperaddi charitatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus.* Quid clarius? Ergò præter charitatem non eſt poſſibilis per naturam vera amicitia cum Deo.

3. Dices forſan, ad primum locum D. Thom. quod licèt *in* 3. *Sentent.* diſtinxerit in homine, & Angelo duas vitas, vnam per gratiam, & aliam per naturam, concedens communicationem in illa, & negans in iſta; in præſenti tamen aliter diſtinguit, nam diſtinguit duas vitas, vnam ſpiritualem ſecundum mentem, aliam exteriorem ſecundum naturam ſenſibilem, & exteriorem, & concedit communicationem in prima, negat autem illam in ſecunda vita: Sed homo adhùc ſecundum naturam, & ſine gratia habet vitam ſpiritualem ſecundum mentem, & non ſolam corporalem ſecundum naturam ſenſibilem: Ergò in hac poteſt communicare cum Deo, & Angelis iuxta D. Thom. & habere amicitiam cum illis. Nec obeſt, quod *in* 3. *Sentent.* negaverit communicationem in vita ſecundum naturam; quia vel debet intelligi, in vita ſecundum naturam ſenſibilem, vt in præſenti loquitur; vel debet retractari ſententia ibi prolata, ſiquidem ex dictis in Summa, & ad normam eorum debent explicari, aut corrigi quę D. Thom. in cæteris ſuis operibus dictavit. Ad ſecundum etiam locum ex *diſt.* 27. reſpondent aliqui, ſenſum D. Thom. eſſe, quòd natura ſine charitate non poteſt pervenire ad amicitiam talem, nempè, *quæ facit convivere, & communicare in omnibus*, non tamen excludit, quod poſſit pervenire ad amicitiam ſimpliciter talem, licèt non communicantem in omnibus.

4. Sed contra eſt, quia licèt in præſenti ſolum neget D. Thom. communicationem hominis cum Angelis, & Deo, ſecundum vitam ſenſibilem, & corporalem, nomine vitę ſenſibilis, & corporalis non intelligit præcisè vitam ſenſitivam, in qua homo cum brutis convenit, ſed vitam rationalem, & intellectivam ſecundum quod ex ſenſibilibus, & corporeis haberi poteſt: Sed vita ſpiritualis, & ſecundum mentem, quam homo poteſt acquirere per naturam, comprehenditur in vita, quam homo ex ſenſibilibus, & corporeis habere poteſt; quia per naturam non poteſt homo vivere, ſicut nec cognoſcere, niſi ex ſenſibilibus, & corporeis, quantumvis ſecundum mentem, & ſpiritualiter dicatur vivere, & cognoſcere Deum, quia ſemper tenet illud proloquium: *Nihil poteſt eſſe in intellectu, quod prius non fuerit in ſenſu*, & quia homo per naturam, nec de Deo, nec de rebus ſpiritualibus poteſt quidquam iudicare, niſi à poſteriori ex ſenſibilibus, & corporeis, & per ſpecies rerum ſenſibilium: Ergò dum D. Thom. negavit communicationem hominis cum Angelis, & Deo, ſecundum vitam ſenſibilem, & exteriorem, negavit etiam eam ſecundum vitam ſpiritualem, quæ poteſt haberi per naturam, quę in ſenſu D. Thom. etiam eſt ſecundum naturam ſenſibilem, & corpoream, quatenus debet eſſe ex ſenſibilibus, & corporeis miniſterio ſenſuum acquiſita. Et quod hæc ſit mens D. Thom. patet primo, quia eam communicationem debet negare Div. Thom. hominis cum Angelo, quam omnes admittunt inter ipſos homines adinvicem, vel cuius efficiuntur amici: Sed communicatio, ſeù converſatio, qua homines fiunt amici ad invicem, non eſt ſecundum vitam purè ſenſitivam communem brutis, ſed eſt converſatio rationalis, licèt miniſterio ſenſuum exer[...] Ergò hanc negavit D. Thom. inter homin[...] Angelos per naturam. Secundò: *Quia* [...] ties D. Thom. poteſt intelligi ſine nec[...] retractationis, vel c[orr]ectionis, ita intelli[...] bet; quis non eſt [...]dum ſine vrgenti n[...] ſitare, D. Th[om. ...]ſſe in ſumma a[...] tum eius, quod alibi tradiderat, præ[...] quam ipſe ſe ipſum expreſsè non retracta[...] *in* 3. *Sentent.* expreſsè negat inter homine[...] Angelos communicationem in vita, quę [...] rui per naturam, concedendo ſolum e[...] vita quę eſt per gratiam: Ergò dum in pr[...] tį negat communicationem in vita, quę [...] naturam ſenſibilem, admittendo illam [...] ſpirituali ſecundum mentem, per hanc i[...] gi vitam gratię, & per illam, vitam q[...] bet naturę, non aliter explicari nequ[...] contradictione. Ex quo patet ad obiect[...] factam.

5. Nec ſecunda evaſio ad ſecundum D. Thom. locum ſatisfacit, nam ſenſus expreſſus D. Thom. eſt, quod natura non poteſt pertingere ad amicitiam, quia hæc facit convivere, & communicare in omnibus, ad quod natura non poteſt pertingere relatè ad Deum;

Deum; vndè dum inquit: *Natura non pertingit ad amicitiam, quæ facit conviuere, & communicare in omnibus*, ly *quæ*, non eſt particula limitans, aut determinans gradum aliquem ſpecialem amicitię, ſed eſt particula cauſalis, quaſi dicat: *Natura non pertingit ad amicitiam*; quia amicitia eſt quę facit conviuere, & communicare in omnibus; ſed natura non pertingit ad ſic conviuere, & communicare in omnibus cum Deo: Ergò non pertingit ad amicitiam. Vndè concludit: *Et ideò oportet ſuper addere charitatem, per quam amicitiam habeamus ad Deum.* Ex quo ſic vrgeo, quia ſi ſenſus D.Thom. fuiſſet, *quod natura* non poteſt pertingere ad gradum aliquem amicitię, ad ſummum poſſet concludere, quod oportet addere charitatem, per quam talem amicitiam habeamus ad Deum, quę communicet cum Deo in omnibus, ſiquidem ad hanc ſolam ex mente eius non poſſet pertingere natura: Sed D.Thom. non ita concludit, ſed concludit neceſsitatem charitatis, per quam *amicitiam habeamus adinvicem*, abſolutè, non talem, vel talem: Ergò mens D. Thom. eſt, quod natura non poteſt pertingere abſolutè ad amicitiam cum Deo, non verò præcisè ad talem gradum, vel ſpeciem amicitię. Rurſus; nam ibi D. Thom. intendit aſſignare diſparitatem inter amorem, & amicitiam: Sed concedit amorem Dei naturalem, negans ſupernaturalem ex viribus naturę: Ergò cum negat amicitiam per naturam, negat omnem amicitiam, tàm naturalem, quàm ſupernaturalem, nam ſi ſolum negare amicitiam perfectam, & ſupernaturalem, concedens inferiorem, & naturalem, nulla in hoc eſſet diſparitas inter amorem, & amicitiam.

6. Deindè probatur concluſio ratione, quia licèt intra limites ordinis naturalis ſit poſsibilis mutuus amor beneuolentię inter hominem, & Deum, non tamen eſt poſsibilis communicatio exacta ad fundandam amicitiam propriè talem: Ergò nec eſt poſsibilis amicitia propriè talis intra limites ordinis merè naturalis. Probatur antecedens: Quia ad amicitiam propriè talem exigitur quod amici poſsint communicare, primo per colloquutionem, ſeù mutuam converſationem, ſecundo per facialem viſionem, tertio in bonis cuique proprijs, quarto in eadem vita, fine, & fœlicitate: Sed nulla ex his communicationibus eſt poſsibilis inter Deum, & hominem intra ordinem merè naturalem: Ergò nec communicatio exacta ad amicitiam propriè talem. Maior patet: Quia de amicitia non aliter iudicare debemus, niſi proportionaliter ad amicitiam humanam, quam experti ſumus inter homines: Sed nunquam vidimus inter homines amicitiam propriè talem, vbi non eſſet poſsibilis communicatio quatuor illis modis, nam vbi nulla eſt ſpes converſandi cum amico, nec illum videndi, nec communicandi in bonis proprijs illius, nec in eadem vita, & fine abſdubio ceſſat omnis amicitia: Ergò ad amicitiam propriè talem exigitur quod amici poſsint ſe invicem communicare quatuor illis modis. Explicatur: Nam amicitia eſt ſocietas quædam maior, & intimior omni alia ſocietate: Sed implicat vera ſocietas inter duos, aut plures vbi non poſſunt communicare, nec per locutionem mutuam, nec per mutuam præſentiam, & intuitionem, nec in bonis cuique proprijs, nec in vita eadem, & eodem fine: Ergò nec amicitia propriè talis. Deindè probatur minor, quia in primis intra ordinem merè naturalem non eſt poſsibilis converſatio, & colloquium propriè tale inter Deum, & hominem, ſiquidem hæc ſuperat exigentiam totius naturę, vt vidimus *Tractat. de Fide, Diſput. 2. quæſt. 1. à num. 3*. Deindè etiam eſt impoſsibilis intuitiva, & facialis viſio Dei, quia hæc ſanè ſuperat vires naturę, imò nec eius poſsibilitas lumine naturali cognoſci poteſt. Tertiò etiam eſt impoſsibilis communicatio in bonis cuique proprijs, quia intra ordinem naturalem ad ſummum communicare poteſt homo cum Deo in gradu generico intellectualitatis, in quo communicant cum Deo omnes creaturę intellectuales, tàm quę ſunt amicę, quam quę ſunt inimicę Dei, quæ quidem communicatio non poteſt dici in bonis proprijs, ſed ſolum in bonis communibus, & generalibus amicis, & inimicis. Ac deniquè nec eſt poſsibilis communicatio in eadem vita, fine, & fœlicitate, quia homo non participat de vita divina, niſi per gratiam, nec communicant cum Deo in fine, & fœlicitate, niſi quatenus ordinatur ad videndum Deum, & co fruendum, in quo propria Dei fœlicitas conſiſtit: Ergò nulla ex his quatuor communicationibus cum Deo eſt poſsibilis homini intra limites ordinis merè naturalis.

7. Reſpondebis primò, ad amicitiam ſatis eſſe quod amici poſsint cõverſari aliquo modo poſsibili; Deus autem, & homo adhùc intra limites ordinis naturalis poſſent converſari, quatenus Deus per lumen naturale homini inditũ, & per effectus ad extra, quaſi quibuſdam nutibus homini loqueretur, & homo cum Deo per orationes, poſtulationes, & gratiarum actiones, quæ in ordine naturali eſſent poſsibiles. Sed contra eſt, quia ad amicitiam fundandam inter duos non ſatis eſt, quod ſe

ſę invicem alloquantur modo quodã generali, & naturaliter omnibus communi, ſed requiritur modus ſpecialis, gratuitus, ac ſecretus colloquendi: Sed modus ille loquendi Dei per lumen naturaliter inditum creaturis rationalibus, & per ſuos effectus, vt per nutus quoſdam eſt generalis, & omni creaturæ rationali communis, & aliundè eſt per modum naturæ, & non gratuitus, quia naturę intellectuali, ex quo talis natura eſt, convenit illuminari, & doceri à Deo per lumen naturale, & per effectus: Ergò. Explicatur: Nam modus loquendi per effectus, eſt valdè improprius, & ſolum mediatus: Sed locutio ad alium valdè impropria, & ſolum mediata non ſatis eſt ad amicitiam propriè talem: Ergò. Minor probatur: Nam ſanè ſi Rex velit agere cum aliquo ex ſubditis vt cum amico, non ſatis erit, quod ei alloquatur mediatè, & per Miniſtros ſuos, ſed opus erit eum eo immediatè, & propriè loqui: Ergò pariter vt Deus aliquem faciat ſui amicum propriè talem.

8. Reſpondebis ſecundo, ad ſecundam communicationem, opus non eſſe quod amici ſe poſsint videre per facialem viſionem, nec quod amicitia ad illam inclinet, ſed ſatis eſſe quod inclinet ad mutuam cognitionem poſsibilem; cum autem intra limites naturæ ſolum eſſet poſsibilis cognitio Dei per affectus, hæc ſufficeret ad amicitiam. Sed contra eſt, quia ex eo quod ſit impoſsibilis intra ordinem naturæ facialis cognitio, infertur eſſe impoſsibilem amicitiam cum Deo propriè talem, potius quam ad hanc non requiri ſpem, & inclinationem ad facialem viſionem; nam ſanè nemo cõtraheret amicitiam propriè talem cũ eo, de quo videndo intuitivè, aut experimentaliter, nullam habet ſpem, ſed ſolum de eo cognoſcendo in effectibus ſuis; nec ad contrahendam cum illo amicitiam propriè talem ſatis eſſet dicere, quod eum poſſet cognoſcere modo poſsibili, & quod ſatis eſſet cognitio poſsibilis, & aſſequibilis, nam talis quiſque reſponderet, non eſſe locum contrahendi amicitiam, vbi ſolum eſſet ſpes, & poſsibilitas cognoſcendi alium per effectus, & mediatè, ſine ſpe illius videndi, aut fruendi eius præſentia immediatè: Ergò ſi intra limites naturæ non eſſet poſsibilis Dei cognitio, niſi tantum per effectus, & mediatè, hæc minimè ſufficeret ad contrahendam amicitiam cum Deo. Confirmatur: Quia licèt homini intra limites naturę conſtituto eſſet impoſsibilis facialis Dei viſio, tamen Deo non eſſet impoſsibile, ſe ipſum illi videndum præbere elevando illum: Sed non eſt verè amicus alterius, qui potens illum ad ſui facialem viſionem evehere, & illi ſuam faciem revelare, illi non ſe revelat, ſed occultat: Ergò Deus, dum hominem intra limites naturę relinqueret, ſine ſpe ſe illi intuitivè revelandi, non eſſet verè, & propriè amicus illius.

9. Reſpondebis tertiò, quantum ad tertiam communicationem, requiri quidem ad amicitiam, quod amicus communicet amico de bonis proprijs, quę ſibi ſunt propria proprietate dominij, non de bonis proprijs proprietate connaturalitatis: Deum autem intra limites naturę communicaturum fore homini ſibi dilecto de bonis proprijs proprietate dominij; nam exhiberet ei dona naturalia ſuę dilectionis, & virtutum moralium naturalium, quę eſſent ſui propria proprietate dominij. Sed contra eſt, primò: Quia communicare de bonis proprijs proprietate ſolius dominij tantum facit communicantem Dominum liberalem, & benefactorem eius, cui talia bona communicat: Ergò non ſatis eſt ad veram, & propriam amicitiam. Secundò: Quia ad propriam amicitiã exigitur quod amans ſe ipſum communicet amato, & fiat eius, & illum faciat alterum ipſum, ſiquidem amicus eſt alter ego: Sed hoc fieri non poteſt, niſi communicando ei bona propria connaturaliter, nam quid magis cuique connaturale, quam ipſe, non autem ſufficit communicare illi de bonis proprijs proprietate dominij: Ergò. Tertiò: Nam hoc eſt ſpeciale amicitiæ, quod transfert amantem in amatum, & quodammodo ſe facit vnum cum illo, eſt enim communicatio, & vnio perſonę cum perſona, non verò in ſolis bonis exterioribus, quę ſub dominio cadunt; cum hac tamen diſtinctione, quod quando amicitia, & vnio ſolum eſt affectiva, amans ſolum affectivè ſe communicat, & transfert in amatum, & ſolum affectivè reputat illum quaſi ſit alter ipſe; ſi tamen affectus amantis ſit ex ſe efficax, & efficiens, effectivè, & re ipſa illi ſe communicat, & amicum facit re ipſa ſui ipſios, ſuæque naturæ conſortem, & participem: Sed amicitia, & affectus Dei ſemper eſt efficax, & non purè affectiva: Ergò implicat Deum facere hominem ſui amicum, ſe illi communicando, & in illum transferendo, reputando illum quaſi ſit alter ipſe, niſi illum effectivè faciendo ſui participem, & quaſi alterum Deum, nempè participativè: Sed hoc fieri nequit relinquendo hominem intra limites puræ naturę, quia ſolum fieri poteſt per gratiam habitualem, quę eſt conſortium, & participatio naturę divinę, per quam ſolam homo fieri poteſt alter Deus, nempè participativè: Ergò Deus

nec

nequit facere hominem ſui amicum propriè talem, relinquendo illum intra limites naturę, ſeù illum non elevando ad ſuę divinæ naturæ conſortium.

10. Dices forſan, Deum vt Authorem naturę communicare etiam homini poſſe de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, ſeù de ſua natura, quia illum facit participem ſuæ naturę intellectualis, dando illi naturam intellectivam, & volitivam, quæ etiam eſt participatio naturæ divinę. Sed contra eſt, quia huiuſmodi communicatio eſt generaliſsima omni creaturę intellectuali, tàm amicis, quàm inimicis ipſius Dei, vt per ſe patet, quia omnes participant ex Deo naturam intellectivam, & volitivam, per quam Deo aſsimilantur quaſi genericè: Ergò hæc non eſt ſufficiens ad fundandam propriam amicitiam. Contra ſecundo: Quia hæc communicatio non eſt propriè gratuita: Sed amicitia propriè talis fundatur in communicatione propriè gratuita: Ergò non in hac. Probo maiorem: Quia quod homo ſit naturę intellectualis, & habeat vim intellectivam, & volitivam non eſt illi gratuito communicatum, ſed naturale, & eſſentiale ex vi ſuæ creationis: Ergò prædicta communicatio non eſt propriè gratuita.

11. Dices, potuiſſe Deum facere hominem irrationalem, aut lapidem illum creare, & ſic gratuito illi communicaſſe intellectualitatem. Sed contra: Quia Deus ſemèl quod hominem crearet, non poterat eum creare, niſi intellectivum: Ergò non gratuito, ſed neceſſariò, & ex debito eſſentiali ipſum creavit intellectivum, & rationalem. Et hæc quidem neceſsitas, & debitum, vt inquit Bannez in præſenti, fundatur in ipſa natura divina, in qua naturaliter ſunt ideę, & rationes omnium creaturarum, vi quarum impoſsibile eſt Deum creare aliquam creaturam, niſi cum eis prædicatis, quibus in idea ab eo cognoſcitur; vndè conferre ei talia prædicata non eſt propriè, ſed improprijſsimè communicatio gratuita.

12. Dices ſecundò, adhùc ſervata conformitate ad ideam hominis, potuiſſe creare hominem hebetem, cæcum, & ſtultum; vndè gratuito ei communicat ſaltèm dona naturalia ingenij, valetudinis, & bonę diſpoſitionis ad virtutes, & diſciplinas. Sed contra eſt, quia hæc Deus communicat, vel aufert vt vniverſalis gubernator medijs cauſis ſecundis impedientibus, vel influentibus tales naturales perfectiones in effectu genito: Sed quod Deus communicat vt vniverſalis gubernator iuxta exigentiam cauſarum naturalium, non communicat propriè gratuito, nec ſatis eſt ad communicationem gratuitam, quam poſsit amicitia: Ergò. Explicatur: Quia bona, quæ Deus communicat titulo gubernatoris vniverſalis hominibus, non ſunt proportionata ad ad amicitiam fundandam, licèt enim amicus non eſſet, nec eſſe vellet, titulo gubernatoris ea communicaret; ſicut Rex, dum titulo gubernatoris diſtribuit inter ſubditos iuxta proportionem eorum, & interceſsionem, vel informationem Miniſtrorum de bonis communibus ſui Regni, ex hac communicatione non fundat amicitiam propriè dictam cum illis, nec agit cum eis vt amicus, ſed solùm vt eorum Rex, & gubernator: Ergò pariter Deus, dum medijs cauſis ſecundis communicat bona naturalia, ſeù naturalia beneficia.

13. Dices tertiò, eſſe alia dona magis ſpecialia, quę poſsint fundare amicitiam intra limites naturę, nempè virtutes morales, & veram Dei ſapientiam, quam Deus poſſet hominibus immediatè communicare intra ordinem purę naturę, ſicut etiam donum integritatis naturæ, vi cuius pars ſenſitiva eſſet ſubdita rationali, & illa Deo; hæc enim dona non ſunt communia, ſed ſpecialia amicis, & ideò communicatio horum eſſet propriè gratuita, & ſufficiens ad fundandam amicitiam. Sed contra, quia vel hæc dona eſſent debita naturæ ſaltèm vagè in aliquo eius individuo, vel nec hoc pacto eſſent debita: Si nec hoc pacto eſſent debita, ſanè non eſſent naturalia, ſed ſupernaturalia, ſiquidem eſſent ſuprà exigentiam totius naturę, quod & nihil amplius requiritur ad rationem entis, ſeù doni ſupernaturalis. Si autem eſſent debita, ſaltèm alicui individuo naturę vagè: Ergò communicatio illorum non eſſet propriè gratuita, nec ſufficiens ad amicitiam propriè talem. Probo hanc conſequentiam ex D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 111. *artic.* 1. *ad* 2. vbi inquit, dona naturalia non eſſe propriè gratiam; quia licèt non debeantur ex meritò, debentur autem ex conditione naturę: Ergò eo ipſo, quod ſint debita naturæ adhùc vagè in aliquo eius individuo, non eſt propriè gratuita earum communicatio. Vndè cenſeo, vel quod donum integritatis, prout repræſentatur à contrario, non eſt poſsibile intra limites naturę, vel quod erit debitum naturę in aliquo, vel aliquibus eius individuis vagè, imò & in omnibus, quia cum tale donum non eſſet proprijs actibus acquiſitum, ſed ad naturę conſtitutionem pertinens, vel omnibus, vel nulli individuo iure naturæ debitum foret: Non ergò poſſet eſſe propriè gratuitum intra limites naturę.

14. Con

14. Contra eſt ſecundò: Quia dato, quod intra limites naturè poſſet eſſe gratuita communicatio aliquorum donorum actualium, vt particularium inſpirationum, & auxiliorum efficacium ad rectè viveodum ſecundum legem naturalem, imò quamvis poſſet Deus homini in eo ſtatu communicare amorem Dei Authoris oaturæ ſuper omnia, quod eſſet maius doaum poſsibile in ea ſphæra, tamen hæc dona nec conſtituerent, nec ſupponerent hominem vt obiectum divinę dilectionis amicabilis: Ergò non fundarent amicitiam. Probo antecedens, nam in primis non conſtituerent hominem obiectum divinæ dilectionis amicabilis; tum, quia donum ſic hominem conſtituens debet eſſe habituale, cum amicitia, ſeù dilectio amicabilis ſit habitualis ex genere ſuo; dona autem illa eſſent actus, ſeù actualia, non verò habitualia, nec per modum habitus. Tum, quia amor amicabilis eſt amor directus ad perſonam vt in ſe bonam ſimpliciter, conſtituens illam in eſſe obiecti, cui Deus velit ex amicitia bonum communicare; voluntas autem, qua Deus communicaret homini dona illa actualia, non eſſet, ſed ſupponeret amorem directum ergà perſonam, quia prius eſt amare directè perſonam, quam velle illi bona actualia, quę non conſtituunt perſonam, nec dant primum eſſe perſonæ: Ergò communicatio illorum donorum actualium non conſtitueret perſonam in eſſe obiecti dilectionis amicabilis. Et confirmari poteſt, nam in ordine ſupernaturali prius eſt amor amicabilis directus ergà perſonam, quo Deus communicat perſonę primum eſſe quaſi naturale, ſeù per modum naturę in ordine ſupernaturali, quam communicatio donorum actualium, quæ actualiter perficiunt potentias: Ergò pariter, ſi intra ordinem meræ naturę daretur amor amicabilis directus ergò perſonam, prior eſſet, quam communicatio donorum actualium, quæ immediatè perficiunt potentias: Ergò hæc dona non poſſent conſtituere perſonam in eſſe obiecti dilectionis amicabilis. Deindè nec illam poſſent ſic conſtitutam ſupponere, quia ante talia dona actualia non ſupponeretur perſona cum alio eſſe conſtituta, niſi cum ſuo eſſe naturali habito ex vi ſuę creationis: Sed per hoc eſſe naturale non conſtituitur perſona, ſeù homo in eſſe obiecti divinę dilectionis amicabilis; vt per ſe patet, quia illud eſſe non eſt propriè gratuitum, nec ſpecialiter conveniens amicis præ inimicis: Ergò dona illa actualia, nec illorum communicatio, ſupponit, nec conſtituit hominem in eſſe obiecti divinę dilectionis amicabilis.

15. Si verò recurras ad donum integritatis habituale, quod eſſet conſtitutivum perſonę in eſſe obiecti divinę dilectionis amicabilis. Contra eſt, quia tale donum, vt alibi oſtendam, neceſſariò eſſet per modum naturæ ſuperadditę radicantis modum perfectiorem operandi ſuprà facultatem ipſius naturæ ſecundum ſe, ſuperadditum ipſi naturę, non ex meritis, nec ea operibus, nec ad exigentiam ipſius naturę, ſed ex pura gratia, & ſuprà exigentiam naturę: Hoc autem eſſet impoſsibile intra limites naturæ, ſiquidem eſſet formaliſsimè, & propriè gratia habitualis, ſeù habitualis iuſtitia ſuprà naturam: Ergò tale donum non poteſt admitti intra limites naturę.

16. Confirmatur doctrina tradita: Quia creaturę rationali, nec in omnibus, nec in aliquo ſuo individuo vagè poteſt deberi amicitia propriè talis cum Deo: Sed nullum eſt poſsibile bonum naturale, quod non ſit debitum naturæ, vel in omnibus, vel in aliquo ſaltèm eius individuo vagè, quia aliàs non eſſet iam donum naturale, ſed ſupernaturale: Ergò nullum eſt poſsibile donum naturale, ſeù intrà limites naturæ, quòd reddat creaturam rationalem amicam Dei, ſeù amicabiliter ab eo dilectam. Maior patet: Quia Deus ex debito, vel iuſe naturę rationalis non tenetur aliquem extra ſe amicabiliter diligere, aut facere ſibi amicum propriè, ſed ad hoc teneretur ex debito, & iure naturę r[...]ionalis, ſi ei deberetur in aliquo individuo vagè amicitia cum Deo propriè talis: Ergò ei non debetur. Maior patet: Quia Deus ex iure, aut debito natu[...] rationalis non tenetur alicui extra ſe ſua ſecreta revelare, aut cum eo amicabiliter converſari, & colloqui, hoc enim ex terminis eſt ſuprà omne naturę debitum: Ergò nec aliquem extra ſe amicabiliter diligere, nam illud ad hoc conſequitur.

17. Denique reſpondebis, quantum ad quartam conditionem, ſeù communicationem exactam ad amicitiam, ſatis eſſe quod amicus communicet in eadem vita, fine, & fœlicitate, licèt diverſa ratione, nempè quod homo vivat vita naturali ſimili vitæ ſupernaturali Dei, quod aſpiret ad eundem finem, ſub ratione Authoris naturalis, & collocet ſuam fœlicitatem in cognitione abſtractiva Dei vt Authoris naturalis; ſicut Deus eſt ſui ipſius finis, & fœlicitas vt Author ſupernaturalis, & vt intuitivè viſus, & comprehenſus à ſe ipſo. Sed contra eſt: Quia vita hominis intra limites naturę, quantumvis recta, & virtuoſa, nullo pacto dici poteſt vna, & eadem cum vita

Dei

Dei : Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia talis vita ſemper manet intra limites vitæ purè humanę, & rationalis, vita autem Dei eſt vita divina : Sed vita purè humana, & rationalis non poteſt dici vna cum vita Dei, cum ſit omninò diverſa : Ergò. Explicatur : Nam ad propriam amicitiam requiritur quod inter amicos detur convictus, hoc eſt, quod verè, & propriè convivant inter ſe per ſocietatem in modo vivendi : Sed convenientia quaſi generica vitæ humanę, & rationalis cum vita Dei, minimè ſufficit, vt homo, & Deus habeant propriè ſocietatem in modo vivendi, aut verè, & propriè convictum ; ſicuti nec convenientia quaſi generica plebei cum equitè, aut cum magiſtratibus, nec horum cum Rege ſufficit vt dicantur habere convictum, aut ſocialiter inter ſe convivere : Ergò.

18. Dices, ſufficere inter Deum, & hominem virtuoſum, quia homo virtuoſus aſpirat ad eundem finem, quem Deus habet, nempè ad ipſum cognoſcendum, & amandum, & ſic ſocialiter convivere hominem cum Deo, ſicut illi, qui ad eundem finem aſpirant. Sed contra : Quia homo intra limites naturæ virtuoſus ad ſummum aſpirare poteſt ad Deum cognoſcendum, & contemplandum vt Authorem naturalem, cognitione, & contemplatione abſtractiva ex effectibus naturalibus, & ad cognoſcendum imperfectè, nempè vt imperfectè, & abſtractivè cognito : Sed hoc pacto non eſt idem finis, quem Deus habet, niſi ad ſummum materialiter, quia finis Dei eſt ipſe vt à ſe ipſo intuitivè, & immediatè poſſeſſus in ſe ipſo, & ſe ipſo immediatè fruitus, quo ad ſummum eſt materialiter idem finis cum ſe ipſo vt abſtractivè cognito ex effectibus : Ergò homo quantumvis virtuoſus intra limites naturę non poteſt aſpirare ad eundem finem, niſi tantum materialiter eundem finis Dei : Sed hoc non ſufficit ad verum convictum exactum ad amicitiam, nam aliàs omnes, qui Regi inſerviunt, haberent convictum exactum ad amicitiam, quia omnes habent eundem finem materialiter, nempè Regem, licèt formaliter diverſum, quatenus aliqui, vt nobiles, admittuntur ad cubiculum, & cameram Regis, ad colloquium familiare cum eo ad fruendum præſentia ipſius, alij verò ſolum ad everrendam domum, vel ad currus ducendos, & equos alendos; dicere autem quod iſti cum illis habent convictum exactum ad amicitiam eo quod omnes aſpirant ad obſequendum Regi, licèt ſub diverſa ratione, quid prorſus ridiculum videtur : Ergò quod homo virtuoſus intra limites naturę aſpiret ad eundem Deum, ſeù finem, quem Deus habet ſub tam diverſa ratione, minimè ſufficit ad convictum exactum ad veram amicitiam. Confirmatur : Nam ſi darentur homines viventes intra limites purę naturę, iſti non poſſent habere verum convictum cum viventibus vita divina admiſsis ad viſionem intuitivam Dei, & ad colloquium, & fruitionem ipſius immediatũ, niſi iſti illos introducerent ad ſimilem vitam, & fœlicitatem, aut ſi eos relinquerent in ſuo inferiori ſtatu, & modo vivendi purè humano; ſicut qui ſunt à cubiculo Regis, & ei perſonaliter aſsiſtunt, fruentes immediatè eius colloquijs, non poſſent habere verum convictum cum ſervis mediatis, qui in miniſterijs inferioribus everrendi domum, aliendi equos, & alia huiuſmodi Regi inſerviunt, ſi eos non introducerent ad colloquium, & favorem ſpecialem Regis, ſed eos relinquerent in ſuo inferiori ordine : Sed multò magis diſtat vita ipſius Dei à vita hominis purè naturali, quam vita divina hominis elevati ad viſionem, & fruitionem Dei à vita purè humana alterius hominis : Ergò magis repugnat quod Deus habeat convictum exactum ad amicitiam cum homine vivente intra limites purę naturę.

19. Ex quo idem probatur, quantum ad communicationem in fœlicitate, nam fœlicitas hominis intra limites naturę omninò diverſa eſſet, valdèque inferioris generis, & ſpeciei ad fœlicitatem Dei, conſiſtentem in ſui ipſius intuitiva viſione : Non ergò Deus admitteret illum hominem ad conſortium propriè fœlicitatis, nec cum illo communicaret in fœlicitate : Ergò non poſſet eſſe verè amicus illius, relinquendo illum in ſtatu puræ naturæ, & non elevando ipſum ad ſui viſionem, & fruitionem.

20. Dices, hoc argumentum nimis probare, quia probat nec iuſtos elevatos per gratiam convivere Deo, nec communicare cum ipſo in fœlicitate, quia vita, & fœlicitas Dei eſt cognitio comprehenſiva ſui, qualis non eſt vita, & fœlicitas iuſtorum, ſed ſolum valdè inferior, nempè purè intuitiva. Sed contra eſt; Quia diſtinctio viſionis Dei penes comprehenſivam, & purè intuitivam, non eſt diſtinctio propriè ſpecifica viſionis, aut vitæ, ſed ſolum penes magis, & minus, penes infinitè, & finitè videre, per eſſentiam, aut per participationem ; nam ſanè viſio Dei in Deo, & in homine videnre Deum, idem formale obiectum habent, & ſunt eiuſdem ſpeciei, cum ſola differentia, quod in Deo eſt per eſſentiam, & ideò infinita, & comprehenſiva, in homine participativè, & ideò limitata, & non comprehenſiva,

fi-

ſicut natura divina in Deo; & in iuſto illa participante per gratiam eſt eadem ſpecificè, licèt in Deo, quia eſt per eſſentiam, ſed infinita, in iuſto autem, quia eſt ſolum participativè, & finita: Sed hæc differentia non tollit, imò probat, quod Deus verè admittat iuſtum ad conſortium ſuę propriæ vitæ, & fœlicitatis, faciendo nempè ipſum verè participem eiuſdem vitę, & fœlicitatis, non ſolum eiuſdem quaſi genericè, ſed eiuſdem ſpecificè, quam ipſe habet per eſſentiam: Ergò ex prædicto noſtro fundamento nihil probatur contra verum conſortium, & communicationem vitę, & fœlicitatis inter Deum, & iuſtos elevatos per gratiam. Secùs autem eſt, loquendo de homine virtuoſo intra limites purę naturæ, nam cognitio Dei, & vita virtuoſa ſecundum rationem naturalem non eſt vita ipſa divina ſecundum ſpeciem, adhùc participativè, nec eſt conſortium divinę fœlicitatis, quia differentia inter cognitionem intuitivam, & abſtractivam Dei non eſt ſolum penes magis, & minus, penes participativè, & per eſſentiam, penes finitè, & infinitè, ſed eſt vera differentia ſpecifica, ex diſtincto obiecto formali, & formali fine: Igitur eſt longa diſparitas, vt noſtrum fundamentum probet de hac, & non de illa, quod non ſufficit ad verum convictum, & amicitiam.

21. Denique probatur concluſio, quia ſi poſſet homo intra limites naturę eſſe propriè amicus Dei, amicabiliter dilectus ab ipſo, poſſet intra limites naturę eſſe verè, & propriè filius Dei adoptivus: Sed hoc repugnat intra limites puræ naturę: Ergò, & primum. Probo ſequelam, quia eo ipſo, quod eſſet verè amicus Dei, & verè amicabiliter dilectus à Deo, eſſet verè acceptus ad vitam, & fœlicitatem Dei, & conſequenter ad hæreditatem Dei: Sed ad filiationem nihil aliud requiritur, quia filiatio adoptiva præcisè fundatur in acceptatione perſonę extraneę ad hæreditatem: Ergò eſſet verè, & propriè filius adoptivus Dei. Confirmatur, quia homo amicabiliter dilectus à Deo, vt verus amicus, ex hoc ipſo habet ius ad bona propria, & ad fœlicitatem ipſius Dei, quia de ratione amicitię propriè talis eſt communicare cum amico in boni proprijs, & in propria fœlicitate: Sed hoc ipſo pari ratione haberet ius ad hæreditatem: Ergò eſſet verè filius adoptivus Dei. Explicatur, quia non minus exigit amicitia communicare de bonis proprijs, & propria fœlicitate cum amico, quam adoptio præſtare ius ad propriam hæreditatem adoptato: Ergò ſi ad veram amicitiam ſufficeret communicare de bonis proprijs ſecundum quandam rationem genericam, aut de bonis proprijs ſolùm proprietate dominij, pariter ad adoptionem ſatis eſſet præſtare ius ad bona, vel hæreditatem propriam ſecundum rationem quaſi genericam, vel propriam ſolùm proprietate dominij.

22. Dices, eſſe diſparitatem, quia de ratione filiationis adoptivę eſt, vel ſupponere, vel præſtare filio eandem ſpecificè naturam patris, quia filiatio eſt origo viventis à vivente in ſimilitudinem naturę, & ſic præſtare debet ius ad bona propria Patris, Patri connaturalia; hoc autem non eſſe de ratione amicitię, ac proindè amicitiam non exigere, nec ſupponere, nec communicare amico propriam naturam ſpecificè, ſed poſſe eſſe cum diverſitate ſpecifica naturæ, & ideò non præſtare ius ad bona propria proprietate connaturalitatis, ſed ſolum proprietate dominij, vel ad ſummum ſecundum quandam rationem quaſi genericam.

23. Sed contra eſt, quia nulla eſt ratio cur etiam amicitia propriè talis non debeat, vel ſupponere, vel communicare amico eadem ſuam naturam ſpecificè: Ergò pariter debet præſtare ius ad bona propria proprietate connaturalitatis. Probo antecedens: Quia propterea filiatio adoptiva id exigit reſpectu adoptati, quia imitatur pro poſſe generationem naturalem, quę eſt ſemper in ſimilitudinem eiuſdem naturę: Sed amicitia etiam [illegible] tatur pro poſſe identitatem naturæ [illegible], quia [illegible] vi ſua habet facere ex duobus vnum, [illegible] & quo [illegible] amicus transferatur in amatum [illegible] quod amicus ſit alter ego: Ergò potiori iure [illegible] ſupponere [illegible] in amico, vel illi participare ea[illegible] dem atomè naturam ſpecificam. Explicatur [illegible] Nam ſicut filiatio adoptiva ſupplet pro filiatione naturali, ita amicitia ſupplet pro vnitate [illegible] itate naturali: Sed maior vnitas eſt [illegible] uralis, quam vnitas ſimilitudinis, [illegible] expoſcit filiatio naturalis: [illegible] rem vnitatem expoſcit amicitia [illegible] ſuppl[illegible] pro illa, quam adoptio, [illegible] ſupplet pro iſta.

24. Confirmatur: Quia ſi intra limites naturę homo eſſet amicabiliter dilectus à Deo, eo ipſo eveheretur ad nobiliorem reſpectum, & relationem ad Deum, quam ſit reſpectus, & relatio ſervi ad Dominum, nam ſervi vt talis ad Dominum, non eſt amicitia vt tenet Philoſoph. 8. *Ethicor.* Sed non eſt alius reſpectus, ſeu relatio nobilior, niſi reſpectus, & relatio filij ad Patrem: Ergò eſſet filius adoptivus Dei vt Patris. Nec valet ſi dicas, quod ſervi legalis ad Dominum non eſt amicitia, benè verò ſervi naturalis, & ſic non requiri

quod

quod ſit filius vt ſit amicus, ſed ſatis eſſe quod non ſit ſervus legalis præcisè, ſed ſervus naturalis. Contra enim eſt: Quia eo ipſo quod homo ſit amicabiliter dilectus à Deo debet habere nobiliorem reſpectum, quàm ſervi, tàm naturalis, quàm legalis, ſiquidem eſſe amicum transcendit limites vtriuſque ſervitutis, & eſt aliquid nobilius: Sed non eſt alius reſpectus nobilior, niſi filij ad Patrem: Ergò. Explicatur: Nam homo ille non eſſet à ſe amicus Dei, aut amicabiliter dilectus à Deo, ſed hoc haberet gratuito à Deo: Ergò vt Dei amicus, ſeù vt amicabiliter dilectus procederet à Deo: Sed hæc proceſsio, vel origo non fundaret reſpectũ ſervi, nec legalis, nec naturalis, ſed nobiliorem: Ergò fundaret reſpectum filij ad Patrem. Minor patet: Nam talis proceſsio eſſet proceſsio cum iure ad bona propria, & propriam hæreditatem illius à quo procederet, & cum iure ad amorem amicabilem illius: Sed ad hoc non pertingit proceſsio ſervi vt ſervi adhùc ſervitute naturali: Ergò. Vrgetur: Quia non alia ratione, qui per gratiam habitualem fit amicabiliter dilectus à Deo procedit ex Deo vt filius adoptivus in ordine ſupernaturali, niſi quia in eo ordine procedit vt amicabiliter dilectus, & cum iure ad bona propria Dei: Sed qui à Deo fieret amicabiliter dilectus ab ipſo, ſeù obiectum congruum ſuę dilectionis amicabiliter intra ordinem merè naturalem, procederet à Deo ſub ratione ſic dilecti, & cum iure ad bona propria Dei de tali ordine: Ergò procederet vt filius Dei in tali ordine.

25. Propterea reſpondebis ſecundo, hominem intra limites naturę poſſe eſſe filium adoptivum Dei Authoris naturę, ſicut eius amicus propriè talis. Veruntamen hoc, non tàm videtur ſolvere, quàm ſucumbere difficultati, ſiquidem valdè abſurdum videtur concedere quod homo viribus naturæ, & ſine gratia propriè tali, ſeù ſupernaturali, poſsit eſſe verè, & propriè filius adoptivus Dei, licèt Authoris naturalis, nam eo ipſo poſſet eſſe non ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, ſed ex Deo natus, haberetque ex viribus naturę, independenter à gratia per Chriſtum, poteſtatem filium Dei fieri, fruſtraque Apoſtolus Petrus nobis commendaret gratiam Dei dicens; *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominamur, & ſimus.* Nec D. Paulus nobis ita commendaſſet, Chriſtum factum hominem, *vt adoptionem filiorum reciperemus*. Nec quod accepimus per gratiam *ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater.* Nam totum hoc eſſet poſsibile hominimus intra limites naturę, & ſine gratia per Chriſtum, ex viribus ſolius naturę, imò natura humana ex ſe haberet ius ad hanc filiationem, & adoptionem in aliquibus ſuis individuis; & conſequenter non eſſet hic honor ſpecialiter hominibus per chriſtum conceſſus: Quod ſanè eſt apertè contra Evangelij doctrinam, & omnem SS. PP. expoſitionem: Qui ſanè non admittunt veram, & propriam adoptionem filiorum, niſi per Chriſti gratiam; nec vnquam diſtinxerunt filiationem adoptivam Dei vt Authoris naturalis, quæ eſſet poſsibilis naturæ ex ſe ipſa, & illi iure naturę debita in aliquibus individuis: Non ergò poteſt admitti talis filiatio adoptiva naturalis, ſeù intra limites naturæ ſine gratia.

SOLVUNTUR OBIECTA.

26. OBijcies primo: Amicitia propriè talis nihil aliud eſt, quàm mutuus amor benevolentiæ in aliqua bonorum communicatione fundatus: Sed intra limites puræ naturę poteſt dari inter Deum à hominem mutuus amor benevolentiæ in aliqua communicatione bonorum fundatus: Ergò & amicitia propriè talis. Probatur minor: Quia in primis poſſet dari mutuus amor benevolentiæ, vt comuniter fatentur Theologi contra Vazquez; deindè poſſet fundari in mutua communicatione bonorum, nam creatura rationalis poſſet ſaltèm affectivè omnia ſua Deo offerre, Deuſque communicaret illi plura bona intra limites naturæ illi gratuita: Ergò poſſet eſſe amor benevolentiæ mutuus in mutua bonorum communicatione fundatus. Confirmatur primò, quia non alia ratione datur inter Deum, & hominem vera amicitia in ordine ſupernaturali, niſi quia datur mutuus benevolentiæ amor cum gratuita communicatione bonorum de ordine ſupernaturali: Sed intra limites naturæ, ſivè ordinis naturalis poſſet dari mutuus benevolentiæ amor, & communicatio gratuita bonorum de ordine naturali: Ergò & amicitia propriè talis. Secundò: Nam ideò Deus eſt amicus propriè talis iuſti elevati ad ordinem ſupernaturalem, quia communicat illi vel ius ad ſuam beatitudinem, vel beatitudinem ipſam ſecundum quod poſsibile eſt in tali ordine: Sed intra ordinem merè naturalem poſſet Deus communicare homini ius ad ſuam beatitudinem, vel beatitudinem ipſam, ſecundum quod poſſibile foret in tali ordine: Ergò poſſet Deus eſſe verè amicus hominis in illo ordine.

27. Reſpondeo ex dictis, diſtinguendo maiorem; Nihil aliud eſt, quam mu-

tuus amor benevolentię in aliqua communicatione bonorum fundatus, in communicatione, inquam, generali bonorum communium, nego maiorem: In communicatione ſpeciali, & gratuita bonorum propriorum, concedo maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, concedendo in ſenſu negato. Ad cuius probationem, conceſſa prima parte, diſtinguo ſecundam diſtinctione data, quia Deus intra ordinem naturalem, ſivè vt Author naturę ſolum poſſet communicare homini de bonis generalibus, quę non ſunt propria ſolius Dei, ſed iure naturę competentia alijs, nempè creaturis intellectualibus; huiuſmodi autem communicatio generalis de bonis communibus non ſatis eſt ad ſtrictam, & propriam amicitiam; quia amicitia propriè talis non eſt ſola benevolentia, ſed addit ſuprà benevolentiam affectum ita intimè vnitivum amantis cum amato, quod ipſum ęſtimet vt vnum ſibi, & bona ſibi propria ei faciat participatione communia; non autem ſufficit quod illi communicet de bonis communibus, & generalibus ſibi, & alijs creaturis intellectualibus; intra ordinem autem purè naturalem ſolum poſſet eſſe hæc ſecunda communicatio, non autem prima; vndè non poſſet eſſe vera amicitia. Ex quo.

28. Ad primam confirmationem, diſtinguo cauſalem: Niſi quia datur mutuus benevolentię amor cum mutua communicatione bonorum de tali ordine, & quia bona de tali ordine ſunt participativè bona propria Dei, & talis communicatio eſt ſpecialis, & gratuita bonorum propriorum, concedo: Præcisè, quia eſt communicatio bonorum, nego cauſalem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam propter diſparitatem iam ſæpè expoſitam. Ad ſecundam, ſimiliter diſtinguo cauſalem: Quia communicat illi ius, vel beatitudinem propriam Dei, conſiſtentem in viſione, & fruitione ipſius, concedo: Beatitudinem communem, & generalem creaturis intellectualibus conſiſtentem in cognitione abſtractiva Dei, nego cauſalem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam, quia licèt communicet Deus intra limites ordinis naturalis ſuam beatitudinem, ſecundum quod poſſibile eſt intra limites talis ordinis, tamen intra limites talis ordinis non eſt poſſibile quod eam communicet vt ſibi propriam, ſeù ſecundum quod ſibi propria eſt, ſed ſolum ſecundum quod ſibi, & creaturis intellectualibus communiter connaturalis eſt, nempè ſecundum conceptum communiſſimum cognitionis Dei abſtrahendo ab intuitiva, & abſtractiva, qui modus communicandi non ſatis eſt ad amicitiam, & ideò intra limites talis ordinis non eſt poſſibilis amicitia propriè talis. E contra autem eſt in ordine ſupernaturali, in quo Deus communicat participativè ſuam propriam beatitudinem homini, quę nempè conſiſtit in viſione intuitiva, & immediata fruitione ipſius Dei, quę poſſibilis eſt in tali ordine.

29. Sed replicabis primò, quia ad amicitiam propriè talem non requiritur communicatio proprię beatitudinis, ſed ſatis eſt communicare amico cognitionem obſcuram ſui, nam Deus diligit, vt amicum, iuſtum, dum eſt in via, cui tamen ſolum communicat ſui cognitionem obſcuram per fidem: Ergò ſatis erit ad propriam amicitiam intra ordinem naturalem communicare homini beatitudinem conſiſtentem in cognitione ſui abſtractiva. Secundò: Quia adhùc intra ordinem naturæ eſſet communicatio ſpecialis, & gratuita de bonis proprijs: Ergò & amicitia. Probo antecedens: Quia poſſet Deus communicare plura dona ſpecialia homini indebita, nempè auxilia ſpecialia ad diligendum Deum ſuper omnia, & ad implendam totam legem, quæ non deberentur ex providentia generali: Sed hæc eſſet communicatio ſpecialis, & gratuita de bonis proprijs: Ergò. Tertiò: Quia poteſt Deus velle, & communicare homini donum integritatis, vi cuius eſſet bonus ſimpliciter in omni linea intra ordinem naturalem: Sed non alia ratione datur vera communicatio gratuita, & amicabilis in ordine ſupernaturali, niſi quia Deus communicat homini donum, nempe gratiam habitualem, vi cuius ſit bonus ſimpliciter in omni linea: Ergò. Quartò: Quia ad amicitiam non requiritur maior communicatio, quam quę poſſibilis ſit: Sed per nos intra limites naturæ non eſſet poſſibilis communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis: Ergò non eſſet requiſita ad amicitiam: Ergò poſſet dari amicitia ſine illa. Probatur maior: Quia inter divinas perſonas datur vera amicitia, quin tamen datur communicatio verè gratuita, quia impoſſibile eſt, quod perſonæ divinæ fiat gratia vlla: Ergò non requiritur ad amicitiam maior communicatio, quam quę poſſibilis eſt. Vrgetur: Quia non minus requiritur ad amicitiam communicatio liberalis, & gratioſa, quam communicatio de bonis proprijs: Sed quia inter divinas perſonas eſt impoſſibilis communicatio gratioſa, illic non requiritur ad amicitiam: Ergò quia intra ordinem naturę eſt impoſſibilis communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, non erit exacta ad amicitiam.

30. Reſpondeo, ad primam, diſtinguendo

guendo anteçedens: Non requiritur communicare amico exercitè, nec in iure propriam beatitudinem, nego antecedens: Communicare exercitè, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quia licèt iuſtis in via Deus ſolum communicet exercitè ſui cognitionem obſcuram, ſimùl tamen cum hac communicat illis ius ad ſuam propriam beatitudinem, & hoc requiritur ad amicitiam, quod tamen eſt impoſsibile intra limites ordinis naturalis. Ad ſecundam, nego antecedens. Ad eius probationem diſtinguo maiorem: Poſſet communicare plura dona indebita homini indiuiduo, concedo: Indebita illi ratione naturę, nego maiorem, & minorem, quia dona ordinis naturalis, licèt poſsint eſſe ſpecialia, & indebita reſpectivè ad determinatum individuum, non tamen reſpectivè ad illius naturam ſpecificè conſideratam, aliàs eſſent ſuprà debitum, & exigentiam totius naturę, quod eſt proprium donorum ſupernaturalium: Ad hoc autem vt ſit communicatio propriè gratuita, & de bonis proprijs, requiritur, quod ſit de bonis indebitis naturę, quia ſi eſt de bonis naturę debitis, iam ea bona non ſunt propria Dei, ſed communia, nec propriè gratuita, ſed debita, vt ſuprà oſtenſum manet, & ſic ſe habent dona ſpecialia relata ab arguente. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Poſſet Deus communicare donum integritatis, ſi illud ſit debitum, & exactum à natura rationali, concedo: Si ſit indebitum, nego maiorem. Et diſtinguo minorem, vel cauſalem: Niſi quia Deus communicat donum gratię habitualis, indebitum naturę, & ſolius Dei proprium, concedo: Debitum naturę, nego cauſalem, & conſequentiam; quia admiſſo quod Deus intra limites naturæ communicaret donum integritatis, quod eſſet radix rectè operandi intra limites naturæ in omni linea, ſivè quod vniverſaliter rectificaret omnes potentias, illud eſſet de neceſsitate debitum naturę, & exactum à natura, aliàs non eſſet naturale; hoc autem ſuppoſito non eſſet proprium Dei, nec communicatio illius eſſet propriè gratuita, ſed ex iure naturę debita. Nec per tale donum homo eſſet bonus ſimpliciter in bonis proprijs Dei, ſeù in vita divina participativè, ſed in vita rationali, & purè humana, in qua ſolum quaſi genericè conveniret cum Deo.

31. Ad quartam, diſtinguo maiorem: Non requiritur maior communicatio, quam quę poſsibilis ſit abſolutè, concedo: Quam quę poſsibilis ſit intra certum, & determinatum ordinem, vel ſtatum, nego maiorem. Ad cuius probationem, dico, quod inter perſonas divinas eſt abſolutè impoſsibilis gratuita, id eſt, liberalis communicatio, & ideò ibi non requiritur ad amicitiam, ſed ſatis eſt communicatio de proprijs bonis, quę ſit gratuita, hoc eſt, non mercenaria, nec concupiſcentiæ, licèt neceſſaria, & cum debito connaturalitatis, quia aliter non eſt abſolutè poſsibilis vni perſonę reſpectu alterius; attamen Deus reſpectu creaturę rationalis, licèt reſtrictè intra limites naturę operando, non poſsit communicare de bonis proprijs, poteſt tamen abſolutè, & elevando naturam rationalem ad ſui conſortium, & amicitiam; & ideò exigitur ad propriam amicitiam cum illa, quod eam ſic elevet, quia poteſt abſolutè; ſi autem eam ſic non elevet, ſed contineatur intra terminos ordinis naturalis, non agit vt amicus, ſed ſolum vt gubernator, & proviſor illius, & ex hac ſuppoſitione limitata non poteſt eſſe amicus. Et quidem argumentum ſimili forma poſſet probare, quod Deus poſſet habere amicitiam cum homine exiſtente in peccato mortali, & cum brutis, imò cum dæmonibus, quia poteſt illis aliqua bona communicare, & non requiritur ad amicitiam maior communicatio, quam quę poſsibilis ſit. Ex quo ad vrgentiam, nego conſequentiam, quia variatur appellatio, ſeù acceptio poſsibilitatis; in perſonis enim divinis, nec abſolutè eſt poſsibilis communicatio gratioſa; at dum dicitur, quod intra limites ordinis naturalis non eſt poſsibilis communicatio de bonis proprijs, negatur poſsibilitas limitata ad illum ordinem, & ex ſuppoſitione, quod Deus nollit elevare naturam, non verò poſsibilitas abſoluta.

32. Obijcias ſecundò: Homo conſtitutus intra ordinem merè naturalem poſſet diligere ipſum Deum vt Authorem naturę ſuper omnia, & obſervare omnia præcepta legis naturę: Sed hoc ipſo verè eſſet amicus Dei, iuxta illud Ioan. *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis omnia, quæ ego præcipio vobis*: Ergò poſſet eſſe verè amicus Dei Authoris naturę. Confirmatur, quia intra ordinem naturalem ſunt poſsibiles virtutes naturales prudentiæ, religionis, pœnitentiæ, & omnes aliæ, quę ſunt poſsibiles in ordine ſupernaturali: Ergò pariter eſt poſsibilis amicitia cum Deo naturalis, ſicut in ordine ſupernaturali ſupernaturalis. Confirmatur ſecundò: Quia ſi homo in pura natura conditus peccaret graviter, eſſet verè inimicus Dei: Ergò ſi omnia eius præcepta ſervaret, eſſet verè amicus. Patet conſequentia, quia vbi eſt poſsibilis vera inimicitia, eſt poſsibilis vera amicitia.

33. Reſpondeo, conceſſa maiori, neg-

negando minorem, quia præcepta, de quibus Chriſtus loquebatur, dicens: *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis omnia, quæ ego præcipio vobis,* erant præcepta de modo vivendi divino per conſortium vitę divinę, ordinata ad viſionem, & fruitionem ipſius Dei; & horum præceptorum obſervantia facit homines amicos Dei, quia facit illos communicare cum Deo in bonis proprijs ipſius Dei, conſortes divinæ naturæ, & vitę, & in iure fœlicitatis proprię Dei; attamen præcepta legis naturę ſunt de vita aut modo vivendi connaturali, & exacto ab ipſa natura rationali, & conſequenter non proprio Dei, ſed communi creaturę cum Deo, & ideò obſervantia horum præceptorum non faceret hominem propriè Dei amicum, quia non faceret ipſum conſortem vitæ divinę, nec communicantem cum Deo in bonis proprijs ipſius. Ad primam confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia virtutes illę rectè ſalvantur per ordinem ad honeſtatem, & rectitudinem naturalem naturę ipſi debitam; attamen amicitia cum Deo propriè talis ſalvari nequit, niſi per communicationem cum Deo in bonis proprijs ipſius, quę non poteſt eſſe connaturalis, nec debita naturę, ſed neceſſario eſt ſupernaturalis. Vndè ad ſummum probat argumentum, quod poſſit dari intra ordinem naturæ vera amicitia, ſicut datur vera prudentia, iuſtitia, &c. Sed talis amicitia naturalis erit cum alio homine, cum quo communicet in illis virtutibus, & in alijs bonis proprijs ipſi, non verò cum Deo; ſicut datur iuſtitia naturalis cum hominibus, ſed non cum Deo. Ad ſecundam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia vt verè quis ſit inimicus Dei ſatis eſt, quod ipſum verè offendat, vt ſuprà vidimus, abſdubio autem poſſet intra ordinem merę naturæ creatura rationalis ipſum offendere: Attamen ad veram amicitiam requiritur communicare cum Deo in bonis proprijs, quod eſſe nequit intra limites ordinis naturalis.

34. Sed dices: Ad veram inimicitiam cum Deo requiritur ipſum offendere in bonis proprijs ipſius, ſicut ad veram amicitiam communicare in bonis proprijs: Ergò ſi poſſet homo conſtitutus intra limites naturę eſſe inimicus Dei, pariter amicus, quia non minus repugnat intra limites naturę offendere Deum in bonis proprijs, quam communicare cum ipſo in bonis proprijs. Reſpondeo primò, negando antecedens, quia ad offendendum propriè, & ſimpliciter aliquem, ſatis eſt offendere illum in bonis communibus, verè enim offenditur ille, à quo alius aufert bona communia ſibi cum alijs, quia vnuſquiſque habet propriè ius non ſolum ad bona privativè propria, ſed etiam ad bona communia ſibi cum alijs, & ideò propriè fit ei iniuria auferendo ab eo hæc, ſicut auferendo illa; vndè verè offenderet hominem, qui auferret illi viſum, aut oculos, licèt communes illi cum alijs animalibus; attamen ad veram amicitiam non ſatis eſt communicare cum alio in bonis communibus. Vel ſecundò, omiſſo antecedenti, negando conſequentiam: Quia ſemèl quod quis offendat Deum vt Authorem naturę auferendo ab eo rationem vltimi finis naturalis, ex conſequenti auffert ab eo rationem vltimi finis ſupernaturalis, quę fundatur in ratione vltimi finis naturalis, ſiquidem ablato fundamento, aufertur ratio fundata; cæterum, poſito fundamento, non ponitur ratio fundata, & ideò poteſt homo collocare in Deo rationem vltimi finis naturalis, quin eo ipſo collocet in ipſo rationem vltimi finis ſupernaturalis, & conſequenter quin communicet cum Deo in bonis proprijs, quę vel ordinantur ad fœlicitatem ſupernaturalem, vel ſunt ipſa fœlicitas ſupernaturalis videndi, & fruendi Deo immediatè.

35. Objicies tertiò: Poteſt homo contrahere amicitiam cum Angelo, & è contra Angelus cum homine: Et tamen non communicarent in bonis proprijs ſuę ſpeciei, ſiquidem ſunt diſtę ſpeciei, imò & diſtincti generis: Ergò ſalvatur amicitia ſtricta ſine communicatione in bonis proprijs. Vrgetur: Nam ſaltèm vnus Angelus cum alio contrahit amicitiam ſtrictè talam: Et tamen hæc ſalvatur abſque communicatione in bonis proprijs proprietate connaturalitatis, quia ſunt diſtinctę ſpeciei in Sententia D. Thom. & conſequenter bona propria vnius Angeli non ſunt, nec poſſunt eſſe propria, aut communia alterius: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Contrahere amicitiam ſupernaturalem charitatis, concedo: Amicitiam purè naturalem intra limites naturę, nego maiorem, & diſtinguo minorem: Non communicant in bonis proprijs naturę, omitto; in bonis proprijs gratiæ, nego minorem, & conſequentiam. Itaque vt ſuprà vidimus, *quæſt. 2. num. 21.* ex D.Thom. vita hominis, & Angeli eſt duplex. *Vna quę competit ſibi ſecundum naturam ſuam, & ſic homo, & Angelus non communicant in eadem vita,* & conſequenter inter eos ſic conſideratos non poteſt eſſe amicitia, quia vnus non communicat cum alio in vita propria ipſius, ſeù in bonis ipſi proprijs proprietate connaturalitatis. *Alia vita vtriuſque eſt per gratiam, ſecundum quod fiunt participes divinæ vitæ, & in hac vita communicant,*

cant, & ad invicem, & cum Deo, & ideò ſecundum hanc vitam poteſt eſſe amicitia eorum ad invicem, & cum Deo; quia ſcilicèt communicant in bonis proprijs Dei, & ipſorum vt ſunt participes naturæ divinę per gratiam. Tota ſolutio eſt D Thom. Ex qua, ad vrgentiam, pariter reſpondeti poteſt, quod vnius Angeli cum alio non datur propria amicitia ſecundum vitam naturalem, quia non communicant in eadem vita ſpecifica, & propria; ſed ſolum poteſt dari amicitia ſupernaturalis charitatis, per quam communicant in eadem vita gratię. Veruntamen, quia videtur difficile, negare inter ipſos Angelos propriam amicitiam naturalem, ſiquidem ex iure naturę poſſunt ſibi ſua ſecreta revelare, & ſic converſare, & colloqui mutuo, & affectivè ſe ipſos amare, & tractare vnus alterum vt ſe ipſum, & idem cum animabus ſeparatis, ideò.

36. Secundo reſpondeo ad argumentum, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: Non communicant de bonis proprijs ſuę ſpeciei affectivè, nego minorem: Effectivè, ſubdiſtinguo, participativè, aut illuminativè, nego minorem: Per realem communicationem ſuę propriæ naturę, concedo minorem, & nego conſequentiam. Itaque, in primis inter Angelos ſpecie diverſos poſſet eſſe communicatio affectiva da bonis proprię ſpeciei, quatenus vnus Angelus reputaret alterum quaſi ſe ipſum, & vi amoris amicabilis fierent affectivè vnus Angelus, vel vnus ſpiritus, ita vt quilibet in alterum affectivè ſe transfunderet, ad modum quo inter homines eſt communicatio de bonis proprij individui, per affectivam vnitatem, qua vnus reputat alterum quaſi ſe ipſum individualiter, nam amicus eſt alter ego: Et hæc communicatio affectiva de bonis proprijs ſatis eſt ad amicitiam inter creaturas, inter quas amicitia non eſt effectiva ſemper, ſicut in Deo erga creaturas, ſed ſolum affectiva. Attamen Deus nō poteſt eſſe amicus creaturę rationalis, niſi effectivè faciat ipſam ſuæ propriæ naturæ participem, ſeù Deum participativè, ad differentiam Angeli, qui poteſt eſſe amicus alterius, quin eum faciat effectivè, & realiter ſuæ proprię naturę, & ſpeciei, ſed ſolum affectivè faciendo illum vnum ſecùm, ſivè alterum ipſum. Præterquam, quod vnus Angelus, nempè qui ſuperior fuerit, poteſt quodammodo communicare alteri de ſua ſpecie, & natura, quatenus illuminando ipſum, perficit ipſum iuxta modum ſuæ ſpeciei, & quodammodo de ſuo modo proprio cognoſcendi illi communicet: Communicant etiam ad invicem cognitionem ſuorum ſecretorum, quæ vnicuique tantum eſt propria debito connaturalitatis, & ſolum fit communis per amicitiam: Salvatur ergò inter Angelos (& idem decendum inter Angelos, & animas ſuperatas) communicatio de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, tum affectiva, tum effectiva ſufficiens ad amicitiam intra ordinem merè naturalem. Secùs autem inter Deum, & hominem manentem intra ordinem naturę, quia intra limites naturę nec poteſt Deus affectivè tantum facere hominem alterum ipſum, cum repugnet amori divino eſſe purè affectivum, & non effectivum, nec poteſt communicare homini modum proprium cognoſcendi, aut operandi, nempè divinum, niſi elevando ipſum ſuprà ordinem naturę, nec ipſi propria ſecreta revelare, relinquendo ipſum intra limites naturæ: Eſt ergò magna diſparitas.

37. Ex quo patet ad vrgentiam, omiſſa maiori, negando minorem, quia licèt ſit vnus Angelus diſtinctæ ſpeciei ab alio, poteſt affectivè ſe facere vnius ſpeciei, imò vnius individui cum alio, faciendo affectivè alterum ipſum, & effectivè poteſt alteri communicare notitiam propriam ſecretorum, quæ quidem notitia vnicuique ſolum eſt propria proprietate connaturalitatis, & etiam per illuminationem participat vnus ex alio, inferior nempè ex ſuperiori, modum cognoſcendi ſuperioris ſoli ſuperiori connaturalis per ſe, aut per eſſentiam, & hoc ſufficit ad amicitiam: Quod tamen intervenire non poteſt inter Deum, & hominem manentem intra limites naturæ.

38. Denique obijcies: Nam Ariſt. *in* 8. *&* 10. *Etichor.* agnovit inter Deum, & hominem ſapientem veram amicitiam: Sed ipſe non agnovit amicitiam ſupernaturalem, quæ ſolo lumine naturali cognoſcibilis non eſt: Ergò agnovit amicitiam purè naturalem: Ergò hæc poſsibilis eſt. Reſpondeo, quod ex Ariſtotele parùm firma ſententia haberi poteſt circa præſens aſſumptum, quia ipſe, ſi aſſeruit veram amicitiam inter Deum, & hominem, illam aſſeruit, non ſolum vt poſsibilem, ſed de facto præſertim inter hominem ſapientem, & Deum; hanc autem aſſerere non potuit, niſi falsò, quia cum ipſe non cognoverit elevationem hominis ad ordinem ſupernaturalem, ſine qua de facto non datur amicitia cum Deo, nec ſupernaturalis, nec naturalis, non potuit niſi falsò, & ex ignorantia, aſſerere talem amicitiam vt de facto exiſtentem. Item: Nam amicitiam excellentiæ concedit 8. *Ethicor. cap.* 1. *&* 2. Et illam negat *cap.* 2. *&. Magnor. Moral.* Ex quo patet quam parùm firmiter adhæſerit amicitię inter Deum, & hominem, quæ ſi detur, erit

erit excellentiæ amicitia. Ac demum, quia dato caſu, quod aſſeruerit amicitiam naturalem inter Deum, & hominem, illam aſſeruit ex ignorantia; ignoravit enim eſſe poſsibilem maiorem communicationem Dei cum homine, quam quæ habetur lumine naturæ, & hinc cogitare potuit, Deum cum homine ſapiente habere tantam communicationem, quantam poteſt eum illo habere, & conſequenter eſſe amicum illius; quod tamen non aſſeruiſſet, ſi ſciviſſet Deum poſſe communicare cum homine in bonis proprijs, & ei revelare ſua ſecreta, & cum illo amicabiliter converſari, quia tunc cognoſceret, Deum hominibus reſervare bona propria, quę cum illis poterat communicare, & conſequenter, attento ordine naturali, non eſſe verè amicum. Vndè in forma, diſtinguo maiorem: Ariſtotel. agnovit inter Deum, & hominem veram amicitiam, agnovit inquam ex ignorantia, concedo: Verè, & ex ſcientia, negò maiorem, & conceſſa minori, diſtinguo conſequens eodem modo, & nego vltimam conſequentiam.

39. Sed dices: D. Thom. ex mente Ariſtotel. docet vbi ſuprà, *quod ſapiens eſt amiciſsimus Deo, quia rationabile eſt, quod Deus maximè benefaciat his, qui amant intellectum, & honorant ipſum bonum intellectus omnibus alijs præferentes*: Sed D. Thom. non loquitur ex ignorantia, aut ex errore: Ergò nec Philoſoph. Secundò: Quia ad definiendum de amicitia cum Deo Authore naturali, ſatis eſt lumen naturale intellectus, & non exigitur ſcientia, aut lumen ſupernaturale de rebus ſupernaturalibus: Sed dato quod Ariſtoteles habuerit ignorantiam de rebus ſupernaturalibus, ſine fundamento attribuetur ei ignorantia de obiecto purè naturali, qualis eſt amicitia cum Deo vt Authore naturali: Ergò dici nequit quod illam ex ignorantia, & errore aſſeruerit. Reſpondeo ad primam, quod D. Thom. loquitur ex mente Ariſtotel. exponens quid ipſe ſentiat, & ideò nihil magis probat, quam Ariſtotelis textus; quia etſi D. Thom. non ignoraverit, quod ignorabat Ariſtotel. potuit exponere ſine ignorantia ex parte ſua, quid ſenſerit Ariſtoteles ignorans maiorem communicationem per gratiam eſſe poſsibilem. Ad ſecundam, nego maiorem: Quia cum de ratione amicitię ſit non reſervare amico, nec ei occultare, aut negare communicationem ſecretorum, & bonorum propriorum, quantum poſsit, opus eſt ad ſciendum an Deus ſe gerat vt verus amicus alicuius, ſcire an poſsit cum eo communicare de bonis proprijs, & de ſecretis, nam ſi poſsit, & non faciat, non erit verus amicus; id autem ſciri nequit, niſi cognoſcendo per lumen gratię, eſſe poſsibilem talem communicationem: Nec ſatis eſt ſcire quod Deus, vt Author naturalis, non poteſt habere maiorem communicationem; quia ſi poſsit ſub alio munere, ſeù abſolutè, non erit vera amicitia, ſi taliter non communicet; quandoquidem abſolutè poteſt, & non communicat, ſed reſervat, & occultat ſecreta, & bona propria: Et quia hoc ſcire non potuit Ariſtoteles, ideò non ſatis fuit ſcire quid poſſet vt Author naturalis; ſicut, qui putaret alterum non habere alia bona communicabilia, niſi ea, quę ſibi communicabat, putaret alterum eſſe ſibi verum amicum; ſi tamen alter re ipſa haberet plura alia bona, quę ſibi reſervaret, & non communicaret, ſed occultaret, re ipſa falleretur, qui eum putabat ſui amicum.

QUÆSTIO V.

AN CHARITAS SIT ALIQUID creatum in anima, & an hoc ſit de fide?

1. PRimum inquirit D. Thom. *in præſent. artic.* 1. Occaſionem autem dubitandi præbuit M. Sentent. qui in 1. *diſt.* 17. acriter propugnat charitatem, qua Deum, & proximum diligimus, non eſſe quid creatum in anima, ſed eſſe ipſum Spiritum Sanctum increatum nobis per ſe immediatè vnitum. Probat autem Mag. ex Auguſt. qui *lib.* 8. *de Trinitat. cap.* 7. ſic ait: *Qui proximum diligit, conſequens eſt, vt ipſam præcipuè dilectionem diligat: Deus autem dilectio eſt*: *Conſequens ergò eſt vt præcipuè Deum diligat.* Et ibidem: *Deus dilectio eſt, vt ait Ioannes Apoſtol.* vbi ſæpè repetit Auguſt. Deum eſſe dilectionem, & dilectionem eſſe ipſum Deum, & loquitur de dilectione, qua diligimus Deum, & proximos. Secunda ratio dubitandi proponitur à D. Thom. Quia Deus eſt vita animę, ſicut anima eſt vita corporis, iuxta illud Deuteron. 30. *Ipſe eſt vita tua*: Sed anima vivificat corpus per ſe ipſam: Ergò Deus vivificat animam per ſe ipſum: Sed vivificat per charitatem, iuxta illud 1. Ioann. 3. *Nos ſcimus, quia tranſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*: Ergò Deus eſt ipſa charitas, qua diligimus fratres. Tertia ratio dubitandi: Quia nihil creatum eſt infinitę virtutis, cum potius omnis creatura ſit vanitas: Sed charitas non eſt vanitas, ſed eſt infinitę virtutis, quia animam perducit ad bonum infinitum: Ergò charitas non eſt aliquid creatum.

2. Ve-

2. Veruntamen hic dubitari ſolet, quo ſenſu negaverit Mag. charitatem eſſe aliquid creatum in anima, nempè an de charitate ſumpta pro actu diligendi Deum, & proximum, ſivè pro ipſa dilectione? An de charitate ſumpta pro principio dilectionis? Et quidem ex texto ipſo Mag. videtur ipſum aperte loqui, non de principio ſolum, ſed de ipſo actu diligendi, ſeù de ipſa actuali dilectione. Veruntamen D. Thom. mitiùs explicat errorem Mag. dicens: Non eſt ſua intentio, quod iſte motus dilectionis, quo Deum diligimus, ſit ipſe Spiritus Sanctus; ſed quod iſte motus dilectionis eſt ab Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, ſicut actus aliarum virtutum; ſed immediatè, & ſine principio medio, propter peculiarem excellentiam charitatis.

3. Nihilominus concluſio D. Thom. eſt, *quod charitas, ſivè ſumpta pro actu, ſivè pro principio proximo dilectionis, eſt aliquid creatum in anima*. Probat primum *in argument. ſed contra*. Nam Auguſt. *lib. 3. de Doctrina Chriſtian. cap. 10.* ait: *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipſum*: Sed motus animi eſt aliquid creatum in anima: Ergò, & charitas. Hic ſanè loquitur, tàm Auguſt. quàm D. Thom. de Charitate ſumpta pro actu. Deindè probat de illa ſumpta pro principio dilectionis. Primò: Quia actus dilectionis eſſentialiter eſt voluntarius, quia nihil magis voluntarium quam amor: Sed non eſſet voluntarius, ſi procederet immediatè ab Spiritu Sancto movente; abſque principio proximo creato, & intrinſeco voluntati: Ergò opus eſt quod detur principium proximum actus charitatis, quod ſit aliquid creatum, & intrinſecum voluntati: Ergò charitas, adhùc ſumpta pro principio dilectionis, debet eſſe aliquid creatum in voluntate, ſeù in anima. Probat minorem, quia ſi procederet immediatè ab Spiritu Sancto, ſine principio creato medio, voluntas in actu diligendi *eſſet purè poſitivè mota, & nullo modo eſſet principium huius motus, ſicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente*: Sed hoc eſt contra rationem voluntarij, quia de ratione voluntarij eſt, quod ſit à principio intrinſeco: Ergò actus dilectionis non eſſet voluntarius, ſi ſolum procederet à Spiritu Sancto abſque principio creato medio.

4. Nec dicas, poſſe voluntatem immediatè moveri à Spiritu Sancto in actu dilectionis, ita vt etiam ipſa voluntas ſit principium dilectionis, ſicut inſtrumentum movetur à cauſa principali, & cum hoc componitur, quod inſtrumentum etiam ſit principium actionis. Contra enim eſt, quia licèt inſtrumentum vt tale ſit principium actus, non tamen ita vt in ipſo ſit agere, & non agere: Sed ad hoc vt actus dilectionis ſit voluntarius, requiritur quod ita ſit à voluntate, quod in ipſa ſit diligere, vel non diligere: Ergò vt ſit voluntarius non ſatis eſt quod voluntas moveatur à Spiritu Sancto vt inſtrumentum ipſius, nec quod ipſa purè vt inſtrumentum, ſit principium actionis: Et confirmat: Nam actus charitatis eſt meritorius, cum ſit principium, & radix merendi: Sed non eſſet meritorius ſi procederet à voluntate purè mota vt inſtrumentum à Spiritu Sancto; quia inſtrumentum, in eo in quo agit purè vt inſtrumentum motum, nihil meretur: Ergò non poteſt ita procedere à voluntate: Ergò ſolum poteſt, & debet procedere ab illa vt à cauſa principali: Sed hoc eſt impoſſibile, niſi detur ei principium creatum, & intrinſecum, vi cuius ſit cauſa principalis talis actus: Ergò.

5. Probat item, quia actus charitatis, non ſolum eſt voluntarius, non ſolum eſt meritorius, ſed etiam eſt connaturaliter, faciliter, & delectabiliter elicitus à voluntate, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad ſuum actum, nec ita delectabiliter operatur, ſicut charitas: Sed implicat actum ita producti à voluntate, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis, vndè Deus, qui omnia movet ad debitos fines, ſingulares indidit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo, & ſecundum hoc dicitur *Sapient.* 8. quod diſponit omnia ſuaviter: Ergò neceſſe eſt, quod ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua forma habitualis, ſuperaddita potentię naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari: Sed hæc eſt charitas ſumpta pro principio diligendi Deum: Ergò charitas ita ſumpta eſt forma habitualis ſuperaddita potentiæ naturali: Ergò aliquid creatum. Ex quo infert D. Thom. quod minimè cedit in excellentiam charitatis, ponere quod actus illius immediatè ſit in nobis à Spiritu Sancto abſque principio creato elicitivo, ſed potius vergit in eius detrimentum, quia potiùs ſequeretur, quod actus charitatis eſſet imperfectior actibus aliarum virtutum, ſiquidem actus aliarum virtutum, cum procedant à principio intrinſeco habituali, ſunt voluntarij, meritorij, promptè, faciliter, & delectabiliter eliciti; at tamen, ſi ponatur actus charitatis vt ſolum à Spiritu Sancto procedens ſine principio habituali creato, nec erit voluntarius, nec meritorius, nec connaturaliter, aut faciliter elicitus: Ergò erit imperfectior actibus aliarum virtutum: Sequitur ergò, quod qua parte Magiſt.

Sen-

Digitized by Google

Senteut. tentavit extollere charitatis actum, illum potius depreſsit, ac deterioris fecit conditionis. Iam.

6. Ad rationes dubitandi reſpondet D.Thom. Ad primam, quod Deus, ipſaque Dei eſſentia charitas eſt, ſicut ſapientia eſt, & bonitas eſt: Vndè ſicut dicimur boni, bonitate, quæ eſt Deus, & ſapientes ſapientia,quę eſt Deus, in quantum bonitas, qua boni ſumus, eſt participatio quædam divinę bonitatis, & ſapientia, qua formaliter ſapientes ſumus, eſt participatio divinę ſapientię, ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, eſt quædam participatio divinæ charitatis, & dilectio noſtra participatio divinę dilectionis: Et hoc ſenſu dicitur noſtra charitas, & noſtra dilectio Deus, quia videlicet participativè eſt ipſa charitas, & ipſa dilectio, quę Deus eſt,cum ſit participatio formalis ipſius; Deus etiam dicitur charitas, & dilectio noſtra cauſaliter, per ſuę dilectionis, & charitatis participationem, quam nobis impertire dignatur: Et quod hoc in ſenſu loquatur Auguſtinus,colligitD.Thom. ex eo quod ipſe fuit imbutus doctrinis Platonicorum, apud quos conſuetus fuit hic ſtyllus loquendi, accipiendo nempè participationem perfectionis alicuius cauſę pro ipſa perfectione cauſæ, & è contra: Et quia hoc quidam in Auguſtino non adverterunt, inquit D. Thom. ex verbis eius ſumpſerunt occaſionem errandi. Nec obſtat, ſi dicas, quod iuxta Auguſt. non dictum eſt: *Tu eſt charitas mea*, ſicut dictum eſt: *Tu eſt patientia mea*, hoc eſt cauſaliter, ſeù quia donum Dei eſt; ſed ita dictum eſt: *Deus charitas eſt*, ſicut dictum eſt: *Deus ſpiritus eſt*: Ergò Deus eſt charitas noſtra, non ſolum cauſaliter, ſeù quia charitas noſtra ſit donum Dei, nam hoc pacto etiam eſt patientia noſtra, ſed quia charitas noſtra ſit ſubſtantialiter ipſe Deus. Reſpondet enim D. Thom. *quæſt. de Charitate, artic. 1. ad 5.& 6.* Concedendo antecedens, & item, quod Deus non ſolum cauſaliter eſt charitas, ſicut cauſaliter eſt patientia, ſed etiam eſt formaliter charitas increata, cuius formalis participatio eſt charitas noſtra, quo pacto non eſt patientia, quia in Deo non eſt formaliter patientia, nec patientia noſtra eſt participatio formalis patientię increatæ,quę non datur in Deo. Vndè ſalvatur diſcrimen aſſignatum ab Auguſtino, quamvis detur in nobis charitas creata, quę ſit formalis participatio, & ſimilitudo charitatis, quæ Deus eſt, quia patientia noſtra non eſt per formalem ſimilitudinem, & participationem patientiæ, quæ in Deo, vel Deus ſit.

7. Ad ſecundam, diſtinguit maiorem: Deus eſt vita animæ, ſicut anima corporis, ſicut & eodem modo, negat maiorem: Et diverſo modo,concedit; quia Deus eſt effectivè vita animę per charitatem, quam in ipſa anima efficit, & corporis per animam, quam ipſe efficit in corpore, ſed formaliter per ſe ipſum non eſt vita, nec animæ, nec corporis,ſed ſicut corpus vivit formaliter per animam creatam in ipſo, ipſumque informantem, ita anima vivit per charitatem, quæ eſt quid creatum in ipſa, & ipſam informans. Vndè non eſt paritas inter modum, quo Deus vivificat animam, & modum, quo anima vivificat corpus, quia hæc vivificat per ſe, & formaliter corpus,Deus autem ſolum effectivè animam,efficiendo in ea charitatem. Vel dicendum, quod Deus eſt vita animę per modum motoris, ſicut anima corporis, non verò per modum formæ, & ideò requiritur vt anima vivat per amorem formæ intrinſeca charitatis, quæ ſit formaliter vita animę. Nec in contra obeſt, ſi dicas: Quanto aliquod agens eſt maioris virtutis tanto minorem diſpoſitionem requirit in paſſo, nam quo maior eſt ignis,tanto minorem ſiccitatem requirit in combuſtibili: Sed Deus eſt agens infinitæ virtutis: Ergò vt moveat animam ad diligendum, non requirit in illa diſpoſitionem creatam. Reſpondet enim D. Thom. *quæſt. de Charitat.* quod quanto fortius eſt agens, tanto minorem diſpoſitionem præ exigit aliundè ſuppoſitam, quia videlicèt per ſe illam inducit efficacius, & ideò ignis maior minorem ſiccitatem præexigit, quia ipſe per ſe celeriter illam inducit; vndè fortius eſt agens, quod & ad agendum movet, quod etiam formam imprimit, per quam motum agat, quam agens; quod nullam imprimit formam; & ideò Spiritus Sanctus, qui infinitæ virtutis eſt, ſic movet ad diligendum Deum, quod habitum charitatis inducit, quo anima Deum diligat.

8. Ad tertiam reſpondet D.Thom. *quæſt. de Charitat. artic. 1. ad 10.* Quod charitas coniungit bono infinito, non effectivè,ſed formaliter, & non infinitè ordinando nos ad ipſum, ſed finitè, & ideò non requiritur,quod charitas ipſa in nobis ſit infinita, ſed ſatis eſt, quod Author ipſius ſit infinitè virtutis. Item *ad 11.* quod creatura eſt vanitas in quantum ex nihilo eſt, ſed non in quantum Dei ſimilitudo, & participatio eſt, & ideò charitas ex hac ratione nos coniungit veritati, & non vanitati. *In præſenti* autem reſpondet: *Quod charitas operatur formaliter: Efficacia autem formæ eſt ſecundum efficaciam agentis, qui inducit formam; & ideò patet, quod charitas non eſt infinita*, vel vt alij legunt, quod charitas non eſt vanitas;

Sed

Sed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iuſtificando ipſam, hoc demonſtrat infinitatem virtutis divinæ, quæ eſt charitatis actor. Suprà quam ſolutionem plura ſatis difficilia affert Caietanus. Veruntamen Div. Thom. ſic intelligendum puto: Inquit enim: *Charitas operatur formaliter*, id eſt, non ſecundum individuationem ſecundum quam limitatur ex cauſa materiali, ſed ſecundum ſuam formalem ſpeciem, ſecundum quam eſt formalis imitatio, & participatio charitatis divinę: Subiungit autem: *Efficacia autem formę eſt ſecundum efficaciam agentis, qui inducit formam*, id eſt, non attenditur efficacia formæ ea ſubiecto, in quo recipitur, & ex quo materialiter limitatur, ſed ex principio, ex quo oritur, & vndè formaliter participatur: Vndè eius efficacia tanto altius poteſt pertingere, quanto ex altiori principio oritur, & participatur, ad modum quo aqua, quantumvis in organo ſtricta, & limitata, tanto altius inſilit, quanto ex altiori principio oritur; & calor in ferro receptus, producit ignem in ſtupa, non quatenus eſt præcisè calor, ſed quia trahit virtutem, & efficaciam ea igne, à quo procedit: Et ex hoc patat primo, quod charitas non eſt vanitas, quia licèt ſit quid creatum in anima, eſt tamen formaliter participatio quædam divinę charitatis, quę increata eſt, & ex hoc vanitati repugnat: Item, non eſt ipſa infinita, ſed finita ex limitatione ſubiecti, in quo recipitur; quod autem habeat effectum infinitum, iuſtificando, & vniendo animam cum Deo, ſolum probat ipſam oriri ex principio infinito, ſeù efficacię, & virtuis infinitę, qui eſt Deus, & eſſe participationem illius formalem, quia hoc ſufficit vt pertingere poſsit ad infinitum, licèt ipſa in ſubiecto finita ſit, & creata. Vbi valdè notandum eſt, non vocari à D. Thom. vnionem animę cum Deo, *effectum infinitum* intrinſecè, & ex parte animę, quia intrinſecè, & ex parte animę finita eſt talis vnio, & finitus effectus; vndè *quæſt. de Charitat. artic.* 1. *ad* 11. inquit: *Falſum eſſe, quod per charitatem infinitè ordinatur quis ad bonum infinitum*; ſed vocari *infinitum effectum* obiectivè, & terminativè ex partę Dei, ad quem ordinatur anima per charitatam, & cui amicabiliter coniungitur vt centro, & obiecto, & fini ſuo: Ad hunc enim effectum terminativè, & obiectivè infinitum poteſt pertingera charitas, non vt virtus purè inſtrumentalis, ſed etiam vt virtus principalis, quia ipſa habet ſimilem infinitatem extrinſecam ex ſpecie ſua, quatenus ex ſpecie ſua eſt participatio, & emmanatio quædam formalis infinitę, & increatę charitatis, & ſic ex ſpecie ſua habet reſpicere eundem terminum, obiectum, & centrum infinitum charitatis increatę.

9. Ex quo patet, vt tacitę obiectioni occurram, in aliquo pariſicari charitatem cum virtute inſtrumentali, & in alio diverſificari. Pariſicatur quidem in eo, quod ſicut virtus inſtrumentalis pertingit ad effectum excedentem, in virtute cauſę principalis, ex qua oritur, ita charitas pertingit ad terminum infinitum, ſeù ad effectum terminativè infinitum, in virtute ipſius Dei, vndè participatur, & oritur. Sed diverſificatur in eo, quod virtus inſtrumentalis non eſt participatio formalis, ſed ſolum virtualis cauſæ principalis, & ideò non eſt eiuſdem ſpeciei cum cauſa principali, nec effectum aſsimilat ſibi, ſed ſolum cauſę principali, & ex hoc cõſtituitur in eſſe virtutis purè inſtrumentalis; attamen charitas eſt participatio formalis divinę charitatis, & eiuſdem ſpeciei; & ideò non ſolum aſsimilat effectum, nempè actum charitatis, Deo, ſed etiam ſibi in ſpecie formali amoris, ideòque non eſt virtus propriè inſtrumentalis, ſed propriè principalis. V. g. calor in ferro non eſt formalis participatio ignis, nec eiuſdem ſpeciei cum igne, ſed ſolum participatio virtualis, ſeù virtus ignis, eoque, dum producit ignem in ſtupa, non aſsimilat effectum ſibi in ſpecie, ſed igni, cuius eſt virtus, & in hoc conſiſtit quod ſit virtus purè inſtrumentaria ad producendum ignem. Attamen charitas in anima eſt participatio formalis charitatis divinæ, & eiuſdam ſpeciei participativè cum illa; vndè producendo, ſeù eliciendo actum charitatis, quo anima coniungitur Deo, producit effectum, non ſolum formaliter ſimilem Deo, ſed etiam ſibi in ſpecie charitatis, quia in ratione charitatis ipſa eſt eiuſdem ſpeciei cum charitate, quę eſt in Deo, & ſic idem eſt aſsimilare ſibi effectum, ac illum aſsimilare Deo in ſpecie charitatis, & è contra; & quia hic effectus eſt terminativè, & obiectivè infinitus; ideò inquit D. Thom. quod charitas pertingit ad effectum infinitum, & quod hoc non probat eam eſſe intrinſecè, & ſubiectivè infinitam in anima, ſed ſolum quod charitas divina, cuius eſt formalis participatio, ſit infinita, & quod ipſa etiam dici poſsit infinita extrinſecè, quatenus eſt in ſpecie charitatis Dei, quæ in Deo infinita eſt, & ex hoc inclinat in obiectum, & centrum infinitum ipſius charitatis divinę. Hæc dixerim pro exponenda mente D. Thom. in præſent. artic. ſed in *Diſputat. quæſt. de Charitate, artic.* 1. alia ſibi obijcit vt ſequuntur, quę pariter ſunt ſolvenda cum ipſo.

10. Obijcies igitur primò pro Antiquis, qui cum Magiſtro ſentiebant, probando de facto Spiritum Sanctum immediatè nobis vniri per modum charitatis: inter ea, quæ ſunt idem, non cadit medium: Sed anima diligens

Digitized by Google

Deum eſt idem cum Deo iuxta illud 1. ad Corinth. 6. *Qui adhæret Deo vnus ſpiritus eſt*: Ergò non eadit aliqua charitas creata media inter animam diligentem, & Deum dilectum. Reſpondet D. Thom. *quæſt. de Charitat. artic.* 1. *ad* 3. Quod cum dicitur, qui adhæret Deo vnus ſpiritus eſt, non eſt ſenſus quod ſit vnus, & idem ſubſtantialiter, ſed affectivè, per vnionem nempè affectivam cum Deo; quę quidem eſt immediata cum ipſo, quia reſpectu talis vnionis habitus charitatis non ſe habet vt medium, ſed vt principium, quia talis vnio eſt amor, ſeù amatio, qua amans tranſit in Deum immediatè, & non in habitum charitatis, licèt ab illo vt principio procedat. Adde etiam, quod adhùc ex parte principij poteſt dici, qui eſt in charitate, vnus ſpiritus cum Deo, nempè participativè formaliter, quatenus ſpiritus charitatis infuſus eſt immediata, & formalis participatio, & ſimilitudo ſpiritus Dei, qui eſt ipſa charitas per eſſentiam, & ſic ſicut ferrum vt ignitum eſt quodammodo idem cum igne, ſic qui eſt in charitate, & per ipſam formaliter particeps divinę charitatis, & ſancti ſpiritus.

11. Obijcies ſecundò: Nam Auguſt. 8. *de Trinitat.* ſic arguit: *Qui proximum diligit conſequens eſt, vt ipſam dilectionem diligat: Deus autem dilectio eſt: Conſequens ergò eſt, vt præcipuè Deum diligat*: Sed hæc conſequentia nulla eſſet, ſi charitas noſtra eſſet effectus Dei, & non Deus ipſe; quia ex dilectione effectus Dei, non ſequitur dilectio ipſius Dei: Ergò. Confirmatur: Nam idem Auguſt. ibid. probat, eum, qui eſt in charitate, notiorem Deum habere, quam fratrem, quem diligit, quia notior illi eſt dilectio, qua diligit, quam ille, quem diligit: Sed hæc etiam conſequentia eſſet nulla, ſi dilectio eſſet ſolum effectus Dei, quia ex maiori cognitione effectus Dei non ſequitur ipſum Deum eſſe magis notum quam fratrem: Ergò ſentit Auguſt. charitatem, qua diligimus fratrem, non eſſe effectum Dei, ſed ipſum Deum. Vndè apertè pronunciat: *Teſtimonio Ioannis declarari, ipſam charitatem, qua nos diligimus invicem, non ſolum ex Deo eſſe, ſed etiam Deum eſſe, non ſolum donum Dei, ſed ipſum Deum*: Ergò. Reſpondetur ex D Thom. *vbi ſuprà*, primo, ex prædicta authoritate nimium probari, ſiquidem in ea D. Auguſt. manifeſtè loquitur de actu ipſo charitatis, & ſic probaretur, ipſummet actum eſſe Deum; quod nullus vnquam dixit. Secundò reſpondetur in forma, diſtinguendo minorem: Hæc conſequentia eſſet nulla, ſi charitas noſtra eſſet effectus Dei, & non Deus ipſe per realem identitatem, nego minorem: Si eſſet effectus Dei, & non Deus ipſe per formalem ipſius participationem, & ſimilitudinem, concedo minorem, & nego conſequentiam; quia ex dilectione, qua diligimus in nobis formalem participationem ipſius Dei, & formalem ipſius ſimilitudinem, & quaſi imaginem vt talem, benè infertur dilectio ipſius Dei. Et ſic conſequentia Auguſt. eſt bona ex eo quod charitas noſtra ſit effectus Dei, non vt cumque, ſed tanquam formalis participatio, & ſimilitudo ipſius in ratione charitatis. Ad confirmationem, diſtinguo minorem diſtinctione data, quia vt inquit D. Thom, *vbi ſuprà*, ex hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, ſentimus in nobis ipſis quandam Dei participationem formalem in ratione amoris, eo quod Deus ipſe eſt formaliter amor, & charitas, cuius noſtra dilectio eſt formalis ſimilitudo, & participatio, & hoc pacto ſequitur, quod diligenti fratrem ex charitate, Deus ipſe ſit illi magis notus, quam frater, quatenus in ſe ipſo, ſeù in corde ſuo ſentit, & gerit formalem ſimilitudinem, participationem, ſeù imaginem amoris increati, qui Deus eſt, in qua quaſi in ſpeculo contemplari poteſt ipſum Deum, cum tamen de proximo tale ſpeculum in corde ſuo non gerat. Nec verba Auguſt. oppoſitum probant, imò hanc eandem doctrinam confirmant, ſiquidem, dum inquit, quod charitas noſtra non ſolum ex Deo eſt, ſed Deus eſt, non ſolum eſt donum Dei, ſed eſt Deus, profecto fatetur ipſam eſſe ex Deo, & Dei donum nobis infuſum, de qua alibi ait: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, non ea, qua nos diligit, ſed qua nos dilectores ſuos facit.* Si autem ex Deo eſt, & Dei donum nobis infuſum, profecto, cum ait, etiam eſſe Deum, intelligitur, eſſe participativè Deum ipſum, ſeù eſſe formalem ſimilitudinem, & participationem charitatis increatæ, quę Deus eſt, quo pacto alij effectus non ſunt Deus.

12. Sed dices, homo ſecundum ſuam ſubſtantiam factus eſt ad imaginem, & ſimilitudinem Dei, quę imago, aut ſimilitudo non fuit deleta, ſed ſolum obſcurata per peccatum: Ergò vt quis cognoſcat Deum in ſe ipſo tanquam in ſpeculo, ſimilitudine, aut imagine ipſius, ſatis eſt delere ab ipſo peccatum, non autem addere charitatem creatam. Reſpondetur ex eodem D. Thom. hominem eſſe imaginem, & ſimilitudinem Dei, primò ſub ratione generali creaturę, in ratione entis, & boni, ſicut omnis alia creatura. Secundò ſpecialiter in eo quod intellectualis eſt, licèt hæc ſimilitudo ſolum ſit quaſi generica, & in prædicato eſſentialiter, & connaturaliter communi Deo & Angelis: Et hæc quidem imago convenit homini ex ſua eſſentia, & ſubſtantia, & non fuit deleta per pec-

ca-

eatum, ſed ſolum obſcurata; attamen homo factus eſt ad imaginem, & ſimilitudinem Dei alio ſpecialiori modo, nempè per gratiam, & charitatem, per quam factus fuit particeps formaliter divinę naturę, & charitatis, & eiuſdem naturę, & charitatis ſpecificæ per participationem formalem, quę Deus eſt per eſſentiam; & hæc ſimilitudo conſtituit hominem ad ſimilitudinem, & imaginem Dei perfectiſsimè, & proprijſsimè, ſeù modo perfectiori, & propinquiori, quam omnis alia ſimilitudo quaſi generica, & communis; cæterum non eſt ſimilitudo homini conveniens per naturam, aut ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſed per gratiam, & per accidentalem participationem divinę naturę, & charitatis, & ideò hæc non fuit ſolum obſcurata, ſed fuit deleta per peccatum, atque adeò vt reſtituatur, opus eſt ſuperaddere in anima habitum gratię, & in voluntate habitum charitatis, & actum, vt homo gerat, & ſentiat in corde hanc perfectam Dei ſimilitudinem, & imaginem, & in illa Deum contempletur, tanquam in perfectiori ſpeculo.

13. Objicies tertio: Charitas, ſi eſſet quid creatum in anima, maximè habitus, quia non eſt potentia, nec paſsio: Sed non eſt habitus, quia habitus eſt difficile mobilis à ſubiecto, charitas autem facillimè removetur, nempè per quodlibet peccatum grave: Ergò. Confirmatur: Si eſſet quid creatum in anima, eſſet accidens: Sed non eſt accidens, quia omne accidens eſt imperfectius, ſuo ſubiecto, charitas autem eſt dignior, quam natura: Ergò nec eſt quid creatum, ſed Spiritus Sanctus animæ vnitus. Reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, quià licèt charitas removeatur per quodlibet peccatum mortale, tamen, qui eſt in charitate non de facili, ſed cum repugnantia ſpiritus, & difficultate, inclinatur ad peccatum læthale. Ad confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem, & ad eius cauſalem, dicendum, quod accidens ex ratione communi accidentis eſt minoris perfectionis quã ſubſtantia, ſeù ſubiectum, quatenus ex genere perfectius eſt modus eſſendi per ſe, & in ſe, quam in alio, ſed ex ratione actus, & ſpeciali differentia poteſt magis perficere ſubſtantiam, aut ſubiectum, & illum magis nobilitare, ſicut gratia, & charitas, quę ex ſua ſpeciali differentia reddunt hominem filium Dei, & divinę naturæ, & charitatis conſortem.

14. Objicies quarto: Si charitas, & gratia ſunt quid creatum in anima, erunt natura quædam; cum autem aliàs ſint principium merendi, ſequetur quod natura ſit principium merendi: Sed hoc eſt error Pelagij: Ergò gratia, & charitas non ſunt quid creatum, ſed Spiritus Sanctus in anima. Confirmatur primò: Homo ſecundum eſſe gratiæ eſt propinquior Deo Salvatori, quam ſecundum eſſe naturæ Deo vt Creatori: Sed Deo vt Creatori eſt propinquus ſine medio, quia ſine medio creavit Deus immediatè hominem: Ergò Deo vt Salvatori eſt etiam propinquus ſine medio, ita vt illum ſalvet, & iuſtificet ſine medio: Non ergò mediante charitate creata. Secundò: Agens, quod agit ſine medio, perfectius eſt, quam quod agit cum medio: Sed Deus vt iuſtificans eſt perfectiſsimum agens: Ergò iuſtificat hominem ſine medio alicuius formæ creatæ. Tertio: Creatura rationalis eſt nobilior alijs creaturis: Sed alię conſequuntur ſuum finem abſque medio, aut inclinatione ſuperaddita: Ergò etiam creatura rationalis movetur à Deo ad ſuum finem abſque medio vllo ſuperaddito, & conſequenter abſque charitate creata. Quartò: Quia ad hoc poneretur in homine habitus gratiæ, & charitatis, vt homo diligeretur à Deo: Sed ad hoc non requiruntur, quia Deus diligit omnia, quę ſunt, abſque aliquo illis ſuperaddito: Ergò. Quintò: Quia iuxta D. Bernard. *in Sermon. 9. de Cœna Domini*, eadem lege diligimus Deum, & proximum, qua Pater, & filius in divinis ſe diligunt: Sed ſe diligunt charitate increata: Ergò eadem nos diligimus Deum, & proximum. Sextò: Charitas, qua diligimus Deum, & proximum ſuſcitat animam à morte peccati: Sed quod ſuſcitat mortuum eſt infinitę virtutis: Ergò charitas, qua diligimus Deum, & proximum, eſt infinitæ virtutis: Ergò increata, & non aliquid creatum.

15. Reſpondetur, diſtinguendo maiorem: Erunt natura quædam per participationem gratuitam conveniens ſubiecto, concedo: Natura quædam ſubſtantialis ex vi creationis eſſentialis ſubiecto, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo; nam error Pelagij fuit, quod natura accepta per creationem, & homini ex vi ſuę creationis connaturalis, aut eſſentialis, per proprias, & connaturales vires eſſet principium merendi, & hoc ſanè eſt hæreticum: Non tamen quod poſsit eſſe principium merendi natura quædam gratuito à Deo participata per gratiam, & charitatem naturę ſubſtantiali ſuperadditã, ſicut nec quod mereamur per actus elicitos, qui etiam in communiori acceptione ſunt natura quædam in aliquo prædicamento, habentes nempè ſuam peculiarem naturam, & eſſentiam. Ad primam confirmationem: Conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Deo vt Creatori eſt propinquus ſine medio formali, nego: Sine medio efficiente, con-

cedo minorem, & nego conſequentiam de medio formali, quia Deus non creavit hominem ſecundum eſſe naturale, niſi dando ei formam naturalem, qua in tali eſſe conſtitueretur, & ideò nec ſalvat, & iuſtificat ipſum, niſi dando ei formam gratiæ, & charitatis, qua gratus, & amicus conſtituatur. Licèt vtrumque præſtet Deus ſine medio efficiente principaliter, quia ſicut ſolus Deus creat ex nihilo, ita ſolus Deus principaliter facit mundum ex immundo, iuſtum ex peccatore, & amicum ex inimico. Licèt ſit diſparitas quantum ad cauſam diſponentem, aut inſtrumentalem, quę non admittitur media in creatione, benè verò in iuſtificatione, nam vt fertur dictum ab Auguſt. *Qui creavit te ſine te, non ſalvabit, aut iuſtificabit te ſine te.* Vndè non dicitur homo gratus Deo propinquior Deo ex maiori immediatione Dei vt efficientis, nec ex maiori carentia medij formalis, aut efficientis, aut diſponentis, ſed ex maiori cum Deo ſimilitudine, & imitatione, & participatione, ſicut enim diſtantia noſtra à Deo eſt noſtra diſsimilitudo, vndè regio longinqua dicitur regio diſsimilitudinis, ſic propinquitas eſt ſimilitudo; & quia ſecundum eſſe gratiæ magis ſumus participes, & ſimiles conditioni, & naturę divinę, quam ſecundum eſſe naturæ, ideò propinquiores ſumus.

16. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Perfectius eſt agens, quod agit ſine medio formali, nego: Quod agit ſine medio efficiente, ſubdiſtinguo: Perfectius eſt, quam illud quod agit cum medio efficiente ex indigentia talis medij, concedo: Quam illud quod ex abundantia agit cum tali medio, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam: Quia in primis, ſi loquamur de medio formali, manifeſtum eſt, quod quanto agens eſt perfectius, tanto magis formam inducit, nam agens imperfectum non inducit formam, ſed ſolum diſpoſitionem, & tanto leviorem, quanto debilius eſt. Loquendo autem de medio efficiente, dupliciter poteſt aliqua cauſa vti medio efficiente, nempè, vel ex indigentia, & hoc pacto Deus non vtitur medio efficienti, quia nullius creaturę auxilio eget. Vel ex fœcunditate, & liberalitate communicandi alijs vim effectivam in ſuum effectum, communicando eis non ſolum de ſuo eſſe, ſed etiam de ſua virtute; & hoc modo Deus vtitur medijs efficientibus, non ex indigentia, ſed ex fœcunditate, & liberalitate, communicando nempè hominibus, non ſolum de ſua natura per gratiam, quę eſt formalis participatio divinę naturę, ſed de ſua virtute per charitatem creatam, quę eſt formalis participatio divinæ virtutis, & charitatis, & hoc modo vti medio efficiente eſt proprium agentis perfectiſsimi, imprimentis ſui ſimilitudinem rebus, non ſolum quoad eſſe, ſed etiam quoad operari, vt ſervetur ordo cauſarum ſecundarum ad ſuos effectus. De quo videantur dicta *in Curſ. Philoſoph. Tom. 2. lib. 2. quæſt. 9. à num. 16.*

17. Ad tertiam, conceſſa maiori, & minori, nego conſequentiam, quia maior nobilitas creaturæ non attenditur ex eo quod pluribus, vel paucioribus egeat ad ſuum finem, ſed ex eo quod habeat finem altiorem, & perfectiorem, ex quo naſcitur, quod pluribus egeat, quia ad finem altiorem aſſequendum plura requiruntur, quam ad finem infimum, præſertim cum creatura rationalis elevata ſit ad finem ſuæ naturę improportionatum, & ſuas vires excedentem, quo pacto alię creaturę elevatę non ſunt, & ideò illæ ad ſuum finem proportionatum, & naturalem non indigent nova inclinatione, aut virtute ſuperaddita, ſecùs verò creatura rationalis ad finem ſupernaturalem, & ſuperexcedentem, ad quem indiget proportionari, & elevari per gratiam, & charitatem creatam. Nec in hoc ſit deterioris, ſed valdè melioris conditionis. *Sicut* (inquit D. Thom.) homo eſt meliùs diſpoſitus, qui poteſt, licèt per plures medicinas, conſequi perfectam ſanitatem, quam qui non poteſt ſanari perfectè, & ideò non indiget niſi paucis.

18. Sed inſtabis: Finis hominis eſt bonum infinitum: Sed per nihil creatum poteſt creatura rationalis proportionari bono infinito; quia quodlibet creatum eſt finitum, & finitum per finitum non proportionatur infinito: Ergò fruſtra ponimus charitatem eſſe quid creatum in anima vt illa proportionetur, & elevetur ad ſuum finem. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Per nihil finitum poteſt creatura rationalis proportionari bono infinito infinitè videndo, infinitè poſsidendo, & fruendo, concedo: Finitè videndo, poſsidendo, & fruendo, nego minorem, & conſequentiam, quia creatura rationalis non elevatur ad videndum Deum, & eo fruendum infinitè, ſicut Deus ſe ipſum videt, & ſe ipſo fruitur; & ad hoc fatemur quod per nihil creatum, & finitum proportionari poteſt: Solum ergò elevatur ad cognoſcendum Deum, & eum diligendum finitè, licèt modo perfectiori, & altiori ſuprà vires naturę ſuæ, id eſt, ad eum diligendum amicabiliter, & videndum intuitivè, & ideò ad hoc non eſt proportionata per ſe ipſam, ſed proportionatur per formam creatam, licèt finitam, altioris tamen ordinis, quam ſit ipſa natura rationalis, & eiuſdem ordinis, nempè divini, cum viſione intuitiva, & fruitione immediata ipſius Dei.

19. Ad quartam, diſtinguo maiorem: Ad hoc ponitur habitus gratię, & charitatis vt homo diligatur à Deo amicabiliter, & vt poſsit illum ſie redamare, concedo: Vt diligatur præciſè, nego maiorem, & minorem, quia licèt Deus diligat generaliter omnia quę ſunt, non tamen ea diligit amicabiliter dando eis poteſtatem redamandi, ſicut diligit creaturam rationalem, & ideò in hac, vt ſic diligatur, requiritur habitus ſuperadditus gratię, & charitatis, ſecùs in alijs vt modo quodam generali diligantur. Ad quintam, conceſſa maiori, & minori, nego conſequentiam, quia ſit tranſitus in præmiſsis de lege, ad charitatem; vndè licèt lex, qua diligimus Deum, & proximum, probetur quod eſt lex increata, quia iuxta Bernardum eſt eadem cum lege, qua Pater, & filius ſe diligunt, non tamen dixit Bernardus, quod charitas, qua diligimus Deum, & proximum eſt eadem, qua Pater, & filius ſe diligunt, & ideò non ſequitur charitatem eſſe increatam. Ad ſextam, diſtinguo maiorem: Charitas ſuſcitat animam à morte peccati, formaliter, concedo: Effectivè, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, quia licèt ſuſcitans mortuum efficienter per modum cauſæ principalis debeat eſſe virtutis infinitę, non tamen forma, per quam formaliter ſuſcitatur, ſicut enim anima Lazari, qua formaliter ſuſcitatus fuit, non eſt virtutis infinitæ, ita nec requiritur, quod gratia, & charitas, qua quis formaliter ſuſcitatur à morte peccati, ſit virtutis infinitæ.

20. Objicies quintò: Sicut lumen eſt quo res videtur, ita bonum eſt quo res amatur: Sed ad videndum Deum non datur aliud lumen, niſi lumen quod Deus eſt, quod eſt intimè præſens animę, iuxta illud: *In lumine tuo videbimus lumen*: Ergò nec ad diligendum Deum requiritur bonum creatum in anima, ſed ſatis eſt bonum, quod Deus eſt, intimè animę præſens. Reſpondetur, omiſſa maiori, negando minorem, quia licèt Deus ſit lumen per eſſentiam intimè præſens animę, & intellectui effectivè, id eſt, vt efficiens lumen creatum in intellectu, non tamen eſt intimè præſens per modum formę, & ideò exigitur lumen glorię creatum per modum formę ad videndum Deum, & idem de charitate ad Deum diligendum. Sed replicabis: Deus eſt pura forma: Ergò formaliter, ſeù per modum formę adeſt, quibus adeſt. Diſtinguo antecedens: Deus eſt pura forma per ſe ſubſiſtens, concedo maiorem: Forma informans, ſeù componens vnum formaliter cum alio, nego antecedens, & conſequentiam, quia propterea quod Deus eſt pura forma, eſt per ſe ſubſiſtens, & non potens formaliter informare, aut componere per modum formæ, & ideò præter illam, in qualibet re ad ſuum eſſe, & operari, requiritur forma creata informans, & componens vnum ens, & vnum principium per ſe proportionatum operationi. Replicabis ſecundo: Quia Deus eo modo eſt amabilis, ac cognoſcibilis: Sed eſt per ſe ipſum cognoſcibilis: Ergò per ſe ipſum amabilis: Ergò non indiget charitate creata vt ametur. Item Deus eſt infinitè diligibilis: Sed nequit infinitè diligi per charitatem creatam: Ergò ſolum diligi poteſt, ſecundum quod diligibilis eſt, per charitatem increatam: Sed à nobis diligitur ſecundum quod diligibilis eſt: Ergò per charitatem increatam. Reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Eſt per ſe ipſum cognoſcibilis ex parte obiecti, concedo minorem: Ex parte cognoſcentis, nego minorem, & diſtinguo conſequens eodem modo, quia licèt Deus ex parte ſua ſit per ſe ipſum obiectivè, & paſſivè cognoſcibilis, & amabilis à nobis, ita vt per nihil creatum, aut diſtinctum reddatur paſſivè cognoſcibilis, vt alibi cum D. Thom. dicemus; tamen non eſt cognoſcibilis activè à nobis per ſe ipſum, ita vt ipſemet ſit, qui faciat nos formaliter cognoſcentes, aut videntes, vel potantes videre, aut amare activè ipſum. Ad confirmationem, dico, quod Deus eſt infinitè diligibilis, ſed à nobis per charitatem non diligitur quantum diligibilis eſt ex parte modi, ideòque non diligitur infinitè, ſed finito modo, & conſequenter finito amore. Solum autem diligitur à nobis in quantum diligibilis eſt ex parte rei, hoc eſt, quantum ad omne quod in ipſo diligibile eſt. Hucuſque fere ad litteram D. Thom. *in quæſt. de Charitat. artic.* 1. cuius doctrinam, ita exponere libuit, vt indè pateat, quam diſſertè ante Tridentinum, iam refutaverat errores hæreticorum, & aſſeruerat gratiam, iuſtitiam, & charitatem nobis inhærentem, & intrinſecam, nihil diſsimulando ex his, quę in oppoſitum objiciebantur.

SECUNDA PARS *quæſiti.*

21. HIS prælibatis, pro exponenda littera D. Thom. dubitant hic communiter Expoſitores ipſius, quo gradu certitudinis tenendum ſit aſſertum D. Thom. nempè, quod charitas eſt quid creatum in anima, & non ipſe Spiritus Sanctus immediatè animę aſsiſtens, vel vnitus, vt voluit Mag. Igitur.

22. Di-

22. Dico primò: *Loquendo de charitate indefinitè*, abſtrahendo nempè ab eo, quod ſumatur pro actu, ſivè pro habitu, aut principio dilectionis, *eſt immediatè, & expreſſe de fide dari charitatem diſtinctam re ipſa ab Spiritu Sancto, quę ſit quid creatum in anima.* Probatur ex Concil. Trident. *Seſſ. 6. de iuſtific. cap. 7.* ſic definiente: *Id tamen in hac impij iuſtificatione fit, dum eiuſdem Sanctiſsimæ Paſsionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret; vndè in ipſa iuſtificatione hæc omnia ſimùl infuſa accipit homo, per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, Fidem, Spem, & Charitatem.* Idque ipſum repetit *Can. 10. & 11.* Sed charitas per Spiritum Sanctum diffuſa in cordibus eorum, qui iuſtificantur, ipſiſque inhærens, quam accipiunt infuſam à Spiritu Sancto, expreſiſsimè eſt realiter diſtincta ab ipſo Spiritu Sancto, & quid creatum in anima: Ergò ex definitione expreſſa Concilij Trident. habemus tanquam immediatè, & expreſsè de fide dari charitatem, quę ſit quid creatum in anima, diſtinctamque re ipſa ab ipſo Spiritu Sancto.

23. Dico ſecundò: *Charitatem, determinatè ſumptam pro principio, ſeù habitu diligendi eſſe quid creatum in anima, ita certum eſt, vt oppoſitum ad minus ſit temerarium, & errori proximum.* Ita communiter Theologi. Quod ad minus oppoſitum ſit temerarium, patet, quia manifeſtè eſt contra communem omniũ Theologorum ſententiam, qui hac in parte Magiſtro Sentent. ſe opponunt, ipſumque notant: Sed in hoc conſiſtit eſſe temerarium: Ergò. Quod autem ſit etiam errori proximum, patet, quia error eſt contra fidem dicere quod voluntas in actu charitatis merè paſsivè ſe habet, ac veluti inanime quoddam, hoc enim vt manifeſtam hæreſim damnat Concil. Trident. Sed huic errori proximè accedit, qui charitatem negat eſſe quid creatum in anima, & ſolum ait, eſſe Spiritum Sanctum moventem, ſeù aſsiſtentem; quia hoc pacto totum principium actus charitatis vt talis ponit eſſe Spiritum Sanctum, voluntate merè paſsivè ſe habente: Ergò. Tota difficultas, ſi qua eſt, eſt in minori, de cuius tamen viritate, infrà redibit ſermo.

24. Dico tertiò: *Quoad rem ipſam eſt immediatè de fide dari charitatem, quæ ſit habitus, ſeù principium habituale dilectionis, creatum in anima, & ipſi intrinſecè inhærens, licèt non ſub nomine habitus.* Hoc aſſertum ſtatuo conſequenter ad dicta *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 4. num. 3.* Et probatur, quia nomine *habitus, ſeù principij habitualis diligendi Deum creati in anima, & ipſi intrinſecè inhærentis* nihil aliud intelligimus Scholaſtici, niſi donum quoddam ſpeciale charitatis, infuſum animę, non purè tranſeunter, & per modum actus, ſed permanenter etiam tranſacto actu, non ſolum quo actu diligat Deum amicabiliter, ſed quo, tranſacto actu, maneat permanenter potens, inclinatus, & promptus ad ipſum ſic diligendum: Sed de fide eſt immediatè dari hoc donum ſpeciale charitatis in anima, ſivè charitatem in hoc ſenſu acceptam: Ergò de fide eſt immediatè dari charitatem, quæ ſit habitus, ſeù principium habituale dilectionis, creatum in anima, & ipſi intrinſecè inhærens, quoad rem ipſam, quam hoc nomine *habitus* ſignificamus. Probatur minor ex Trident. *loco proximè citat.* nam in primis expreſſe difinit, *quod Sanctiſsimę Paſsionis Chriſti merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret.* Ecce vbi expreſſe difinit donum ſpeciale charitatis quod per Spiritum Sanctum diffunditur in corde iuſtificati, atque ipſi inhæret. Vbi ſanè per hanc charitatem non intelligit ipſum Spiritum Sanctum, ſed aliquid creatum diſtinctum, & emanans ab ipſo, ſiquidem inquit, quod per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus, atque ipſis inhæret: Rurſus, nec intelligit ſolum motum, & actum tranſeuntem dilectionis, quia licèt hic aliquo ſenſu poſsit dici diffundi in cordibus per Spiritum Sanctum, atque ipſis inhærere, nempè tranſeunter, tamen ipſa vox *inhærere* magis propriè accepta permanentiam quandam ſignificat, ſicut vox *diffundi*, ſi cum maiori proprietate accipiatur, ſignificat communicari ſubiecto per paſsivè recipienti: Ergò Concilium, ſi cum ea proprietate accipiatur, definit immediatè donum ſpeciale charitatis, diſtinctum ab Spiritu Sancto, & conſequenter creatũ in anima, quod non ſit præcisè motus, & actus charitatis natura ſua tranſiens, & activè elicitus ab anima, ſed permanenter etiam inhærens, & paſsivè receptus in ipſa anima.

25. Confirmatur: Nam in verbis ſequentibus prædictum ſenſum magis exponit, dicens: *Vndè in ipſa iuſtificatione hæc omnia ſimùl infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, Fidem, Spem, & Charitatem.* Ecce vbi exponens, quo ſenſu debeat accipi ly *diffundi in cordibus, atque ipſis inhærere*, inquit, hominem accipere ea dona *ſimùl infuſa*: Sed accipere aliquid infuſum propriè ſolum poteſt convenire habitui, ſeù principio habituali, non verò actui activè elicito: Ergò Concilium in ſenſu proprio intellectum, prout debet intelligi, non poteſt intelligi, nec exponi de motu, vel actu charitatis, ſed ſolum de dono habituali,

ſeù

ſeù per modum principij permanentis. Confirmatur ſecundò ex Concil. Moguntino, *cap. 7. de iuſtificat.* vbi referens definitionem Trident. ſic ait: *Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum Sanctum vna cum fide ſimùl charitatem in corde diffuſam, ac ſpem accipit, hiſque Dei donis in ipſo permanentibus, non iam ſolum reputatur, aut nominatur, ſed verè exiſtit iuſtus.* Et quod hic ſit expreſſus ſenſus Tridentini, conſtat, nam per prædicta verba exponit quod immediatè dixerat, nempè quod *vnica cauſa formalis noſtræ iuſtificationis eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, qua renouamur ſpiritu mentis noſtræ, & qua non ſolum reputamur, ſed verè nominamur, & ſumus iuſti, in nobis iuſtitiam recipientes*: Sed per hanc iuſtitiam non intelligit actum aliquem, aut motum tranſeuntem animæ, ſed evidenter donum permanens, quo permanenter iuſti ſimus: Ergò pariter, dum inquit, hanc iuſtificationem fieri, *dum meritò Sanctiſsimæ Paſsionis charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret, & quod hanc accipit homo infuſam per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur*, non poteſt intelligi de ſolo motu actuali, & tranſeunte dilectionis, ſed neceſſariò loquitur de dono permanenti charitatis.

26. Confirmatur tertiò, quia Concil. in prædicta *Seſſ. & cap.* exponit iuſtificationem, quam cap. 3. propoſuerat, his verbis: *Sicut re vera homines, niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur iniuſti: Ita, niſi in Chriſto renaſcerentur, nunquam iuſtificarentur; cum ea renaſcentia per meritum Paſsionis eius, gratia, qua iuſti fiunt, illis tribuatur.* Quod oſtendit *cap. 4.* ex illo Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poteſt introire in Regnum Dei.* Et ex eo, quod poſt Evangelium promulgatum nõ ſit iuſtificatio ſine lavacro regenerationis, quam Apoſtol. ad Tit. 3. ſic exponit: *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, ac renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abundè per Ieſum Chriſtum Saluatorem noſtrum.* Eſt igitur iuſtificatio, quam exponit Concil. *cap. 7.* ex mente ipſius, renaſcentia, & regeneratio in Chriſto, & hanc regenerationem, & renaſcentiam exponit, dum inquit, eam fieri, dum meritò Paſsionis Chriſti charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret, & dum homo accipit hæc omnia ſimùl infuſa, nempè fidem, ſpem, & charitatem: Sed non poteſt intelligi, quod homo renaſcatur, aut regeneretur in Chriſto, accipiendo præcisè motum tranſeuntem fidei, aut ſpei, aut charitatis, ſed ſolum accipiendo donũ permanens natura ſua, quia nemo renaſcitur ex Deo participando purè tranſeunter motum, aut actum Dei, ſed ſolum participando permanenter naturam, & proprietates Dei, ſicut nemo naſcitur ex Patre humano, participando tranſeunter motum aliquem ex ipſo, ſed participando naturam, & proprietates ipſius permanenter: Ergò dum Concilium inquit, quod in iuſtificatione homo accipit charitatẽ infuſam à Deo, & quod illa diffunditur in corde per Spiritum Sanctum, ipſique inhæret, non poteſt intelligi de charitate per modum motus, & actus tranſeuntis, ſed per modum proprietatis, ſeù principij permanentis.

27. Explicatur: Nam, ſi quis diceret, quod, dum proles generatur, accipit ex generante vitam, & ſenſum, nemo intelligeret per hoc, quod acciperet præcisè motum aliquem vitalem tranſeuntem, ſed omnes intelligimus, & eis verbis ſignificamus, quod accipit vitam, & ſenſum permanentem, non ſolum ſumptam pro motu, & actu vivendi, & ſentiendi, ſed pro principio permanenti huius actus. Ergò pariter, dum Concil. exponens generationem, & nativitatem ſpiritualem animæ, ſivè regenerationem, & renaſcentiam, definit, quod in ea anima accipit charitatem infuſam, non poteſt intelligi de motu, & actu tranſeunte charitatis præcisè, ſed debet intelligi de principio etiam permanenti amandi Deum amicabiliter. In cuius maiorem confirmationem facit, quod Concil. *cap. 4.* deſcribit iuſtificationem, quod ſit *translatio à ſtatu, in quo homo naſcitur filius primi Adæ, in ſtatum gratiæ, & adoptionis filiorum*: Sed ſtatus gratiæ non deſignat, nec deſignare poteſt actum, vel motum aliquem tranſeuntem, ſed formam permanentem, & principium permanens amandi, & diligendi Deum: Ergò.

28. Dices primò, ex his ad ſummum ſequi, quod Concilium definiat, & faciat immediatè de fide, quod in iuſtificatione homo accipiat aliquam formam permanentem, qua permanenter iuſtificatur, nempè gratiam habitualem, non verò charitatem habitualem ſumptam pro principio diligendi. Sed contra, quia Conc. eodem tenore loquitur de infuſione gratiæ, ac de infuſione donorum, nempè charitatis, fidei, & ſpei. Vndè *cap. 7.* definit: *Quod iuſtificatio non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum*: Ergò ſi facit immediatè de fide ſuſceptionem gratiæ permanentis, pariter facit immediatè de fide ſuſceptionem donorum permanentium Fidei, Spei, & Charitatis. Et confirmatur: Quia in generatione naturali, dum generans dicitur

com-

Digitized by Google

communicare genito ſuam naturam, & proprietates, non ſolum intelligitur de communicatione naturę permanentis, ſed de communicatione proprietatum permanentium: Sed Concilium loquitur de iuſtificatione tanquam de quadam ſpirituali generatione: Ergò, dum definit fieri per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, non ſolum intelligitur de gratia permanenti, quę eſt velut natura communicata, ſed etiam de donis permanentibus, quę ſunt velut proprietates. Et vrgetur: Nam eodem ſenſu loquitur Concilium, & eodem ſpiritu, ac Apoſtolus Petrus, dum aiebat: *Magna & pretioſa nobis promiſſa donavit, vt per hæc efficiamini divinę conſortes naturę*: Sed hic intelligit dona de ſe permanentia, quia ſola dona per ſe permanentia faciunt nos conſortes divinę naturę, non verò dona pura tranſeunter, & per modum motus communicata: Ergò Concil. loquitur de donis per ſe permanentibus.

29. Dices ſecundò, Concilium explicari poſſe de donis permanentibus moraliter, quo pacto motus, & actus charitatis ſine habitu, eſt donum permanens, dum non retractatur per peccatum, ſicut peccatum eſt malum permanens moraliter, dum non retractatur. Sed contra: Quia eo ſenſu definit Concilium infundi charitatem permanentam, quo iuſtitiam permanentem: Sed Concilium explicari nequit de iuſtitia ſolum moraliter permanenti, nam de fide eſt immediatè, apud omnes, hominem iuſtificari iuſtitia phyſicè permanente in anima: Ergò nec explicari poteſt de charitate ſolum moraliter permanente. Vndè ſi quis vellet exponere Concilium de charitate ita tranſeunte, quod tranſacto motu dilectionis, anima maneret phyſicè nuda ab omni dono charitatis, ſicut anteà erat, & ſolum moraliter denominaretur ab actu, & motu præteritò non retractato, potiùs illuderet, quam exponeret Concilium, cuius ſcopus eſt definire iuſtificationem, quę ſit interior hominis, ac vera, & realis renovatio per realem ſuſceptionem gratię, & donorum, quę animę infunduntur, & per quę tranſit in ſtatum permanentem iuſtitię, in quo naſcitur, & regeneratur, & verè nominatur, ac eſt Filius Dei conſors divinę naturę, & vitę: Hoc autem minimè exponitur, ſed potius negatur per illam permanentiam ſolum moralem gratię, & donorum; homo enim, non niſi improprijſsimè dici poſſet in ſtatu iuſtitię apud Deum, genitus, natus, & filius ſpiritualis ipſius Dei, per hoc præcisè quod de præterito recepiſſet ex Deo motum tranſeuntem dilectionis actualis Dei, ex quo nihil phyſicè permanens retineret, ſed nudus phyſicè maneret vt antè talem motum: Ergò Concilium definit infuſionem gratię, & donorum permanentium, non ſolum moraliter, ſed phyſicè.

30. Confirmatur amplius: Nam hæc permanentia charitatis expreſſa invenitur in Sacro Textu, vt ſit immediatè de fide. Primò ex illo Pauli ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris.* Quod D. Auguſt. *de Spirit. & litt. cap.* 32. ſic exponit: *Charitas Dei dicta eſt diffundi in cordibus noſtris, non, qua nos ipſe diligit, ſed qua nos facit dilectores ſuos*; charitas autem faciens dilectorem Dei, non eſt ſolus motus, vel actus dilectionis tranſiens, ſed principium habituale permanens. Secundò ex illo Ioann. 1. Canonica, cap. 3. *Omnis, qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.* Vbi, vt inquit Sotus, verbum *manet* inhærentia habitus ſignificationem gerit. Quod expreſsius ſignificavit idem Ioann. ibid. dicens: *Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo*: Id autem falſum eſſet, vel falſum ſupponeret, ſi charitas non eſſet quid permanens per modum habitus in anima. Et cap. 4. *In hoc cognoſcimus, quod, in eo manemus, & ipſe in nobis, quoniam de ſpiritu ſuo dedit nobis*, qui ſanè ſpiritus charitas eſt, quę niſi natura ſua eſſet quid permanens in anima, ex ea non cognoſceretur nos manere in Deo, & Deum in nobis. Et id etiam conſtat ex illo Chriſti Domin. Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*: Facere enim manſionem donum aliquod natura ſua permanens ſignificat præter actualem dilectionem, cui hæc manſio Dei promittitur. Tertio ex illo Apoſtol. ad Galat. 3. *Quicunque in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis*; indumentum enim permanentiam ſignificat, & non motum præcisè, vt qui in eo renaſcitur, inquit Sotus, ipſius imaginem referat moribus, per gratiam, & virtutes tali genitura ſuſceptas. Quartò ex illo eiuſdem Apoſtol. 2. ad Corinth. 1. *Deus deſignavit nos, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris.* Et ad Epheſ. 1. *Signati eſtis ſpiritu promiſsionis ſancto, qui eſt pignus hæreditatis noſtræ*: Signatura enim, & pignus hæreditaria, non eſt purus motus tranſiens, & nihil phyſicè relinquens in ſubiecto, ſed donum phyſicè inhærens, & permanens. Sequitur ergò, tum ex Concilio, tum ex Sacro Textu, eſſe de fide dari donum charitatis intrinſecè, & phyſicè inhærens, & permanens in anima.

31. Et amplius idipſum vrgeri poteſt, quia iam de fide eſt parvulos per Baptiſmum vere renaſci in Chriſto, & expoliato vetere homine, induere novum, qui ſecundum Deum creatus eſt: Sed hoc intelligi nequit per

mo-

motum actualis dilectionis, qui in ipſis eſſe non poteſt: Ergò per donum habituale gratiæ, & charitatis, quod in ipſis infunditur, ſicut adultis.

32. Nec obſtat, ſi dicas, id non poſſe eſſe de fide, nam in Concil. Vienenſe, *ſub titul. de Summ. Trin. & Fide Cathol. Conſt. Inn. in cap. Maiores*, refertur duplex opinio, prima, quæ aſſerebat, *per virtutem Baptiſmi parvulis quidem culpam remitti, ſed gratiam non conferri*, ſecunda, quæ aſſerebat, *& quod culpa eis remittitur, & quod virtutes, ac informans gratia eis infunditur quoad habitum, licèt non pro illo tempore quoad vſum.* Super quas opiniones, ſic ſubiungitur: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Chriſti, quæ per Baptiſmum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem ſecundam, quæ dicit, tàm parvulis, quàm adultis conferri in Baptiſmo informantem, gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum Theologiæ magis conſonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus eligendam*: Ergò Concilium ſolum huic ſententiæ attribuit probabilioritatem, relicta contraria in ſua, licèt minori, probabilitate: Non ergò, id eſt, de fide. Reſpondeo, Concilium, minimè reliquiſſe primam opinionem in ſua probabilitate, aliàs maneret probabile parvulis ſolum remitti peccatum originale, ſed non infundi gratiam, quod eſt manifeſta hæreſis; ſolum enim ſuppone Concilium eam oppinionem ex aliquorum Theologorum authoritate, fuiſſe anteà probabilem extrinſecè; ſuppoſito autem, quod Sacro approbante Concilio, ſecunda eligenda decernitur, vt probabilior, id eſt, quia ante decretum Concilij iam erat probabilior, conſequenter ad tale decretum, oppoſita manſit improbabilis, & electa à Concillo vnicè tenenda; quæ quidem ita iam ab vniverſali Eccleſia accepta, & recepta eſt, vt nullus verè fidelis audeat negare parvulis infuſionem gratiæ, & donorum, tanquam quid contentum formaliter in vniverſali revelatione, & Doctrina Chriſti, quæ docet omnes iuſtificatos verè renaſci, & regenerari in Chriſto, & fieri hæredes vitæ æternæ per infuſionem gratiæ, & donorum. Quod quidem, licèt ab initio Eccleſiæ ſupponatur quoad rem ipſam immediatè revelatum, non tamen erat de fide, vſque dum ab vniverſali Eccleſia vt immediatè revelatum, ſivè vt contentum formaliter in revelatis declaratum eſt. Prout iam declaratum eſſe ſatis conſtat, quia vniverſalis Eccleſia æquè credit parvulos baptizatos renaſci, & regenerari in Chriſto, Chriſtumque induere, ac expoliato vetere homine, novum induere, qui ſecundum Deum creatus eſt, ſicut adultos; quod omnis Eccleſia iam intelligit, & Concilium Trident. definit fieri per infuſionem gratiæ, & donorum. Videatur Trident. *Seſſ. 5. de peccato originali, & 6. de iuſtificat.*

33. Ex quibus omnibus iam patet, eſſe immediatè de fide quoad rem ipſam, dari charitatem per modum principij, & habitus, quæ ſit quid creatum in anima. Dicimus quoad rem ipſam, quia nomine habitus, & principij dilectionis, nihil aliud intelligimus, quam donum ſpeciale charitatis, quo permanenter conſtituimur, aut reddimur dilectores Dei, potenteſque, & proni ad Deum diligendum amicabiliter; quo ſenſu eſſe immediatè de fide, iam ſatis conſtat. Si verò quis contendat, non eſſe de fide dari habitum charitatis creatum in anima, quia hoc nomen habitus non invenitur definitum, nec in Concilijs, nec in Antiquis Patribus, ſed ab Scholaſticis id inventum reperitur: Dicam & concedam libenter, quod ſub hoc nomine habitus, definitum non ſit, imò nec ſub nomine qualitatis, aut principij elicitivi, quia cum iſti termini ſint Scholaſtici, ab Scholaſticis introducti ad breviùs, clariùs, & diſtinctiùs explicanda dona permanentia, conformiterque ad communem Philoſophiam, conſulto in definitionibus dogmaticis hi termini prætermittuntur. Veruntamen, ſuppoſito, quod Scholaſtici his terminis aliud non ſignificant, quam donum charitatis permanenter inhærens animæ, etiam ceſſante motu actuali dilectionis, dicimus quod eſt de fide immediatè quoad rem ipſam dari habitum charitatis creatum in anima. Vndè ſi quis rurſus, & importunè contendat, donum illud permanens non eſſe de fide, quod ſit habitus, aut principium elicitivum, aut qualitas, aut aliquid aliud ad Philoſophiam pertinens. Reſpondendum erit, diſtinguendo: Non eſt de fide ſub his nominibus Philoſophicis, tranſeat: Non eſt de fide quoad rem ipſam, ſuppoſito, quod eis nominibus præcisè ſignificamus donum charitatis permanenter inhærens animæ, & faciens nos dilectores Dei, nego.

SOLVUNTUR OBIECTA.

34. OBijcitur primò: Quia ſola illa charitas eſt immediatè de fide, quam exprimunt PP. & Concilia vt revelatam in Sacro Textu: Sed PP. & Concilia ſolam exprimunt charitatem ſumptam pro actu dilectionis Dei, non verò ſumptam pro principio, aut habitu dante poſſe permanens: Ergò ſola

illa eſt de fide immediatè, non verò iſta. Probatur minor: Nam PP. & Concilia eam ſolam charitatem exprimunt (dum eam definiunt eſſe donum Dei, & non ex nobis) quæ ſit amor, & dilectio Dei, & qua Deum diligimus ſuper omnia, qua Deo vnimur, & adhæremus, & in qua meritum vitæ æternæ ſitum eſt, & quę, vel formaliter, vel diſpoſitivè nos iuſtificat: Sed totum hoc ſalvatur in actu charitatis ſe ſolo, non verò in habitu, aut principio, quia habitus per ſe, nec eſt dilectio, nec nos vnit Deo, nec eſt meritum, nec nos iuſtificat, aut diſponit: Ergò ſolum exprimunt charitatem ſumptam pro actu. Confirmatur: Nam qui ſemel aſſereret, charitatem ſumptam pro Dei dilectione, eſſe donum gratuitum Dei diffuſum in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, nobiſque inhærens, ex hoc præcisè ſalvaret expreſſam definitionem PP. & Conciliorum: Ergò opus non eſt ponere vt immediatè de fide habitum charitatis vt principium diſtinctum à charitate actuali. Probatur antecedens: Quia ſcopus PP. & Conciliorum ſolum eſt contra Pelagium, quod non poſſimus Deum diligere, niſi ex dono Dei, ſeù quod dilectio Dei non ſit in nobis ex nobis, ſed ex Deo, qui operatur in nobis, & velle, & perficere, ad quod probandum adducunt textum Pauli, nempè, *quod charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum.* Et contra Lutherum, & alios, quod non iuſtificamur per ſolam imputationem iuſtitiæ Chriſti, ſed per infuſionem gratię, & charitatis nobis inhærentis: Sed totum hoc ſalvaret, qui aſſereret, actum charitatis eſſe donum Dei diffuſum in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, nobiſque inhærens, nam quà per ſe eſſet donum Dei haberi non poteſt niſi Deo donâre, & quà per ſe eſt nobis diffuſum, & inhærens, eſt nobis intrinſecum, & non purè per imputationem iuſtitiæ Chriſti: Ergò.

35. Confirmatur ſecundò: Quia eo Patres Concilij exprimerent charitatem per modum habitus, & principij, quia dicunt eam *infundi*, & *inhærere* cordibus noſtris: Sed hoc affatim verificatur de actu ipſo, vel amore charitatis: Ergò non exprimunt, præter actum, donum aliud, quod ſit habitus, & principium. Probatur minor: Quia in primis actus charitatis eſt nobis propriè inhærens, cum ſit accidens, de cuius eſſentia eſt inhærere; deindè eſt etiam infuſus, quia de illo verificatur diffundi in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum. Quod ſic oſtenditur: Nam PP. & Concilia ad oſtendendum, tanquam revelatum, actum charitatis, ſeù dilectionem Dei, eſſe Dei donum, vtuntur ſæpiſſimè textu illo Pauli: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum*: Sed ſi ſolus habitus poſſet eſſe infuſus, non autem actus; ex illo Textu non oſtenderetur actum eſſe donum Dei, ſed ſolum habitum, quia ſolum de illo intelligeretur difundi in cordibus noſtris: Ergò de actu etiam verificatur.

36. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Solam eam charitatem exprimunt, quę ſit amor, & dilectio Dei, &c. habitualis, & actualis, ſivè vt elicita ex principio gratuito donato nobis permanenter, concedo: Quæ ſit dilectio Dei ſola ſine alio principio intrinſeco, quam ex ſolis viribus naturę, nego maiorem, & minorem; quia licèt PP. & Concilia, præſertim dùm loquuntur contra Pelagium, & ſequaces, potiſſimè connentur oſtendere, tanquam divinitus revelatum, actum dilectionis, ſeù charitatis eſſe donum Dei, tamen id oſtendunt etiam de habitu, aut principio, eo ipſo, quod dicunt, & definiunt eſſe ſuprà vires naturę; nam aliter donatur nobis à Deo actus elicitus ex ſolis viribus naturę, aliter actus elicitus ſuprà vires naturę; actus enim elicitus ex viribus naturę certè donatur nobis à Deo, quia nihil habemus, quod à Deo non accipiamus, ſed quia non donatur, ſed ſupponitur in natura principium ſufficiens talis actus, donatur à Deo vt Authore naturali, & generali, cuius eſt reducere ad actum potentias, & principia naturalia, quæ ipſemet naturę contulit in ipſius naturę conditione. Actus verò elicitus ſuprà vires naturę donatur nobis gratuito à Deo vt Authore gratię, donando nobis etiam gratuito principium ſufficiens, quo eliciamus illum actum: Igitur dum PP. & Concilia definiunt, tanquam quid revelatum in Sacro Textu, amorem, & dilectionem Dei nobis à Deo gratuito donari per Chriſtum, non eſt ſenſus illorum, quod ſolum donetur priori modo, hoc enim procul ab eorum mente diſtat; ſed quod eſt donum Dei ſecundo modo, aliàs non eſſet de fide, quod actus charitatis eſt ſuprà vires naturę. Vndè ipſa definitione, qua definiunt principaliter, & ex primaria intentione contra Pelagium, actum charitatis eſſe donum Dei, definiunt etiam eſſe donum Dei principium ſufficiens ex parte noſtra, quo talem actum elicimus, ſiquidem definiunt donari nobis actum illum tanquam actum ſuprà vires naturę, & conſequenter donari nobis à Deo per prius donante nobis principium elicitivum, ſeù vires, quibus talem actum eliciamus.

37. Ad primam confirmationem, pariter reſpondeo, quod qui aſſereret actum charitatis eſſe donum gratuitum diffuſum in cor-

cordibus noſtris per Spiritum Sanctum nobiſque inhærens, non includendo in hac donatione, donationem virtutis, & principij elicitivi talis actus, minimè ſalvaret ſententiam PP. & Conciliorum; quia, dum PP. & Concilia definiunt, tum contra Pelagium, tum contra Lutherum, charitatem diffundi in cordibus noſtris, includunt donationem gratuitam, non ſolius actus, ſed habitus, ſeù virtutis, qua talem actum eliciamus, & poſsimus in poſterum elicere, vt oſtenſum manet. Quod præſertim exprimunt, dum contra hæreticos modernos definiunt, iuſtificationem fieri per infuſionem gratiæ, & charitatis, quam exprimunt per modum ſpiritualis generationis, & nativitatis, vi cuius homo naſcitur filius Dei, & Dei amicus permanenter, ita vt per charitatem in Deo maneamus, & Deus in nobis, vt iam oſtenſum relinquimus. Vndè qui ſolum actum diceret diffundi in cordibus noſtris, ex parte conſentiret Pelagio, quia diceret talem actum elici à nobis non ex viribus gratię infuſis, ſed ex ſolis viribus naturæ, licèt diceret, in pravo ſenſu, Deo donante ipſum, & infundente; & ex parte etiam conſentiret Luthero, dum hominem diceret permanenter iuſtificatum abſque charitate permanenter inhærente, ſula denominatione extrinſeca actus præteriti, & nullum agnoſceret ſtatum intrinſecum iuſtitię, & filiorum, ſeù amicorum Dei.

38. Ad ſecundam confirmationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Hoc affatim verificatur de actu ſolo ſine principio, nego minorem: De actu cum ſuo principio, & habitu, concedo minorem. Ad cuius probationem, dico, quod actus ſe ſolo ſumptus eſt quidem propriè inhærens tranſeunter, ſed non propriè inhærens abſolutè in ſenſu Concilij, quia ratione ſui non eſt inhærens permanenter, quo ſenſu Concilium loqui iam oſtendimus. Et rurſus oſtendi poteſt, quia vox *inhærens*, ſi non tàm metaphyſicè, quàm naturaliter, & ex communi vſu accipiatur, permanentiam, ſeù inſiſtentiam ſignificat, vndè apud Ambroſ. Calep. verbum *hæreo*, ſignificat idem, ac *arctè rei inſidere*, & *inhæreo* idem, ac *affixum eſſe*: Hoc autem propriè intelligi nequit de actu tranſeunte ſine habitu, aut veſtigio ſui relicto, vt per ſe patet. Concilium autem non eſt credibile, quod illam vocem *inhærens* iuſtitia, aut charitas acceipiat cum amplitudine, qua extenditur à Philoſophis, & vt communis accipitur omni accidenti, & non potius in rigore, & proprietate naturali, & viſuali.

39. Quantum autem ad vocem *infundi*, M. Ferre in præſenti, inquit, non idem ſignificare, ac *diffundi*, nam charitatem diffundi, inquit, ſignificat obiectivè dilatari, hoc eſt, ad plura obiecta ſe extendere, charitatem verò infundi ſignificat illam recipi à Deo in ſubiecto merè paſsivè ſe habente. Vndè concedit, quod Textus Apoſtoli dicentis: *Charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum*, poteſt planè intelligi de ſolo actu charitatis; ſed tamen definitio Concilij dicentis, quod gratia, & charitas infunditur, non poteſt intelligi de actu, ſed de ſolo habitu, vel principio.

40. Sed contra ſibi obijcit: Quia quod definit Concilium vt de fide, debet definiri vt contentum in aliquo Textu Sacr. Scripturæ, in quo ſupponatur iam revelatum: Sed quod charitas ſit donum infuſum non poteſt definiri vt contentum in alio Textu, niſi in illo: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum*: Ergò definitur à Concilio vt contentum in illo Textu: Sed hoc eſſet falſum, ſi *infundi* eſſet quid omninò diverſum, ac *diffundi*, vt contendit M. Ferre: Ergò non eſt quid ita diverſum, ſed idem, vel ſi non eſt idem, ſed diverſum, non potuit à Concilio definiri vt de fide, quod charitas eſt donum infuſum. Explicatur: Quia dum Concilium definit, charitatem infundi, nihil aliud præſtat, quam explicare Textum illum Apoſtoli: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*: Ergò pro eodem accipit diffundi, ac infundi. Et confirmatur: Quia licèt *diffundi* abſolutè ſignificaret dilatationē obiectivam, tamen *diffundi in cordibus noſtris*, non ſignificat dilatationem, aut extenſionem ad diverſa obiecta, ſed infuſionem diviſim in pluribus ſubiectis, in ſingulis dividendo charitatem infuſam, iuxta illud: *Hæc omnia operatur vnus atque idem ſpiritus, dividens ſingulis, prout vult*; vndè in hoc præcisè differt infundi charitatem, & illam diffundi, quod primum ſignificat illam abſolutè infundi, quod ſalvari poteſt in vno ſolum corde indiviſim, ſecundum verò ſignificat illam infundi dividendo illam in pluribus ſubiectis cum maiori liberalitate, & amplitudine: Ergò diffundi charitatem importat formaliter illam infundi in cordibus, in quibus diffunditur. *Et hæc quidem*, inquit M. Ferre, (& merito) *ſinceram redolent veritatem*. Vndè relinquit ſolutionem datam.

41. Quod ſi obijcias, ſequi ex hac doctrina, quod ante Concilium, ex vi illius Textus Apoſtoli, iam erat de fide immediatè charitatem per modum principij eſſe infuſam, & conſequenter dari charitatem creatam per modum principij: Hoc autem dici nequit, quia aliàs Magiſter, qui eam ante Concilium nega-

vit, fuiſſet hæreticus: Ergò. Reſpondet, negando ſequelam: Quia licèt ex vi illius textus eſſet de fide charitas infuſa, non tamen charitas infuſa creata, nam ad declarandum ipſam eſſe creatam, deficiebat, quod addit Concilium, nempè eſſe *inhærentem*, & vſque dum Concilium hoc definivit, non erat de fide charitatem per modum principij eſſe creatam. Si verò inſtes, indè ſequi, quod ex vi talis Textus non erat de fide charitatem adhùc per modum actus eſſe creatam, tum, quia in illo Textu ſolum dicitur charitatem eſſe diffuſſam, vel infuſam, quod iuxta M. Ferre non importat eſſe creatam, niſi addatur eſſe inhærentem. Tum, quia infundi, vel diffundi, iuxta M. Ferre non verificatur de actu, ſed actui repugnat: Sed hoc dici nequit, quia ante Concilium iam erat de fide charitatem per modum actus eſſe creatam: Ergò.

42. Reſpondet, concedendo: Quod ex vi talis Textus non erat de fide, erat tamen in vi aliorum plurium, in quibus dicitur nos diligere Deum regulariter, quia dilectio regulariter, tantum fieri poteſt per actionem creatam. Sic M. Ferre.

43. Veruntamen cenſeo, in Textu illo Apoſtoli formaliter contineri, tum, quod charitas ſit infuſa; tum, quod ſit creata, tàm per modum principij, quàm per modum actus. Ratio eſt: Quia omnes intelligunt pro eodem, charitatem eſſe infuſam, ac eſſe creatam, & ab ipſo Spiritu Sancto, per quem infunditur, diſtinctam; vndè licèt ipſe Spiritus Sanctus dicatur miſſus, donatus, ſeù donum, nullibi tamen ipſe Spiritus Sanctus dicitur infuſus, aut diffuſus in cordibus noſtris, præſertim ſi intelligatur, *diffuſſus per Spiritum Sanctum*; nam ly *per* deſignat cauſam efficientem charitatis diffuſę, & conſequenter diſtinctionem realem inter Spiritum Sanctum, per quem diffunditur, & charitatem, quę per ipſum diffunditur: Sequitur ergò, quod dum in Textu Apoſtoli dicitur: *Charitas Dei diffuſſa in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum*, exprimitur formaliter charitas infuſa realiter diſtincta ab Spiritu Sancto, & conſequenter creata. Dum autem Concilium addidit, *atque ipſis inhæret*, hoc addidit, non tanquam in prædicto textu non contentum, ſed vt maior explicatio ipſius Textus, definiendo clarius, quod in illo iam dictum formaliter erat, licèt implicitè, ſeù non tàm explicitè. Vel id addidit ad definiendam permanentiam ipſius charitatis in ſubiecto, quatenus per *inhæreret* ſignificatur eſſe quaſi fixum, & cum radice in ſubiecto per modum naturę, vt dicebamus *num.* 27. & hoc ex vi omnium Textuum, in quibus infuſio charitatis exprimitur per modum ſpiritualis nativitatis, & generationis, ſed in quibus explicatur permanentia charitatis, vt ſuprà vidimus. Nam Concilium nihil definit ſine Textu. Vndè cenſeo, quod quidquid Concilium definit, vt de fide tenendum, totum erat iam de fide, vel explicitè, vel implicitè in revelatis, licèt aliqua non forent ſufficienter promulgata, & declarata ab Eccleſia, & huius generis erat ante Concilium quæſtio illa. An charitas eſſet quid creatum in anima, vel ſolum ipſe Spiritus Sanctus increatus, & ideò Mag. licèt erraverit materialiter contra id, quod iam revelatum erat formaliter; & contra fidem implicitè, non tamen fuit hæreticus, quia non præceſſerat Eccleſię declaratio, definitio, & promulgatio, & ideò non præſumitur pertinacia. Vide *Tractat. de Fide, Diſputat.* 1. *quæſt.* 7. *num.* 36. *& Diſputat.* 3. *quæſt.* 15. *num.* 9.

44. Iam ergò, ad probationem minoris ex *num.* 24. concedo, quod Patres, & Concilia ſæpè vtuntur illo teſtimonio ad oſtendendum, quod dilectio, & amor Dei ſit donum ipſius, quinimò D. Fulgentius, Epiſt. ad Probam, ipſam dilectionem dicit infundi à Deo, his verbis: *Dixi autem te præventam, non ſolum dilectione, qua ipſe te dilexit, ſed dilectione, quam tibi gratis, vt à te diligeretur infudit.* Vndè concedo, quod charitatem infundi, ſeù diffundi in cordibus noſtris, non ſolum verificatur de habitu, ſed etiam de actu ipſo dilectionis; ſed diverſimodè, nam habitui convenit infundi propriè ratione ſui, actui verò ratione habitus, & ſic dum dicitur charitatem diffundi, & infundi in cordibus iuſtificatorum, non eſt ſenſus, quod ſolus habitus infundatur, ſed habitus cum ſuo actu, ſeù charitas prout ordinatè importat vtrumque; hoc eſt, charitas exercita, ſeù in actu, ideòque rectè PP. & Concil. vtuntur eo Textu ad probandum dilectionem Dei eſſe donum ipſius, & cum hoc rectè compatitur, quod eo Textu reveletur infuſio habitus, quia licèt actus poſſit eſſe infuſus, & dicatur infuſus, non tamen poſſet dici infuſus ſine principio infuſo, quia propriè non eſt infuſus, niſi ratione ſui principij. Sicut dum dicitur, ſcientiam aliquam eſſe infuſam, in hoc ſignificatur infundi non ſolam cognitionem ratione ſui, ſed lumen, aut principium ſciendi, & cognitionem ratione ipſius, & vtrumque eſſe donum Dei. Et hoc intellige, quando infuſio charitatis dicitur in ſubiecto capaci actus, & habitus; nam in parvulis dicitur infundi eorum cordibus charitatem, ſed non exercitam, & cum vſu, ſed ſine vſu, ob illorum incapacitatem.

45. Obijcies ſecundò: Non eſt forma-

maliter de fide, quod probatur ex revelatis per diſcurſum, id enim ad ſummum eſt Concluſio Theologica: Sed quod charitas per modum principij ſit aliquid creatum in anima probatur à nobis per diſcurſum ex revelatis: Ergò non eſt formaliter de fide, ſed ad ſummum concluſio Theologica. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: Quia hucuſque non probavimus per diſcurſum ex revelatis, ſed probabimus diſcurſu explicativo ex ipſa ſignificatione Textuum Sacræ Scripturæ, & Concilij contineri formaliter in revelatis, quod charitas, tàm per modum actus, quàm per modum principij ſit quid creatum in anima, & hoc pacto probari per diſcurſum non tollit, ſed facit aliquid eſſe immediatè de fide. Vt vidimus *Tractat. de Fide, Diſputat. 1. quæſt. 7. à num. 17.*

46. Obijcies tertiò: Si eſſet de fide, charitatem per modum principij eſſe creatam in anima, opinio contraria, quæ negat eſſe de fide, eſſet hæretica: Sed hoc dici nequit, cum ſit opinio Doctorum Catholicorum: Ergò nec quod ſit de fide. Sequela probatur: Quia opinio contradicens ſententiæ, quæ eſt de fide, eſt hæretica: Ergò ſi noſtra ſententia eſſet de fide, opinio contraria eſſet hæretica. Reſpondeo, negando ſequelam, ad eius probationem, dico quod diſtinguenda eſt in præſenti duplex propoſitio ad vitandam æquivocationem, & confuſionem, in qua ſolum nititur hoc argumentum. Prima directa, & de ineſſe, quæ dicit: *Charitas per modum principij eſt quid creatum in anima.* Secunda reflexa, & modalis, quæ dicit: *De fide eſt, charitatem eſſe per modum principij quid creatum in anima.* Prima quidem eſt de fide, & id defendimus in præſenti, quia contradictoria, nempè: *Charitas non eſt quid creatum in anima*, eſt hæretica poſt Concil. Trident. Secunda verò non eſt de fide, eſt enim noſtra ſententia in præſenti quæſtione, cui non ignobiles Theologi contradicunt, & ideò illam non defendimus tanquam de fide. Et ſic diſtinguendo inter reflexam, & directam, inter modalem, & de ineſſe, reſpondendum eſt huic argumento, quod ſatis moleſtum eſt, & commune omni quæſtioni reflexæ, in qua diſputatur, an aliquid ſit de fide. Vndè ſi hoc argumentum alicuius roboris eſſet, probaret, non poſſe inter Catholicos diſputari prudenter de vlla propoſitione directa, an ſit, vel non ſit immediatè de fide, nam iuxta hoc argumentum, eo ipſo, quod ſic diſputetur, non erit de fide, & eo ipſo quod ſit de fide, dubitari non poteſt an ſit de fide. Vide, quæ diximus *Tractat. de Fide, Diſputat. 3. quæſt. 11. num. 103.*

47. Obijcies quartò: Eo eſſet immediatè de fide charitatem habitualem, ſeù per modum principij eſſe quid creatum in anima, quia Concilium definit eam eſſe infuſam, inhærentem, & permanentem in iuſto, vſque dum amittatur per peccatum: Sed ex hoc non probatur eſſe de fide, quod ſit quid creatum phyſicè permanens per modum principij, ſed ad ſummum moraliter, quod poteſt convenire actui præterito charitatis: Ergò. Probatur minor: Quia paribus verbis aſſerit Concilium, *Seſſ. 5. de peccato originali: Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine vnum eſt, & propagatione, non imitatione transfuſum omnibus, ineſt vnicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium aſſerit tolli, quam per meritum vnius Mediatoris, &c.* Ecce enim vbi definit peccatum originale eſſe transfuſum, nobis ineſſe, & permanere vſque dum per meritum Chriſti applicatum per Baptiſmum auferatur: Et tamen non eſt de fide, peccatum originale eſſe quid creatum in anima: Ergò nec de charitate id infertur. Reſpondeo verba Concilij, ſicut, & Sacri Textus, variare ſenſum, quando variatur ſubiecta materia de qua ſermo eſt, vt contingit in omni genere loquutionis; vndè cum applicantur peccato originali, quod eſt de genere moris, magis quam de genere phyſico, de genere mali, & privationis, magis quam de genere boni, & entis; per illud verbum, transfundi, & ineſſe, & permanere ſignificatur transfundi, ineſſe, & permanere moraliter, ſeù per modum privationis, per quod non definitur, quod ſit quid creatum in anima: Attamen, charitas eſt de genere phyſico, entis, & boni, & ideò dum de illa definitur, quod infunditur, inhæret, & permanet, definitur, quod infunditur phyſicè, inhæret phyſicè, & phyſicè permanet per modum entis, & boni, in quo definitur eſſe aliquid creatū per modum habitus, & principij. Et hoc quidem explicatur: Nam aliter intelligitur ex terminis, dum quis dicit naturam humanam transfundi per generationem in genitos, ac dum quis dicit generis nobilitatem, & ſtemata transfundi per generationem, nam illa prima loquutio, quia eſt de natura humana, quæ de genere phyſico eſt, intelligitur ab omnibus de transfuſione phyſica; ſecunda verò, quia eſt de nobilitate, quæ quid purè morale eſt, intelligitur de transfuſione per puram denominationem moralem. Accipe aliud exemplum: Dum aliquis dicitur, *magnus coram Rege terreno*, omnes intelligunt puram magnitudinem moralem, & honorariam in denominatione extrinſeca conſiſtentem: At dum Ioannes Baptiſta dicitur, *magnus coram Domino*, omnes intelligunt veram, realem, & intrinſecam illius magnitu-

dí-

Digitized by Google

dinem per dona ſpiritualia, & hoc non alia ratione, niſi quia licèt verba ſint eadem, iuxta diverſitatem ſubiectę materię habent diverſam ſignificationem: Ergò pariter in noſtro caſu.

48. Sed contra inſtat M. Ferre, cui non placet data ſolutio: Per nos verbum *ineſt* applicatum materię incapaci inhærentię phyſicę, & ſolum capaci inhærentię moralis, ſignificat ſolam inhærentiam moralem: Sed Magiſt. Senteut. nomine charitatis intelligit Spiritum Sanctum, cui eſto repugnet inhærentia phyſica, non repugnat inhærentia moralis, & affectiva, iuxta illud: *Qui adhæret Deo vnus ſpiritus eſt*: Ergò poterit ſalvare verba Concilij, dicendo, loqui de inhæſione affectiva, aut morali. Vndè aliter reſpondet, nempè quod de peccato originali ſolum definit Concilium, quod *ineſt vnicuique proprium*, de charitate autem, quod *inhæret*, quę verba habent diverſam ſignificationem, nam ineſſe poteſt ſignificare inhærentiam moralem, aut per modum privationis, ſecùs verò *inhærere*. Sed in primis, hæc differentia inter *ineſſe*, & *inhærere*, ſi non attendatur diverſitas ſubiectę materię, vel nulla, vel levis eſt, vt vnum faciat de fide inhærentiam poſitivam phyſicam, & aliud ſolam moralem, aut per modum privationis: Et quidem ſic differunt *adeſſe*, & *adhærere*, ſicut *ineſſe*, & *inhærere*: Et tamen iuxta ipſum M. Ferre, non ſolum *adeſſe*, ſed *adhærere* poteſt interpretari, imò, & interpretatur de adhæſione purè affectiva: Ergò non ſolum ineſſe, ſed inhærere poterit interpretari de inhæſione purè affectiva, & ſic poterit Magiſt. ſalvare verba Concilij. Igitur ad ſenſum Concilij, & Sacr. Textus percipiendum, ſemper diſcernenda eſt materia ſubiecta, circa quam eſt ſermo, nam aliter non poteſt ſumi determinata ſignificatio, aut ſenſus; vndè per iuſtificationem dicimur *conſortes divinę naturę*, & per peccatum originale, *natura filij irę*, vbi ſi ly *naturę*, & *natura*, accipiatur ſecundum ſe, vel vtrobique ſignificabitur natura verè, & realiter, vel vtrobique ſolum moraliter; veruntamen, in iuſtificatione per gratiam, quia eſt de genere boni, & effectus Dei benefacientis, intelligitur de natura participata phyſicè, ſeù de participatione phyſica divinę naturę, in peccato verò originali intelligitur ſolum moraliter, quia eſt de genere mali, in quo ſolum poteſt intelligi ratio naturę moraliter, quia omnis natura phyſica bona eſt. Sic ergò in noſtro caſu. Vndè ad obiectionem reſpondeo, diſtinguendo minorem: Mag. nomine charitatis intelligit Spiritum Sanctum, & hæc intelligentia eſt erronea, & contra Textum Apoſtoli, & Concilij, concedo: Et non eſt ſic erronea, nego, quia in hoc ſitus eſt error Magiſtri, quod nomine charitatis diffuſę in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, intelligit ipſum Spiritum Sanctum: Quam intelligentiam eſſe apertam textus corruptionem, & erroneam contra ipſum, iam patet.

49. Denique obijcies, quia ex Concil. & textibus à nobis allegatis, ad ſummum probatur, quod charitas ſit quid diſtinctum à Deo nobis inhærens permanenter: Sed talis poteſt eſſe, quin ſit principium actus charitatis, nec habitus: Ergò non eſt de fide, quod ſit principium, aut habitus. Probatur minor, primò, quia poteſt eſſe talis, quin ſit principium actus, non enim deſunt, qui illam ſolum deſervire dicunt ad elevandam potentiam, ſed non ad influendum in actum charitatis. Secundò: Quia non eſt de fide eſſe principium proximum, nec eſſe principium radicale. Tertiò: Quia dato, quod ſit principium, poteſt eſſe principium per modum potentię, quatenus dat ſimpliciter poſſe, & non ſolum facilitatem: Ergò. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Talis poteſt eſſe, quin ſit habitus, quoad rem ipſam, quam in præſenti nomine habitus ſignificamus, nego minorem: Quin ſit habitus quoad denominationes, aut formalitates, quas in præſenti nomine habitus non ſignificamus, tranſeat minor, & nego conſequentiam, quia vt in principio notavimus, non facimus quæſtionem dogmaticam, qualis eſt præſens, de nomine habitus, nec de formalitatibus, quibus à methaphyſicis habitus ſolet definiri, aut diſtingui ab alijs qualitatibus permanentibus; ſed ſupponimus, nomine habitus nihil nos ſignificare, niſi donum ſpeciale charitatis datum à Deo, vt permanenter ſimus in charitate, & habiles ad ipſum charitatis actum eliciendum, ſeù ad Deum amicabiliter amandum, de hoc enim ſolum poteſt eſſe controverſia dogmatica, an ſit ipſe Spiritus Sanctus nobis aſsiſtens, vel vnitus, an verò quid creatum phyſicè inhærens animę, & permanens, adhùc ceſſante actu, & motu charitatis. Quod autem tale donum charitatis creatum phyſicè inhærens, & permanens ſit principium propriè activum, an ſolum elevans, vt aliqui voluere, licèt hæc ſecunda opinio non benè audierit in Scholis, vt infrà dicam, non audemus illam cenſurare, ſed ſatis ſit nobis eſſe de fide, quod charitas per modum principij, vel activi, vel elevantis, ſit quid creatum in anima, præſcindendo, & non determinando vt de fide, quo ex his modis ſit principium: Itemque præſcindendo etiam, & non determinando vt de fide,

an

an ſit principium purè proximum, an radicale, an ſit per modum potentię, an per modum habitus, dummodo ſit permanenter inhærens, & conſtituens nos permanenter in charitate. Nam iſtę differentię, vel purè ſunt de nomine habitus, vel ſub fide orthodoxa non cadunt.

QUÆSTIO VI.

AN POSSIT DE POTENTIA abſoluta Spiritus Sanctus vniri intrinſecè voluntati creatę per modum charitatis, aut principij quo *ad diligendum Deum?*

1. HANC quæſtionem excitamus, quia licèt vanum videatur, vt inquit Soto, diſputare in his theologicis quæſtionibus, præſertim dogmaticis, de potentia Dei abſoluta, tamen ad Theologiam Scholaſticam, cuius proprium eſt firmare, & confirmare, ac dilucidè explicare dogmata iam definita, vtiliſsimum ſolet eſſe diſputare de repugnantia, vel non repugnantia ex intrinſeca ratione obiecti, ſeù an in aliquo aſſerto erroneo involvatur, vel non contradictio, quod eſt diſputare de potentia abſoluta; nam hoc pacto detegi poſſunt rationes efficaciſsimę ad re vincendos hæreticos, ſeù errantes in ipſis ribus fidei. Vndè non placet genium illorum, qui Theologiam Scholaſticam, & Theologos Hiſpanię in illa verſatiſsimos, ſpernunt, & notant, tanquam inutiliter, & otio è tempus, ingenium, & papyrum inſumentes in ſcholaſticis, & ſubtilibus, & accutiſsimis diſputationibus, in quibus vtra pars teneatur, ad fidem non ſpectat, ſed ad puram methaphyſicam, & ingeniorum exercitationē, vt inquiunt. Non inquam placet, nam plurimum iuvat ad fidem propugnandam, & roborandam, id ipſum quod controverſię dogmaticę tractant, ac definiunt vt certum, vel de fide, vel vt fidei proximum, dilucidius, & ſubtilius examinare quantum poſsibile ſit: Id enim quantum iuvare poſsit ad propugnandam fidem, pluribus probari poſſet. Pone enim, hæreticum lutheranum contendere contra Catholicum, homines iuſtos in ſuis operibus non mereri, nec liberè, & obſequiosè agere, ſed ex neceſsitate, quia aguntur ab Spiritu Sancto. Catholicum è contra reſpondere, quod aguntur vt liberè agant, & indè excitatur controverſia de motione divinę gratię, & de concordia illius cum libertate voluntatis: Ergò Catholicus Theologus inſtructus in diſputationibus Scholaſticis de huiuſmodi concordia poterit optimè contendere cum hæretico. Pone item Hæreticum proteſtatem dicētem, hominem iuſtificari per extrinſecam imputationem iuſtitię Chriſti, aut per non imputationem peccatorum, abſque dono intrinſeco, Catholicum è contra negantem: Contendunt in primis Textibus Sacrę Scripturę; ſed quia eorum explicationem vnuſquiſque detorquet ad ſuam ſententiam, tandem opus eſt deſcendere ad vim rationum, in quibus Theologus Catholicus ex efficacia voluntatis divinę, ex neceſsitate mutationis intrinſecę ex parte peccatoris, alijſque ſolidis fundamentis oſtendit Textus Sacrę Scripturę, in quibus remiſsio peccatorum exponitur, & iuſtificatio, non poſſe intelligi, niſi per hoc quod Deus communicet peccatori gratiam intrinſecam, intrinſecè ipſum renovantem: Conducit ergò quam maximè diſputatio illa Scholaſtica, an divinitus poſsit peccatum remitti per condonationem extrinſecam, ad re vincendum hæreticum.

2. Sic ſimiliter in præſenti negavit Mag. & negant ſimiliter plures hæretici, habitum charitatis, ſivè habitualem charitatem creatam, & intrinſecè inhærentem, ſicut & iuſtitiam inhærentem, qui tamen non negant actum charitatis, quo poſsimus diligere Deum. In hac igitur controverſia agitur prius dogmaticè ex Sacro Textu, & Conciliorum definitionibus, vt in quæſtione præcedenti. Sed indè pullulant difficultates, quę ſanè ſi non decidantur, trunca manebit controverſia, an ſcilicèt poſsit Deus facere, quod voluntas amet Deum per charitatem, vt voluit Magiſter, & volunt hæretici, ſine charitate creata per modum principij, nam ſanè ſi id poteſt Deus, videtur ſic explicari poſſe Textus Sacrę Scripturę, & definitiones Concilior. Si autem non poteſt, fit indè Textus, & definitiones prædictas non poſſe, vt illi contendunt, explicari. Rurſus hæretici volunt voluntatem merè paſsivè ſe habere, Catholici definiunt, quod activè ſe habet. Sed hæretici cauſantur, & quærunt, quo pacto voluntas activè ſe habeat, aut concurrere poſsit, ſi actus eſt ſuprà ſuas vires vt definitum eſt contra Pelagium? In quo eſt duplex via re vincendi hæreticos, vna Ieſuitarum, qui totum concurſum activum voluntatis ſalvant per vim innatam voluntatis activam immediatè in actum ſupernum charitatis; at conclamant hæretici, hoc eſſe incidere in Pelagium, qui tales actus viribus naturę attribuebat. Alia Thomiſtarum, qui propterea exigunt principium ſupernaturale intrinſecum voluntati, vt ratione illius voluntas activè concurrat, quin actus attribuatur naturę, ſed potius gratię. Sed conclamant

Ie-

Ieſuitę, & forſan hæretici etiam, non procedere activè à voluntate, quod ſolum ab illa procedit viribus gratię. Sanè in his diſputandis non agitur cauſa otioſa, nec à dogmatibus remota, & aliena, ſed fidei proxima, & explicandę Doctrinę Chriſtianę aptiſsima, adeò, vt qui in his fuerit verſatiſsimus, plurimum poſſet, ſi occaſio exigeret, ad revincendos hæreticos, & eorum argutias enerbandas. Fateor, quod Ieſuita aliter ac Thomiſta, & Thomiſta aliter, ſeù alia via prodederet ac Ieſuita; quilibet tamen, quo magis verſatus eſſet in ſua via propugnandi dogmata Catholica, tanto facilius, & fœlicius hæreticum convinceret, & retunderet. Et quidem, adverſus Thomiſtam, quid amplius poſſet hæreticus opponere, quam illi oppoſitum, & obiectum fuerit à Ieſuitis? Nihil ſanè, quia ex quo inter eos iſtę controverſię ſcholaſticę exercentur, nihil immotum manet, & è contra: En igitur ingentem fructum ex his diſputationibus ſcholaſticis.

3. Mitto etiam, quod, vt inquit M. Soto, plura continentur in verbo Dei, & in definitionibus Conciliorum, quę explicari non poſſunt, niſi per philoſophicas doctrinas. Item, quod Theologus non ſolum paratus eſſe debet reddere textum continentem doctrinam fidei, ſed etiam, vt inquit, Apoſtolus *reddere rationem eius*, quam prædicat, fidei. Nec ſemper Apoſtoli ipſi textibus ſuadebant, ſed aliquando rationibus, vt cum Paulus aiebat: *Non longè eſt ab vnoque noſtrum, in ipſo enim vivimus movemur, & ſumus.* Et quando aiebat: *Si gratia ex operibus, iam non eſt gratia, ſed merces*, & alibi ſæpè. Vndè cavendum ſanè eſt, ne illi, qui ſcholaſticas diſputationes carpunt vt inutiles, ſint ex illorum gremio, qui cum Luthero, & alijs ſectarijs improbant Theologiam S. Thom. & cum contemptu nominant, & carpunt, eo quod ſcholaſticè procedit, & quia doctrinis philoſophicis Ariſtotel. & aliorum Philoſophorum refertiſsima eſt; quibus cauſantur, plus debito authoritatis tribui, dum ad explicanda miſteria gratię, & fidei dogmata, eorum doctrinę aſſumuntur vt inconcuſa dogmata; forſan enim hoc cauſantur, quia ſpiritu hæreticali, ſicut nihil in fide firmum, ita nihil vellent in Philoſophia eſſe ſtabilitum, ſed in omnibus pro arbitrio ſentire. Nec mirum, nam qui fidem Eccleſię, & SS. PP. adhibere detrectant, quid mirum, quod in rebus naturalibus Philoſophię Principibus, eorumque axiomatibus ſtare nolint. Hæc dixerim obiter contra hæreticos modernos, qui Theologos Catholicos, *Scholaſticos*, non ſine contemptu, nominant: Et ex parte contra nonnullos etiam ex Catholicis, Theologis Hiſpanię infenſis, quos Methaphyſicos potius, quam Theologos eſſe carpunt, forſan, quia in illis ingenij ſubtilitatem, & indefeſſam, ac intenſam applicationem eidem controverſię examinandę vſque ad ſubtiliſsimos diſſolvendos nodos, imitare, vel non volunt, vel non valent. Sed de hoc forſan alibi.

4. Ad propoſitum ergò, iam vidimus *quæſt. præced. num. 3.* qualiter D. Thom. probat, actum charitatis in nobis non procedere immediatè ab Spiritu Sancto ſine forma, aut principio creato nobis intrinſeco per gratiam, quia aliàs talis actus non eſſet voluntarius. Hinc igitur ortum habuit quæſtio præſens, an videlicet divinitus poſsit dari in voluntate actus charitatis, quo verè diligat Deum, abſque principio ſupernaturali creato ipſi intrinſeco, per ſolam aſsiſtentiam, vel vnionem Spiritus Sancti. In qua quidem omnes Thomiſtę negant, quia aliter non vident, quo pacto ſit efficax ratio D. Thom. quam efficacem eſſe contra Magiſtrum, vt D. Thom. Diſcipuli, propugnant. E contra Ieſuitis communior ſententia eſt affirmativa, quorum Cathalogum texere non vacat. Notandum tamen eſt primò, quæſtionem iſtam agitari etiam *1. part. quæſt. 12. artic. 5.* de viſione beata, an ſcilicèt poſsit divinitus fieri, quod aliquis intellectus videat Deum ſine lumine ſupernaturali intrinſeco. Et ſimiliter de alio quocumque actu ſupernaturali diſputari ſolet, nam omnibus eſt communis difficultas. De qua non nihil prælibavi *in Curſ. Philoſophic. Tom. 2. lib. 2. quæſt. 12.* Nunc autem radicitus ea exagitanda venit morè Theologico. Sit ergò.

NOSTRA CONCLVSIO.

5. DICO igitur: *Spiritus Sanctus, nec divina omnipotentia, vniri nequit, adhùc divinitus, voluntati creatę, vt cum principium illius intrinſecum, vi cuius ſine principio creato ſupernaturali eliciat actum charitatis.* Ita communiter Thomiſtę cum ſuo Magiſtro, contra Mag. Sent. *vbi ſuprà.* Et probatur ratione ipſius, qui in *1. Sentent. diſt. 12. quæſt. 1. artic. 1.* ſic ait, referens ſententiam aliquorum, qui cum Magiſtro ſentiebant: *Dicunt enim, quod ſicut filius vnivit ſibi naturam humanam ſolus, quamvis ſit ibi operatio totius Trinitatis, ita Spiritus Sanctus ſolus vnit ſibi voluntatem, quamvis ſit ibi operatio totius Trinitatis.* Et ſubdit: *Sed hoc ſtare non poteſt, quia vnio humanę naturę in Chriſto terminata eſt ad vnum eſſe perſonę divinę, & ideò idem* ac-

ictus numera eſt perſonę divinę, & naturę humanę aſſumptę. Sed voluntas alicuius ſancti non aſſumitur in vnitatem ſuppoſiti Spiritus Sancti. Vnde cum operatio à ſuppoſito vnitatem habeat, & diverſitatem, non poteſt eſſe quod intelligatur eſſe vna operatio voluntatis, & Spiritus Sancti, niſi per modum quo Spiritus Sanctus operatur in qualibet re. Sed iſte modus non ſufficit ad operationis perfectionem, quia operatio conſequitur conditionem cauſę proximæ in neceſsitate, & contingentia, & perfectione, & non primæ cauſę. Vnde non eſt intelligere, quod ſit operatio perfecta voluntatis, per quam vniatur Spiritui Sancto, niſi ſit ibi habitus perficiens potentiam operativam: Nec poteſt eſſe ſimilitudo actus ad Spiritum Sanctum, niſi ſit ſimilitudo Spiritus Sancti in anima per aliquam formam, quæ eſt principium actus, quo Spiritui Sancto conformemur. En vbi D. Thom. non ſolum tenet noſtram ſententiam, ſed eam efficaciter probat, cuius probationem ſic expono.

6. Primò: Quia non aliter poſſet Spiritus Sanctus vniri voluntati vt comprincipium ad actum charitatis, niſi vniendo ſibi voluntatem in vnitatem ſuppoſiti; ſed hoc repugnat adhuc divinitus, dum voluntas, vt ſupponitur, eſt voluntas puri hominis, & ſuppoſiti creati; tum, quia implicat, quod eadem voluntas humana ſimùl ſuppoſitetur à ſuppoſito creato, & à ſuppoſito increato: Tum, quia voluntas humana non poteſt immediatè per ſe ſuppoſitari, ſed ſolum mediante natura humana; ſupponimus autem, & concluſio procedit in caſu, quo natura humana non aſſumatur hypoſtaticè à perſona divina, ſed maneat in ſuppoſito creato: Tum, quia in tali caſu non vniretur Spiritus Sanctus vt comprincipium voluntati, quo nempè voluntas humana diligeret Deum, ſed potius Spiritus Sanctus vniret ſibi, aut aſſumeret voluntatem, vt comprincipium, quo ipſe Spiritus Sanctus amaret, aut diligeret vt *quod*, quia hoc eſt proprium ſuppoſiti; quo caſu, iam non eſſet homo, ſeù perſona humana, quę vt *quod* diligeret Deum, ſed Deus ipſe, qui ſe ipſum per voluntatem creatam diligeret: Quod etiam implicat contradictionem, nempè Deum, non factum hominem, per potentiam, & voluntatem humanam immediatè ſibi vnitam diligere ſemetipſum: Ergò adhùc divinitus repugnat, quod Spiritus Sanctus vniatur voluntati vt comprincipium eius ad dilectionem Dei. Explicatur, propterea negat D. Thom. Spiritum Sanctum vniri cum voluntate iuſti ad diligendum Deum, quia voluntas iuſti, aut *Sancti non aſſumitur in vnitatem ſuppoſiti Spiritus Sancti*: Ergò quia ſentit non aliter poſſe vniri Spiritum Sanctum, niſi aſſumendo hypoſtaticè voluntatem in vnitatem ſuppoſiti: Sed hoc non eſt vniri vt comprincipium illius intrinſecum, ſed potius vt ſuppoſitum cuius eſt operari vt *quod*. Item, eſt impoſsibile adhùc divinitus, niſi per prius vniat ſibi naturam humanam, & fiat homo, vt contingit de facto in verbo: Rurſus, adhùc hoc admiſſo, reſtaret difficultas, quo pacto principium *quod* ſupernaturale, nempè Spiritus Sanctus, ſine principio *quo* ſupernaturali; ſed ſolum cum voluntate naturali ſibi vnita diligeret ſupernaturaliter Deum: Ergò.

7. Dices, intentum ſententię contrarię non eſſe, quod Spiritus Sanctus vniatur intrinſecè voluntati vt ſuppoſitum eius loco ſuppoſiti, aut perſonę creatę, & in ſupplementum eius, ſed quod Spiritus Sanctus, quia charitas eſt, per modum charitatis, & in ſupplementum habitus charitatis, poſsit divinitus vniri voluntati vt comprincipium ipſius, quo adiuvante, ipſa voluntas, & homo per ipſam verè diligat Deum. Sed contra eſt, & ſic ſecundo expono rationem D. Thom. quia in primis hoc repugnat Spiritui Sancto, adhùc ſub conceptu charitatis increatę, quia implicat vnio intrinſeca per modum comprincipij loco habitus, ſeù charitatis creatę, niſi tale comprincipium ſubordinetur, & ſuppoſitetur à ſuppoſito creato; implicat enim contradictionem aliquid eſſe mihi intrinſecè vnitum, vt principium *quo* meum, ſeù vt principium intrinſecum mihi, quo ego operor, niſi reſpectu illius ego ſim ſuppoſitum, & perſona, & illud ſit mihi vt perſonę ſubordinatum, & à me perſonatum, & ſuppoſitatum, vt *quo* meum, cuius ego ſim *quod* ſupponens, & perſonans: Sed implicat contradictionem, Spiritum Sanctum, adhùc ſub conceptu charitatis increatę, aut omnipotentię, aut alterius prædicati divini, intrinſecè ſic vniri ſuppoſito creato, ſeù ipſius voluntati, nam hoc dicit intrinſecam imperfectionem, & incompletionem, & ſubordinationem, vt per ſe patet: Ergò.

8. Tertiò: Quia Spiritus Sanctus, adhùc per modum charitatis, vniri nequit intrinſecè voluntati vt eius comprincipium, niſi ex voluntate, & ipſo fiat vnum principium totale elicitivum vnius operationis: Sed hoc penitus implicat, ſecluſa vnione hypoſtatica: Ergò. Probo minorem, quia ſecluſa vnione hypoſtatica, non poſſunt Spiritus Sanctus, & voluntas ſuppoſitari eodem ſuppoſito, ſed manent in diverſis ſuppoſitis; ſed ſtante diverſitate ſuppoſitorum, implicat, quod ex voluntate creata, & charitate increata fiat vnum principium totale elicitivum vnius, & eiuſdem operationis: Ergò. Probatur minor ex D. Thom. quia ideò iuxta ipſum vna eademque operatio eſt in

Chriſto elicitivè à natura humana, & à perſona divina, quia *vnio naturæ humanę terminata eſt ad vnum eſſe perſonę divinæ*, hoc eſt, quia facta eſt in vnitatem ſuppoſiti divini, *vndè operatio à ſuppoſito eliciente vnitatem habet, & diverſitatem*, ita nempè, quod ſi ſuppoſitum elicitivè operans ſit duplex, neceſſariò operatio elicita erit duplex; & minimè poteſt eſſe vna, vbi ſuppoſitum non fuerit vnum, (intellige ſecluſo Trinitatis Myſterio, in quo tres perſonę ſunt vnius naturę, & potentię:) Ergò ſtante diverſitate ſuppoſitorum charitatis increatę, & voluntatis creatę implicat, quod ex vtraque fiat vnum principium totale elicitivum vnius, eiuſdemque operationis.

9. Explicatur: Stante diverſitate ſuppoſiti, *non poteſt intelligi, quod vna eademque ſit operatio voluntatis, & Spiritus Sancti, niſi per modum, quo Spiritus Sanctus operatur in qualibet re*, hoc eſt, ita vt ſit à Spiritu Sancto vt movente, & efficiente quod voluntas agat, & à voluntate vt eliciente, ſeù exercente actionem, nam hoc pacto, & non aliter operatur Deus in qualibet re operante: Sed hoc in primis non eſt Spiritum Sanctum vniri intrinſecè voluntati, vt comprincipium eius: Deindè hoc non ſufficit ad perfectionem operationis ſuprà vires voluntatis: Ergò nec vt voluntas eliciat actum charitatis, qui ſanè ſuperat in perfectione voluntatem nudè ſumptam. Minor quoad primam partem patet. Quoad ſecundam probatur: *Quia operatio conſequitur cõditionem cauſæ proximę elicitivę in perfectione, ſicut in neceſſitate, & contingentia, non verò cauſæ primæ moventis cauſam proximam, ſeù efficientis, quod ipſa agat*; vndè licèt cauſa prima ſic movens ſit infinita, quia cauſa ſecunda eſt finita, operatio finita eſt; & licèt cauſa prima ſic movens ſit ſpiritualis, ſi cauſa proxima ſit purè materialis, operatio evadit materialis; & licèt cauſa prima movens ſit divina, ſi cauſa proxima eliciens ſit purè humana, operatio evadit purè humana, & ſic licèt cauſa prima movens ſit ſupernaturalis, ſi cauſa ſecunda eliciens ſit purè naturalis, operatio evadit purè naturalis: Ergò vt operatio ſit perfecta ſuprà perfectionem voluntatis non ſufficit, quod procedat à Spiritu Sancto vt movente voluntatem, ſeù ab ipſo per modum quo operatur in qualibet re operante.

10. Explicatur: Quia D. Thom. non invenit, niſi duplicem modum excogitabilem, quo vna eademque operatio poſſit eſſe à voluntate, & Spiritu Sancto, nempè, vel ita vt ſit ab vtroque vnito in vnitatem ſuppoſiti, per modum vnius principij totalis elicitivi; vel per modum quo Spiritus Sanctus operatur, ſervata diſtinctione ſuppoſitorum, in qualibet re: Sed primus modus eſt impoſſibilis, ſervata diſtinctionę ſuppoſitorum: Secundus non ſufficit vt operatio evadat perfecta ſuprà vires voluntatis, id eſt, ſupernaturalis: Ergò *non eſt intelligere*, ſeù non poteſt intelligi, *quod operatio ſit ita perfecta, id eſt, vnitiva voluntatis cum Spiritu Sancto, niſi ſit ibi*, id eſt, in voluntate, *habitus perficiens potentiam operativam*, nempè ipſam voluntatem, perfectione illi operationi proportionata. Amplius: Actus elicitus à potentia, vt cauſa proxima, non evadit ſimilis per ſe cauſę primę moventi, aliàs ſemper evaderet infinitus, ſupernaturalis, ſpiritualis, &c. ſed ſolum evadit per ſe ſimilis ipſi potentię vt cauſę proximę: Ergò à voluntate, vt cauſa proxima, *non poteſt evadere actus cum ſimilitudine ad Spiritum Sanctum, ſivè ad charitatem increatam, niſi ſit ſimilitudo Spiritus Sancti, & charitatis increatæ in anima, ſeù in voluntate, per aliquam formam creatam, quæ ſit principium actus, quo Spiritui Sancto, ſeù charitati increatæ conformemur, & aſſimilemur.* Hæc ita explicaverim, vt fundamentum Div. Thom. eiuſque agnoſcatur energia.

11. Deindè probatur concluſio ratione; nam de ratione principij *quo*, ſeù comprincipij intrinſeci ex parte potentię activę, eſt quod ſit illi intrinſecum per veram, & phyſicam informationem: Sed implicat contradictionem, ſeù repugnat etiam divinitus, quod Spiritus Sanctus, aut charitas increata vniatur intrinſecè voluntati creatæ per intrinſecam, & phyſicam informationem: Ergò & quod vniatur intrinſecè per modum comprincipij ex parte potentiæ. Minor patet, quia de ratione formę informantis eſt eſſe aliquid incompletum, & componere per modum partis vnum per ſe cum ſubiecto, quod informat: Hoc autem manifeſtè repugnat Spiritui Sancto, ſeù charitati increatę, adhùc divinitus, quia implicat contradictionem, vt omnes fatentur. Deindè probatur maior: Quia de ratione principij *quo* intrinſeci ex parte potentię eſt conſtituere potentiam in actu primo, & formali proportionato actui ſecundo eliciendo, ſiquidem vnumquodque agit in quantum eſt in actu formali per ſuam formam: Sed nequit conſtituere potentiam in actu primo, & formali proportionato actui ſecundo eliciendo, niſi informando intrinſecè, & phyſicè ipſam potentiam: Ergò de ratione principij *quo* intrinſeci ex parte potentię eſt, quod ſit illi intrinſecum per veram, & phyſicam informationem. Secundò: Quia de ratione principij *quo* intrinſeci ex parte potentię, eſt conſtituere cum potentia vnum principium per ſe elicitivum vnius operationis: Sed im-

implicat conſtituere cum illa vnum principium per ſe vnius operationis, niſi informando intrinſecè illam, & illam actuando intrinſecè: Ergò. Probatur minor, quia ex duobus entibus non poteſt fieri vnum ens per ſe petens exiſtere per vnam exiſtentiam, niſi vniantur intrinſecè vt actus, & potentia, vt actus inquam intrinſecè informans, & vt potentia intrinſecè informata: Ergò pariter ex duobus principijs actionis non poteſt fieri vnum principium activũ per ſe elicitivum vnius actionis ſpecificę, niſi vniantur intrinſecè per modum actus, & potentiæ, ſeù per modum formę, & materię. Hanc rationem amplius infrà confirmabo.

12. Tertiò probatur concluſio, quia ſi Spiritus Sanctus, ſeù charitas increata poſſet vniri voluntati per modum virtutis, aut comprincipij proximi, multò melius poſſet vniri animę per modum principij radicalis *quo* ipſius animę, & conſequenter per modum naturę in ordine ſupernaturali, ſiquidem, ſi poteſt vniri potentię volitivę loco habitus charitatis per modum virtutis proximę, cur non poterit vniri animę loco gratiæ habitualis, per modum radicis videndi, & amandi Deum, ſeù per modum naturę in ordine ſupernaturali? Sanè in hoc nulla eſt diſparitas: Sed hoc apertè repugnat adhùc divinitus: Ergò & illud. Probo minorem: Quia implicat contradictionem naturam ſubſtantialem, & completam immediatè, & intrinſecè vniri alteri naturę ſubſtantiali, & completę per modum radicis, & naturę; nam aliàs ex duabus naturis ſubſtantialibus completis per ſe fieret vna natura ſubſtantialis adæquata radicativa certarum operationum; quod ab omnibus vt implicans contradictionem reſpuitur. Quinimò, iam poſſet ex natura divina, & natura humana immediatè vnitis intrinſecè, & phyſicè fieri vna natura mixta, creata, & increata, quod omnes Theologi, etiam vt divinitus repugnans, horrent: Sed anima rationalis eſt natura ſubſtantialis completa in linea intellectiva, & volitiva: Ergò implicat contradictionem, quod natura divina, quę ſubſtantialis, & increata eſt, ei vniatur immediatè, & intrinſecè, per modum radicis, ſeù naturę.

13. Vrgetur, quia ſemèl dato, quod Spiritus Sanctus per modum charitatis poſſit vniri voluntati vt principium *quo* ipſius ad actum charitatis eliciendum, pariter poterit divina voluntas vniri naturę humanę, vel animæ, rationali loco voluntatis creatę, per modum principij *quo* volendi; imò & natura divina, loco animę, poterit vniri corpori per modum principij radicalis *quo* intelligendi, & volendi, ſeù per modum animæ, quia ſi primum non importat eſſentialiter informationem, aut imperfectionem divinitus repugnantem charitati increatę, nec ſecundum, aut tertium talem imperfectionem, aut informationem eſſentialiter expoſcet, ſiquidem nulla ratio excogitari poteſt in primo, quę non militet in ſecundo, & tertio, vt meditanti conſtabit: Sed ſecundum, & tertium ab omnibus exiſtimatur vt divinitus etiam repugnans, & implicãs contradictionem: Ergò pariter debet cenſeri, & primum.

14. Dices, eſſe diſparitatem, quia Spiritus Sanctus ſolum poteſt vniri per modum principij *quo* partialis adiuvantis ad operationem, ſeù ſupponentis principium *quo* primum in eo genere cum virtute inchoata, & partiali, intrinſecum, & creatum in ipſo operante; ſiquidem implicat contradictionem, hominem v.g. verè operari vitaliter abſque omni principio creato, ſibi intrinſeco, & innato, quia tunc re ipſa non operaretur, ſeù nihil re ipſa ageret; licèt non implicet contradictionem, quod operetur cum vno principio ſibi innato, & ab intrinſeco convenienti, & creato, & cum alio increato ſibi vnito, ſupplente defectum partialis virtutis, ſed non totalem virtutem, quia tunc re ipſa ageret, nempè partialiter. Ex quo infertur, poſſe vniri voluntati per modum charitatis, quæ eſt virtus partialis, ſupponendo voluntatem tanquam principium aliud creatum, & intrinſecum ad operandum, non verò per modum voluntatis, aut animæ, quia hoc eſſet vniri per modum principij totalis nullum ſupponendo principium operativum adhùc partiale, & inchoatum. Sed contra eſt primò, quia hac ſolutione vti non poteſt Curiel nobis in hac concluſione contrarius, qui 1. 2. *quæſt. 5. art. 5. dub. vnico, §. 6. concl.* 1. *&* 2. tenet habitum ſupernaturalem ad actum ſupernaturalem eſſe totalem virtutem, & non ſupponere in potentia naturali virtutem, adhùc partialem. Secundò: Nam, qui habitum charitatis dicunt eſſe ſolum virtutem partialem, ad actus ſupernaturales, pariter dicunt, voluntatem eſſe ſolum principium immediatum partiale cum anima etiam immediatè, & partialiter concurrente, ad actus intelligendi, & volendi: Ergò ſaltèm poſſet voluntas divina, ſeù Spiritus Sanctus per modum voluntatis vniri animæ ad volendum, ſeù ad actus volendi; ſiquidem iam ſupponeret ex parte animæ virtutem intrinſecam creatam, & innatam partialem ad tales actus. Tertiò: Quia etiam poſſet vniri per modum naturæ, ſeù radicis partialis videndi, & amandi Deum cum anima rationali, quæ de ſe eſt partialis radix earundem operationum iuxta contrarios, ſiquidem per ſe radicat potentias, quæ

iuxta ipſos ſunt virtutes partiales ad eas operationes, ſupplendo, nempè non principium radicale totale, ſed ſolum principium radicale partiale, quale eſt iuxta ipſos gratia habitualis: Hoc autem penitus repugnat, non minus quam ex natura divina, & creata, vt ex duabus naturis partialibus immediatè vnitis, fieri vnam naturam totalem per ſe radicantem totaliter operationes videndi, & amandi Deum.

15. Quartò: Quia nulla eſt ratio diſcriminis, cur poſsit Spiritus Sanctus vniri per modum partialis virtutis intrinſecæ, & non per modum totalis virtutis intrinſecæ, quia non minus eſt intrinſeca per informationem pars virtutis, nempè charitatis habitus, quam altera pars virtutis, nempè voluntas: Ergò ſi hoc non obſtante, poteſt vniri per modum vnius partis virtutis, poterit vniri etiam per modum alterius partis virtutis ſupplendo etiam ipſam, & ſic vniri per modum totalis virtutis: Imò maior repugnantia apparet in primo, nempè imperfectio partialitatis, & incompletionis, quam in ſecundo; quia Deo repugnat vniri per modum partis componentis cum alia comparte totum, ſed non vniri per modum totius, ſine partialitate, & incompletione. Vndè admittimus verbum divinum vniri intrinſecè cum natura humana, quia non vnitur per modum partis incompletæ, ſed per modum totius completi, & complentis, abſque ſui partialitate, ita vt non ſit pars intrinſeca hominis, ſed verè ſit totus homo: Ergò. Quintò, & principaliter, quia voluntas non ſolum agit, & operatur in actu charitatis partem ipſius, ſed totum actum charitatis verè agit, & omnes formalitates illius, quia nulla eſt formalitas in ipſo, adhùc ſpecifica, & eſſentialiter ſupernaturalis, reſpectu cuius voluntas merè paſsivè ſe habeat, vt infrà oſtendam: Ergò ſi poteſt activè ſe habere reſpectu formalitatis ſpecificæ ſupernaturalis, quamvis principium ſupernaturale ſuppleatur per charitatem increatam intrinſecè vnitam, poterit etiam activè ſe habere anima reſpectu formalitatis, ſeù prædicati generici volitionis, quamvis hoc ſuppleatur per voluntatem divinam animæ intrinſecè vnitam.

16. Dices forſan, voluntatem, ſeù charitatem increatam poſſe vniri per modum principij non vitalis, ſed purè effectivi operationis, quia de ratione huiuſmodi principij non eſt, nec eſſe ab intrinſeco operantis, nec recipere operationem vitalem; & huius generis eſſe habitum charitatis, ideòque poſſe vniri loco illius charitatem increatam: At non poſſe vniri per modum principij vitalis ob rationes oppoſitas, & ideò nec per modum voluntatis, quæ eſſentialiter eſt principium vitale. Sed contra eſt, quia de ratione principij puræ effectivi, & non vitalis, nedum non eſt, quod ſit ab intrinſeco, ſed nec quod ſit intrinſecum, aut intrinſecè vnitum operanti, nedum non eſt, quod recipiat operationem vitalem, ſed nec quod illam eliciat, aut exerceat immediatè, ſed ſolum quod illam efficiat vt effectum, vndè omnipotentia eſt principium purè efficiens noſtrarum omnium operationum, licèt nobis non inſit ab intrinſeco, nec intrinſecè vniatur nobis, licèt noſtras operationes non recipiat, & licèt illas formaliter non exerceat, aut eliciat, ſed ſolum producendo illas in nobis tanquam effectus in paſſo extraneo: Sed ſententia, quam modo impugnamus, exigit quod Spiritus Sanctus vniatur intrinſecè nobis vt ſit principium *quo* diligendi Deum: Ergò quia cenſet non eſſe charitatem principium purè effectivum dilectionis, ſed principium vitale elicitivum, & receptivum ipſius, aliàs enim ad principium purè effectivum fruſtra excogitaſſet vnionem Spiritus Sancti cum anima, ſeù cum voluntate. Vrgetur, quia ſi charitas ex propria ratione ſolum eſt principium effectivum actus charitatis in ſubiecto diſtincto, & non vitale elicitivum, nec receptivum ipſius, multò melius, & commodius poterit Spiritus Sanctus, ſeù charitas inchoata non vnita animæ, nec voluntati, ſed ſolum ex intriſecè aſsiſtens efficere in ipſa actum charitatis, quam ipſi intrinſecè vnita, vt patet in omni principio, efficiente aliquid in extraneo, & diſtincto ſubiecto: Sed Authores, contra quos diſputamus, nempè illi, qui tenebant ſententiam Magiſtri, ob hoc dicebant, vt refert D. Thom. Spiritum Sanctum vnire ſibi voluntatem, ſeù voluntati vniri vt principium dilectionis, quia ſine tali vnione non valebant explicare, quo pacto eſſet nobis principium *quo* diligendi Deum: Ergò quia cenſebant de ratione charitatis eſſe concurrere vt principium *quo* elicitivum, & vitale, & non purè effectivè. Vndè, qui ſolum intendunt Spiritum Sanctum poſſe divinitus concurrere vt principium effectivum, ſed non vitale, minimè ſalvant eſſe poſsibilem adhùc divinitus ſententiam illorum, ſed illam relinquunt vt divinitus impoſſibilem, quod modo ſolum defendimus.

17. Contra eſt ſecundò, quia actus charitatis non ſolum eſt vitalis ſub ratione generica dilectionis, ſeù volitionis, ſed etiam, & potiſsimè, ſub ratione ſpecifica dilectionis Dei amicabilis ſuper omnia: Sed quia eſt vitalis ſub illa ratione, exigit eſſentialiter principium vitale quaſi genericum ad rationem communem dilectionis, ſeù volitionis: Ergò quia

eſt

Digitized by Google

eſt vitale etiam formaliter ſub ratione ſpecifica talis, nempè charitatis, exigit etiam in anima principium vitale ſpecificum, quod ſola eſt charitas per modum principij *quo*: Ergò charitas per modum principij *quo* eſt eſſentialiter vitalis. Hanc rationem infrà vrgemus. Contra tertio: Quia vt Spiritus Sanctus ſit principium *quo* purè effectivum actus charitatis in diſtincto ſubiecto, minimè exigitur, quod concurrat per modum charitatis increatæ, ſed hoc munus exercere poteſt per omnipotentiam, ſeù ſub conceptu omnipotentiæ, quia efficere actus vitales, & quaslibet operationes in ſuis ſubiectis eſt proprium omnipotentiæ, non verò charitatis increatæ: Ergò ſi Spiritus Sanctus vniretur ſpecialiter ſub conceptu charitatis increatæ,non eſſet tantum vt principium purè effectivum, ſed vt principium vitale actus charitatis. Explicatur: dum in hac quæſtione communiter diſputatur an Spiritus Sanctus poſſit vniri per modum charitatis increatę voluntati creatę vt principium *quo* actus charitatis, & non per modum omnipotentiæ, ſenſus debet eſſe, an poſſit vniri ſub munere ſpeciali charitatis diſtincto à munere omnipotentię, aliàs fruſtra apponeretur ly *per modum charitatis*: Sed nullum eſt aſſignabile munus ſpeciale charitatis diſtinctum à munere omnipotentiæ, niſi per modum charitaria ſit principium vitale elicitivum, & receptivum vt *quo* actus charitatis, nam ſi ſolum eſt principium purè effectivum illius in diſtincto ſubiecto, hoc eſt munus proprium omnipotentiæ: Ergò qui reſpondent ſolum poſſe vniri per modum principij effectivi actus charitatis in alieno, ſeù diſtincto ſubiecto, non ſalvant poſſe vniri ſpecialiter per modum charitatis, & conſequenter nec in ſenſu quæſtionis.

SOLVUNTUR OBIECTA.

18. Sententiam contrariam tenuerunt de facto illi qui ſententiam Mag. exponebant de Spiritu Sancto voluntati vnito per modum charitatis. Tenuerunt etiam de poſſibili vnicent, *Relect. de Gratia Chriſti, Diſputat. 3. poſt 6. concluſ.* & Curiel loquendo de lumine gloriæ *1. part. quæſt. 12. artic. 5. dub. 2.* & aliqui Auguſtiniani, quos ſuppreſſo nomine citat Ferre in præſent. Ieſuitæ verò, cum per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentię cenſeant poſſe ſuppleri principium intrinſecum, ſeù habitum charitatis, parùm diſputarunt de Spiritu Sancto vnito per modum charitatis increatę. Veruntamen ex eorum principijs infertur, talem vnionem non repugnare, eo quod de ratione comprincipij, ſeù principij *quo* ſit informatio, quia hoc apertè negant, licèt forſam negent talem vnionem poſſibilem alio titulo, quam titulo informationis, nempè quia Deus nequit intrinſecè vniri creaturæ, niſi per modum ſuppoſiti, & perſonantis ipſam, quod non eſt vniri vt principium *quo*.

19. Obijcies igitur primò: Quia enim Deus eſt per eſſentiam ſuum exiſtere, & ſubſiſtere, poteſt vniri naturæ creatæ per modum exiſtentię, & ſubſiſtentię, vti de facto ſuit in Chriſto vnitus humanitati reddendo illam ſubſiſtentem, & exiſtentem formaliter: Sed pariter Deus eſt per eſſentiam charitas, iuxta illud Ioan. *Deus charitas eſt*: Ergò vniri poteſt voluntati creatæ formaliter eam conſtituendo amicam, ſeù amantem Deum amicabiliter. Huic argumento communiter reſpondetur, reddendo diſparitatem, in eo quod de ratione ſubſiſtentię, & exiſtentię non eſt informare, nec vniri per informationem, ſed ſolum terminare, & actuare naturam, in quo nulla importatur imperfectio; attamen de ratione principij *quo* eſt informare, & vniri per modum formæ, in quo importatur imperfectio, & ideò hoc repugnat Deo, ſecùs illud. Cæterum, quia hæc diſparitas adhuc petit principium, cur nempè informare dicat imperfectionem, & non illam dicat actuare intrinſecè naturam creatam. Item, cur principium *quo* petit vniri per informationem potius, quam ſubſiſtentia,& exiſtentia; potiſsimè cum videamus naturam humanam in Chriſto eſſe principium *quo* illius, & illi non vniri per informationem; & rùrſus exiſtentiam, & ſubſiſtentiam in creatis vniri per informationem, & alia difficilia, quæ M. Ferre in præſent. ſibi obijcit contra datam diſparitatem, & difficilè ſolvit, niſi recurrendo ad rationem diſcriminis mox aſsignandam; ideò, prædicta diſparitate omiſſa, non quia falſa, ſed quia rec ducenda ad aliam.

20. Reſpondeo primò, hoc argumentum nimis probare, quia probat Deum vniri poſſe creaturę formaliter, ſub omni formalitate, quæ Deo competit per eſſentiam, verè vniri poſſet cuilibet corpori per modum naturę intellectivę, cuilibet homini per modum omnipotentię,conſtituendo eum formaliter omnipotentem, imò & per modum actualis comprehenſionis, & intellectionis Dei, quia Deus per eſſentiam eſt ſui comprehenſio, & intellectio: Hoc autem planè eſt chimericum, non minus quam dicere,quod Deus per ſe ipſum, ſine forma creata, poſſit vniri trunco inanimato, ac illum reddere intellectivum, volitivum, intelligentem, volentem, imò & comprehen-

dens

dentem ipſum Deum, vel ſaltèm videntem ipſum, & beatum fruitione, & poſſeſsione ipſius.

21. Deindè, nego cauſalem, quia non propterea Deus vniri potuit naturæ humanæ per modum exiſtentiæ, & ſubſiſtentię, præcisè, quia eſt per eſſentiam, exiſtentia, & ſubſiſtentia, ſed potiſsimè, quia illa vnio fuit hypoſtatica, id eſt, non in natura, ſed in hypoſtaſi, ſeù perſona, & ſuppoſito, ita vt perſona, & ſuppoſitum Verbi non fuit factum principium *quo*, aut pars naturæ humanæ, ſed potius per talem vnionem natura humana fuit facta pars, ſeù principium *quo* Verbi, aut divini ſuppoſiti: Non ita vt natura humana, vel homo traxerit ad ſuum eſſe ſubſiſtentiam divinam, ſed potius ita, quod ſubſiſtentia divina vt per ſe ſubſiſtens, ſeù exiſtens vt *quod* traxit ad ſuum eſſe naturam humanam, vt non in ſe ipſa, nec in ſuppoſito humano, ſed in ſuppoſito divino exiſteret, vt natura eius: Et quia hic modus vnionis cum natura humana nullam dicit ex parte ſubſiſtentiæ divinę imperfectionem, aut incompletionem, aut rationem partis propriè talis, nec ſubordinationem ad aliud *quod*, ſeù ad totum per ſe ſupponens, ſed ipſa ſubſiſtentia divina manet vt *quod* exiſtens, & ſubſiſtens per ſe, & ſupponens tanquam totum, ſivè tanquam totus homo, nam Verbum Divinum, ſeù Divinum ſuppoſitum propriè non eſt pars hominis, nec *quo* hominis, ſed eſt ipſe homo, ideò hæc vnio cum natura humana minimę repugnat ſubſiſtentiæ divinæ. Attamen, ſi vniretur divina natura, divinus intellectus, aut voluntas, vel divina, & increata charitas, vt principium *quo* naturæ creatæ, vel intellectus, aut voluntatis creatæ, ex vi huiuſmodi vnionis non vniretur per modum hypoſtaſis, aut ſuppoſiti per ſe ſubſiſtentis, aut operantis vt *quod*, vt per ſe patet, ſed ſolum vt pars formalis naturę, ſeù vt pars principij, vel radicalis, vel proximi, cum ſubordinatione ad ſuppoſitum creatum, tanquam ad ſuppoſitum ſuum, & vt quid incompletum eius; quod quidem apertè repugnat cuilibet prædicato divino, & increato. Eſt dicere breviùs, quod vniri vt principium *quo* hominis, vel naturæ humanæ, aut humani intellectus, vel voluntatis, eſſet fieri aliquid hominis, & non ipſe homo in recto; eſſet fieri aliquid alterius, & non poſitivè ſuum; & id importat imperfectionem eſſentialiter repugnantem Deo, & cuilibet prædicato divino: Attamen vniri hypoſtaticè naturę humanę non eſt fieri aliquid eius, ſed eſt facere illam aliquid ſui, non tollit à divina ſubſiſtentia, & exiſtentia quod in ipſa natura humana exiſtat, & ſubſiſtat vt *quod*, & vt quid poſitivè ſuum, ſed ſolum facit quod natura humana non ſit poſitivè ſua, ſed Verbi; hoc autem nullam importat imperfectionem ex parte ſubſiſtentię, aut exiſtentię divinæ, ſed ſolum ex parte naturæ humanæ, vndè in hoc modo vnionis nulla eſt repugnantia cum perfectione divina.

22. Sed forſan replicabis: Ergò poterit vniri Spiritus Sanctus per modum charitatis, & amoris voluntati creatæ, ſaltèm vt principium *quod* amans, ita vt ipſe Spiritus Sanctus ſit, qui vt *quod* amat in corde hominis, & non ipſe homo, ita vt homo poſsit dicere: *Amo ego, iam non ego, amat verò in me Spiritus Sanctus*, ſicut Apoſtolus aiebat: *Vivo ego, iam non ego, vivit verò in me Chriſtus.* Et hoc confirmari poteſt, nam in Sacro Textu dicitur Spiritus Sanctus in nobis *poſtulans pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, vt ad Rom. 8. & alibi: *Miſsit Deus Spiritum Filij ſui in corda noſtra, clamantem Abba Pater.* Et alibi: *Non enim vos eſtis, qui loquimini, ſed Spiritus Sanctus, qui loquitur in vobis*, & alia huiuſmodi. Diſtinguo conſequens: Poterit vniri vt principium *quod*, perſonando, & ſuppoſitando naturam noſtram, & excluſa perſona, & ſuppoſito humano, per vnionem hypoſtaticam, concedo: Manente propria perſonalitate, nego conſequentiam. Itaque ſicut Verbum Divinum vnitum fuit naturæ humanæ vt ſuppoſitum, & principium *quod* omnis illius operationis, nempè amandi, poſtulandi, vivendi, &c. ita potuit Spiritus Sanctus diviniùs vniri cuilibet naturę humanę, excluſa humana perſonalitate: Cæterum tunc non vniretur formaliter ſub ratione amoris, aut charitatis, ſed ſub ratione perſonæ, & ſuppoſiti, quia ratio principij *quod*, non eſt ratio formalis amoris, & charitatis; ſed ratio perſonę, & ſuppoſiti. Licèt autem prædictus modus vnionis ſit diviniùs poſsibilis, minimè tamen admittendus eſt de facto vt aſſertus in textibus ſuprà citatis, ſed valdè cavẽdus eſt error aliquorum imperitorum in Myſtica Theologia, qui vnionem animę cum Spiritu Sancto ita ſupernam exiſtimant, vt vi illius cenſeant animam, ſeù hominem verè, & realiter iam non manere ipſum, in ſe viventem, & operantem vt *quod*, & elicitivè, ſeù activè, ſed totum hoc abſorberi ab Spiritu Sancto, & ſolum Spiritum Sanctum eiis in anima ſic vnita, qui vt *quod*, & elicitivè, vivit, amat, clamat, & operatur; & hinc iſti Phanatici, transeuntes, auſi ſunt dicere, animam ſic vnitam manere impeccabilem, nulli legi ſubditam, & alia huiuſmodi, quę partim vera eſſent, ſi anima ipſa aſſumpta fuiſſet ab Spiritu Sancto, & abſtracta à propria perſonalitate, tracta adeſſe, &

pera

perſonam Spiritus Sancti in ipſa vnicè ſupponentem, & ſubſiſtentem, & operantem vt *quod*.

23. Cæterum hoc ita de facto contingere, error eſt meritò ab Eccleſia ſæpè proſcriptus; nam aliàs Incarnatio Verbi Divini, ſeù vnio illa, qua Verbum vnivit ſibi in perſona illam individuam naturam humanam, non eſſet privilegium ſingulare illius naturę, ſed communis favor animabus Sanctorum, cum ſola differentia, quod illam naturam aſſumpſiſſet perſona Verbi, Sanctorum verò animas perſona Spiritus Sancti. Ex quo vltrà ſequeretur, Sanctorum animas cunctis operibus ſatisfacere poſſe ad ęqualitatem pro peccatis læthalibus, & redimere de condigno genus humanum, & alia huiuſmodi, quę Chriſto competunt ratione talis vnionis: Quod quam ingens error ſit, quis queat exprimere? Vndè meritò D. Thom. *in præſent.* non curavit probare, ſed ſolum ſuppoſuit, *quod voluntas alicuius Sancti non aſſumitur in vnitatem ſuppoſiti Spiritus Sancti.* Nec textus in contra aliquid iuvant, nam ille: *Vivo ego, iam non ego, &c.* eſt phraſis amoris, qui ita amantem transfert in amatum, vt amatum in eo obiectivè dominetur, vt finis cuius gratia; & hoc ſenſu inter amantes creatos dici etiam ſolet, quod dilectus vivit, & regnat in corde amantis. Sed reſpectu Dei maiori cum proprietate dicitur, quia ſcilicèt, qui Deum ex toto corde diligit, ita ſe habet, quod in primis Deus obiectivè, & vt finis cuius gratia, vivit, & regnat in corde ipſius, ſiquidem omnes illius actiones, ſibi, ſeù in ſuum obſequium trahit, & vt ſui ſolius gratia fiant, facit; cæterum hic modus vivendi, & regnandi in corde amantis ſolum per methaphoram dicitur talis, quia finis, ſeù obiectum ſub ratione finis, & obiecti propriè non vivit, licèt propriè moveat intentionaliter, non ſe, ſed amantem ipſum. Deindè Deus etiam per ſuam gratiam tribuit ei vitam ſupernaturalem in actu primo, & facit eum vivere in actu ſecundo, movendo ipſum verè, & realiter, vt ſe moveat, ita vt licèt in amore ipſo vivat ipſe re ipſa, quia eo amore re ipſa ſe movet, tamen magis movetur à Deo, & Deus eſt qui potius, & fortius ipſum movet, tum obiectivè, tum efficienter, efficiendo nempè, quod ſe moveat. Et hoc ſenſu dixit Paulus: *Iam non ego, vivit verò in me Chriſtus*, id eſt, non tàm ego, quàm Chriſtus in me obiectivè, & efficienter vivit, quia tota vita mea magis eſt Chriſti obiectivè moventis, & ſubiectivè efficientis, vt ſic vivam, quam mei purè eam activè exercentis. Et eodem ſenſu explicatur illud ad Rom. *Poſtulat pro nobis Gemitibus inenarrabilibus*, id eſt, *poſtulare nos facit.* Et ſimiliter illud: *Non vos eſtis, qui loquimini, ſed Spiritus Sanctus*, id eſt, non vos vnicè ex vobis, aut ex veſtra ſapientia, aut induſtria, ſed licèt vos elicitivè, tamen Spiritus Sanctus directivè, & efficienter, dirigendo nempè vos, & movendo vos efficienter, vt loquamini; manente ſemper perſona creata in ſuo eſſe, loquente, amante, & clamante vt *quod*, & elicitivè.

24. Sed replicabis ſecundò: Per nos ſaltèm de potentia abſoluta poteſt vniri Spiritus Sanctus, vt principium *quod*, aut perſona voluntati creatę, ſeù animę: Sed tunc caſus abſque inconvenienti poſſet eſſe principium *quo* amandi: Ergò. Probatur minor: Quia principium *quo* eſt tale reſpectivè ad *quod*: Sed tunc caſus, *quod* eſſet ipſe Spiritus Sanctus, & nullum eſt inconveniens, quod Spiritus Sanctus per modum charitatis ſit principium *quo* ſui ipſius, quo nempè ipſe amet: Ergò abſque inconvenienti poſſet eſſe principium *quo*. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Tunc caſus abſque inconvenienti poſſet eſſe ſibi per identitatem principium *quo* amandi, ſicut re ipſa erat, & eſt ante vnionem, concedo: Poſſet eſſe naturę humanæ, ſeù voluntati creatę per vnionem principium *quo* amandi, nego minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Principium *quo* primum, & radicale eſt tale immediatè per reſpectum ad *quod*, & principium *quo* proximum, & formale mediatè per reſpectum ad *quod*, concedo: E contra, nego maiorem, & ad minorem dico, quod tunc caſus nullum eſſet inconveniens in eo quod Spiritus Sanctus per modum charitatis, ſeù charitas increata eſſet ipſi Spiritui Sancto immediatè, & per identitatem principium *quo* ipſius, amandi amore increato, quia hoc pacto ſe habet independenter à tali vnione cum natura, aut voluntate humana; cæterum ſi vniretur voluntati, aut naturę humanæ vt principium *quo*, eſſet quidem tale reſpectu ſuppoſiti, ſeù *quod* principalis, mediatè, non immediatè, quia immediatè eſſet principium *quo* voluntatis humanæ, ſeù humanæ naturę, non per identitatem, ſed per compoſitionem, aut vnionem, & hoc penitus repugnat charitati increatę, licèt poſtmodum dicatur, quod mediatè eſſet principium *quo* ipſius Spiritus Sancti; quia hoc ipſum explicat magis repugnantiam, nempè, quod charitas increata, ſeù voluntas divina, quæ per identitatem eſt principium *quo* ipſe Spiritus Sanctus amat, ſit etiam ipſi mediatè, & per vnionem cum natura, & voluntate aſſumpta principium *quo* amandi amore creato in natura, & voluntate aſſumpta.

Nam

Nam ſanè quod identificatur cum aliquo, non poteſt vniri realiter mediatè cum illo, mediante natura realiter diſtincta, vt principium *quo* mediatum illius.

25. Obijcies ſecundò: Non eſt contra perfectionem divinam vniri per modum formę, aut per informationem cum intellectu creato, ſiquidem eſſentia divina vnitur intellectui creato per modum formæ intentionalis, imò & bonitas divina vnitur voluntati creatæ per modum formæ aprehenſę, vt ſæpè aſſerit D. Thom. & cum eo Thomiſtę: Ergò nec repugnat vniri per modum principij *quo* naturæ, intellectus, aut voluntatis creatę, ſiquidem ad hoc ſolum requiritur vniri per informationem. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Non repugnat perfectioni divinę vniri per modum formę naturalis, nego antecedens: Per modum formę intentionalis, vel apprehenſæ, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quia de ratione principij *quo* naturæ, vel intellectus, aut voluntatis eſt vniri per modum formę naturalis, & per informationem phyſicam, & non ſufficit vniri per informationem purè intentionalem, vt forma intelligibilis, vel apprehenſa; & primum quidem repugnat perfectioni divinæ, licèt non ſecundum. Solutio eſt D. Thom. 3. *contrag. cap.* 15. vbi de eſſentia divina ſic ait: *Nec tamen poteſt eſſe forma alterius rei ſecundum eſſe naturale, ſequeretur enim, quod ſimùl cum aliquo vnita conſtitueret vnam naturam, quod eſſe non poteſt, cum eſſentia divina in ſe perfecta ſit in ſui natura: Species autem intelligibilis vnita intellectui non conſtituit aliquam naturam, ſed perficit ipſum ad intelligendum, quod perfectioni divinę eſſentię non repugnat.* Et id ipſum dicendum eſt de forma apprehenſa reſpectu voluntatis: Et idcò eſſentia divina, ſalva ſua perfectione, poteſt eſſe, & vniri tum intellectui, vt forma intelligibilis, tum voluntati, vt forma apprehenſa; ſecùs autem vt principium *quo* activum, quia hoc eſſet vniri per modum formæ naturalis conſtituendo cum alio vnam naturam, ſeù vnum principium per ſe propriè activum.

26. Sed replicabis primò: Species concurrit ad intellectionem vt principium verè activum, ſeù efficienter, vt plures Thomiſtę propugnant: Sed non vt principium *quod*: Ergò vt principium *quo*: Ergò ſi eſſentia divina vnitur intellectui per modum ſpeciei, vnitur illi vt principium *quo*: Ergò non eſt contra perfectionem divinam vniri vt principium *quo*. Secundò: Species intelligibilis verè tribuit continentiam actus, ſeù verbi producendi, intellectui: Ergò, dum eſſentia divina vnitur per modum ſpeciei intellectui, illi tribuit continentiam intellectionis, ſeù viſionis Dei: Ergò conſtituit intellectum continentem viſionem, & potentem illam elicere: Ergò vnitur illi per modum virtutis activę, ſeù per modum principij *quo* activi: Ergò non repugnat perfectioni divinæ vniri intellectui, aut voluntati per modum principij *quo* ipſius, dantis illi continentiam, & poteſtatem, ſeù virtutem ad actum: Ergò nec vniri per modum luminis glorię, aut per modum charitatis, quia lumen glorię, nihil aliud præſtat intellectui, niſi dare illi præcontinentiam viſionis, & eſſe principium *quo* illum conſtituens proximè potentem ad illam, idemque de charitate reſpectu voluntatis. Tertiò: Quia ſpecies cum intellectu conſtituit vnum principium per ſe intellectionis, tum, quia ex duobus per ſe vnitis, vt actus, & potentia, reſultat vnum per ſe; tum, quia vt intellectus intelligat, oportet iuxta Philoſoph. quod prius fiat vnum cum intelligibili: Sed hoc non obſtante, eſſentia divina vnitur intellectui per modum ſpeciei: Ergò pariter vniri poterit per modum principij *quo*, quamvis opus ſit, quod ex vtroque fiat vnum principium per ſe.

27. Reſpondeo ad primam, primò, negando maiorem, quia vt *in lib. 3. de Anima, quæſt.* 5. explicavi, ſpecies impreſſa non concurrit ad intellectionem in genere cauſæ efficientis propriè talis, ſed ſolum in genere cauſæ formalis determinantis, & ſpecificantis, ideòque opus non eſt, quod concurrat vt principium *quo* activum, nec vt principium *quod*, ſed ſolum intentionaliter determinando, & ſpecificando intellectum in actu primo, vt ibi explicatur, in quo munere nulla eſt imperfectio eſſentię divinæ repugnans. Vel ſecundò, ſi admittatur ſententia illa de concurſu ſpeciei in genere cauſæ efficientis, dicam, quod concurrit vt principium *quo* activum intellectionis, ſed non vt principium *quo* intellectus, ſed vt principium *quo* obiecti, & cum in viſione Dei obiectum ſit ipſe Deus, eſſentia divina concurrens vt ſpecies, ſolum ſequitur quod concurrat vt *principium quo* ipſius Dei, in quo nulla eſt imperfectio eſſentiæ divinę repugnans; ſecùs autem eſt in principio *quo* intellectus, aut intelligentis, quia hoc eſſentialiter ſubordinatur intellectui, aut intelligenti vt ſuo *quod*, & ſuo ſuppoſito; quod repugnat omninò perfectioni divinæ reſpectu intellectus, aut intelligentis creati, vt per ſe patet, & ſimiliter charitati increatæ reſpectu voluntatis, aut volentis creati.

28. Ad ſecundam ſimiliter, diſtinguo antecedens: Species verè tribuit intellectui continentiam actus, dando illi vim activam, qua ipſe intellectus agat, aut intelligat, nego: Spe-

Specificando, & determinando intentionaliter, formaliter vim activam, & intellectivam ipſius, concedo antecedens, & diſtinguo primum conſequens eodem modo. Et ad tertium ſimiliter diſtinguo: Ergò conſtituit intellectum continentem, & potentem viſionem elicere, dando illi vim, aut virtutem activam, qua agat, nego: Specificando, & determinando formaliter intentionaliter vim activam ipſius, concedo, & nego quartam, & vltimam conſequentiam. Quia ſicut forma artificialis in ferro non dat illi vim activam, aut virtutem, format tamen illam artificialiter, & artificialiter illam ſpecificat ad certam ſpeciem operationis artificialis, ita ſimiliter ſpecies intelligibilis ex proprio munere non habet præſtare intellectui vim activam, ſed ſolum eius virtutem activam ſpecificare, informare intelligibiliter, & ſpecificare, ſeù determinare quoad ſpecificationem ad certam ſpeciem intellectionis; quod poteſt facere quam optimè eſſentia divina, quin ſit virtus activa intellectus, aut eius principium *quo* activum, ſed ſervando ſubſiſtere per ſe, & ſuam totalitatem, & completionem, & abſque vlla ſubordinatione ad intellectum, aut intelligentem creatum, vt *quo* ad ſuum *quod*. E contra eſt in principio *quo* potentię, vel naturę, dante illi activitatem, qua ipſa agat, quia hoc eſſentialiter ſubordinatur, & ſervit illi, vt *quo* ſuo *quod*, quod repugnat omni perfectioni divinę. Si verò dicas, hoc non ſalvari in ſententia dante ſpeciei concurſum verè activum ad intellectionem. In primis, quid ad nos, qui talem ſententiam negamus? Deindè dico, etiam ſalvari poſſe in illa, quia iuxta illam dici debet, quod ſpecies habet duplex munus, vnum cauſæ formalis ſpecificantis, & formalizantis, & hoc munus exercet erga potentiam, ſeù intellectum dando illi ſpeciem in actu primo in eſſe intentionali: Aliud cauſæ efficientis, ſeù principij activi, & hoc non exercet erga potentiam, nec erga intellectum, nec ſub hoc munere communicatur intellectui, dando illi ſuam activitatem, aut virtutem activam, vt ea, tanquam ſuo principio *quo*, intellectus agat, ſed illam ſibi retinendo cum ſubordinatione ſolum ad obiectum, vt ad ſuum principium *quod*, quia nunquam ſpecies eſt virtus intellectus, ſed ſolum virtus obiecti, nunquam eſt principium *quo* intellectus, ſed ſolum principium *quo* obiecti, ad differentiam virtutis activæ ex parte potentiæ.

29. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Species cum intellectu conſtituit vnum principium per ſe intellectionis, vnum quidem in eſſe naturali, nego: Vnum in eſſe intelligibili, aut intentionaliter, concedo maiorem, nam hoc ſolum convincunt probationes inductę, & conceſſa maiori, nego conſequentiam; quia vnio principij *quo* activi ex parte naturæ, aut potentiæ, non eſt vnio in eſſe intelligibili, ſed in eſſe naturali, nec aliter poſſet conſtituere potentiam activam, nam potentia non eſt activa intellectionis purè intentionaliter, ſed phyſicè, & naturaliter, ſicut omnis potentia verè activa; & ſic debet agere per virtutem ſibi, vel realiter identificatam, vel realiter, & phyſicè ſibi vnitam, & ſubordinatam, tanquam *quo*, ſuo *quod*; aliter tamen ſpecies conſtituit vnum cum intellectu, nempè non in eſſe naturali, ſed in eſſe intelligibili, non per propriam, & ſtrictam compoſitionem, ſed iuxta plures per identitatem formalem, quatenus facit formaliter idem intelligibile in actu, cum intellectivo, ſeù cum intellectu in actu, quia videlicèt eadem forma intelligibili, nempè ſpecie impreſſa, obiectum ſit in actu intelligibile, & intellectus ſit in actu ad illud determinatè intelligendum; quę vnitas non eſt per veram, & ſtrictam compoſitionem, vt per ſe patet, ſed per identitatem in eſſe intelligibili; non ita quod propriè ſiant vnum principium activum in eſſe principij activi, ſed ita quod ſint verè duo principia in ratione principiorum, obiectum, & intellectus, ſiquidem ab obiecto, & potentia paritur notitia vt à duobus principijs; vndè ſolum ſiunt vnum *in actu*, ſivè in proxima actualitate, quæ vtrumque principium conſtituit in actu. De quo vide quę diximus *in Curſ. Philoſoph. lib. 3. de Anima, quaeſt. 4. num. 12.* Et quæ Thomiſtę dicunt de vnione divinæ eſſentię cum intellectu beati per modum ſpeciei, *1. part. quaeſt. 12.* agentes de viſione Dei; omnes enim cum D. Thom. explicant talem vnionem abſque imperfectione compoſitionis, & informationis, ad differentiam virtutis activæ, ſeù principij *quo* ex parte potentiæ, quam omnes dicunt debere vniri per informationem, & compoſitionem realem, & phyſicam in eſſe naturæ, ſi non identificatuř cum potentia. Nec modo vacat eam difficultatem latius exponere, ſicut nec ſequentes, ne Theologicas controverſias confundamus.

30. Obijcitur enim tertiò: Poteſt eſſentia, ſeù natura divina vniri naturæ humanæ per modum principij radicalis, aut radicis intelligendi, & volendi: Ergò pariter divina voluntas, ſeù increata charitas poterit vniri voluntati creatæ per modum principij *quo* amandi. Conſequentiam fatemur. Antecedens verò probatur, nam vt in 3. *part. quaeſt. 7.* docent Thomiſtæ, natura divina in Chriſto ſanctificat formaliter naturam humanam, ſeù humanitatem Chriſti: Sed de ratione formę ſanctificantis

eſt eſſe principium radicale intelligendi, & volendi ſanctè, & rectè: Ergò vnitur de facto natura divina humanæ per modum radicis intelligendi, & volendi. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Poteſt natura divina vniri humanæ immediatè, & phyſicè per modum radicis phyſicæ intelligendi, & volendi, nego antecedens: Vniri in perſona, mediante ipſa, per modum radicis moralis intelligendi, & volendi rectè, & ſanctè, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ad probationem antecedentis, dico quod natura divina de facto non fuit in Chriſto immediatè vnita naturæ humanæ phyſicè per modum radicis phyſicæ intelligendi, & volendi, aliàs vnio facta fuiſſet in natura, reſultaſſetque ex duabus naturis vna natura, ſicut fuit tantum vna perſona, quod eſt hæreticum. Sed tantum fuit vnio facta in perſona, ſeù mediante perſonalitate; & hoc ſufficit vt natura divina ſic vnita humanitati, illá ſanctificaret formaliter, & dignificaret, quia ſufficit vt illi eſſet radix moralis intelligendi, & volendi ſanctè, & rectè, quod ſatis eſt ad præſtandum illi effectum formalem ſanctitatis, nam ad id non requiritur vnio per modum phyſicæ informationis, aut principij *quo* radicalis phyſicè, & in eſſe naturæ, vt explicant Thomiſtę loco citato. Attamen vt voluntas divina, ſeù increata charitas vniretur voluntati creatæ vt principium *quo* amandi, opus eſſet, quod vniretur per phyſicam informationem ei, vel cum phyſica ſobordinatione, & in eſſe naturę, tanquam principium *quo* ſuo immediato principio *quod*; & id protſus repugnat.

31\. Sed replicabis: De ratione principij *quo* radicalis in eſſe naturę, non eſt vniri cum ſuo principio *quod* per informationem: Ergò nec de ratione principij *quo* proximi eſt vniri ſuo *quod* per informationem: Ergò ſine informatione poteſt vniri charitas creata voluntati creatæ vt principium *quo* ſuo principio *quod*. Probatur antecedens, quia de facto natura humana vnita fuit Verbo Divino, tanquam principium *quo* radicale operationum humanarum ſuo principio *quod*; Verbum enim Divinum eſt principium *quod* elicitivum operationum humanarum, & natura humana eſt ei principium radicale *quo* ad tales operationes: Et tamen natura humana non informat Verbum Divinum: Ergò non eſt de ratione principij radicalis *quo* in eſſe naturæ vniri per informationem ſuo principio *quod*. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, in primis omittendo primum conſequens, & diſtinguendo ſecundum: Sine informatione præcisè, omitto: Sine informatione, & ſine ſubordinatione phyſica ad voluntatem creatam, nego conſequentiam, quia licèt poſſit principium radicale *quo* vniri ſuo *quod*, ſine informatione, vt vnitur natura humana Verbo, non tamen ſine phyſica ſubordinatione, tanquam phyſicum *quo* ſuo *quod*, ſeù ſuo ſuppoſito, & ex hoc ſolo capite repugnat, naturam divinam vniri ſuppoſito creato vt principium *quo* radicale ipſius: Sic ergò, dato quod poſſet charitas increata vniri voluntati creatę, vt principium *quo* primum, ſine informatione, non tamen ſine ſubordinatione ad ipſam, tanquam ad ſuum principium *quod*; hæc autẽ penitus repugnat perfectioni divinæ, non minus quam illa.

32\. Vel ſecundò, omiſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia principium *quo* radicale, vt ſit tale reſpectu ſuppoſiti, ſolum exigit ſuſtentari in ipſo, vel ab ipſo, nam per hoc præcisè eſt principium *quo* radicale ipſius; cum autem poſsit principium *quo* radicale diſtinctum realiter à ſuppoſito ſuſtentari in ſuppoſito, quin ipſum propriè informet, per hoc præcisè quod ab illo terminetur, & perſonetur, & reddatur ſubſiſtens in ipſo; indè eſt, quod poteſt eſſe principium *quo* radicale ſuppoſiti, quin ipſum informet. Cæterum principium *quo* proximum voluntatis diſtinctum ab ipſa non poteſt ſuſtentari à voluntate immediatè, quin ipſam informet, quia non eſt alius modus ſuſtentandi in ſe aliquod principium, niſi vel per modum ſuppoſiti, vel per modum ſubiecti inhæſionis; & cum voluntas non poſsit ſuſtentare principium proximum *quo* à ſe diſtinctum per modum ſuppoſiti perſonantis, aut terminantis, ſolum poteſt illud ſuſtentare per modum ſubiecti inhæſionis, & informationis; cum autẽ de ratione principij *quo* voluntatis ſit ſuſtentari in ipſa, vtpotè *quo* ipſius, indè eſt, quod de ratione illius, quando eſt diſtinctum ab ipſa, eſt vniri, ei per inhæſionem, & informationem. Eſt dicere breviùs, quod ad rationem principij *quo* proximi voluntatis ſatis eſt ſuſtentari in ipſa immediatè, ſicut ad rationem principij *quo* radicalis reſpectu ſuppoſiti, ſuſtentari in ipſo, & in hoc eſt paritas: Sed principium *quo* radicale, nempè natura, quamvis realiter diſtinctum à ſuppoſito, poteſt ſuſtentari à ſuppoſito ſine inhæſione, & informatione illius, vt patet in natura humana ſuppoſitata à Verbo: Secùs tamen principium proximum *quo* voluntatis diſtinctum ab ipſa, & in hoc eſt manifeſta diſparitas.

33\. Sed adhùc inſtabis: Vt aliquod ſit principium *quo* voluntatis non requiritur quod ſuſtentetur ab ipſa, aut ipſi inhæreat: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens: Quia ſatis eſt quod ex vi illius voluntas tranſeat de

non

Digitized by Google

non continente actum ad continentiam illius: Sed ad hoc non requiritur informatio, aut inhæſio, imò nec intrinſeca mutatio voluntatis: Ergò. Probatur minor: Quia calor de non continente ignem redditur continens ignem virtute ignis, quin informetur ab igne, nec recipiat aliquid intrinſecum ex ipſo, ſolum per hoc quod igni ſubordinetur, aut coniungatur. Item phantaſma materiale redditur continens ſpecies ſpirituales ex coniunctione ad intellectum agentem, quin ex illo aliquid intrinſecum recipiat, aut ab eo informetur, ſolum per coniunctionem ad ipſum. Item, anima Chriſti ex coniunctione ad Verbum redditur potens patrare miracula, quin ab ipſo informetur, aut ex eo aliquid intrinſecum recipiat. Demum virtutes morales ex coniunctione ad charitatem redduntur potentes attingere finem charitatis, quin ex illa aliquid intrinſecum recipiant, aut ab ea informentur: Ergò pariter voluntas poterit reddi potens elicere actum charitatis per vnionem cum charitate increata, aut cum Spiritu Sancto, quin ex eo aliquid intrinſecum recipiat, aut ab eo informetur, vel illum in ſe ſubſtentet.

34. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem. Ad cuius probationem, deſumptam ex paritatibus, quæ ſigillatim ſuis locis examinantur, dico ad primam, quod ignis non tranſit de virtualiter non continente ignem ad ſilium continere, quia per ſe, & intranſitivè vt virtus eſt ignis, illum præcontinet virtualiter, & hoc eſt illum continere in virtute ignis, vt explicavimus in Phiſica, *lib. 2. quæſt. 22. n. 20.* Attamen vo'un as per ſe, & intranſitivè nõ eſt virtus Spiritus Sancti ad eliciendum actum charitatis, & ideò vt poſſit illum elicere in virtute Spiritus Sancti, requiritur quod ab eo virtutem recipiat intrinſecè, quæ ei inhæreat, & ipſam informet, vt nos dicimus, aut quod Spiritus Sanctus per ſe ipſum ipſam informet, quod repugnare defendimus. Ad ſecundam, dico, quod phantaſma materiale ſolum inſtrumentaliter fit continens ſpecies intelligibiles, & ad hoc recipit per modum motus virtutem ſpiritualem, ſeù illuminationem ab intellectu agente ſibi intrinſecè inhærentem, vt poſſit adhùc inſtrumentaliter eontinere ſpecies intelligibiles, vt vidimus *lib. 3. de Anima, quæſt. 3. per totam.* Quanto ergò magis voluntas debet recipere virtutem ſupernaturalem intrinſecam, quando quidem non vt inſtrumentum, ſed vt cauſa principalis debet præcontinere actum charitatis? Ad tertiam ſimiliter dico, animam Chriſti ex coniunctione ad Verbum, vt inſtrumentum coniunctum, recipere virtutem divinam per modum motus, vt inſtrumentaliter phyſicè concurrat ad miracula, vt ſuo loco explicant Thomiſtę: Quanto ergò magis voluntas, vt principaliter eliciat actum charitatis, debet recipere virtutem ſupernaturalem? Et idem dic de virtutibus moralibus, quod ſcilicèt, participant ex charitate aliquem modum intrinſecum ordinationis in finem charitatis, quem ſi non participarent intrinſecè, non poſſent in virtute charitatis eius finem attingere. Nec vacat amplius de his differere, quę ſuis locis cum conſequentia doctrinę exponuntur à Thomiſtis.

QUÆSTIO VII.

AN VOLUNTAS SINE FORMA intrinſeca, per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ, poſſit elicere actum charitatis?

1. EST communis ſententia Ieſuitarum cum P. Suarez, poſſe, ſaltèm de potentia abſoluta, voluntatem, & intellectum elicere actus ſupernaturales abſque forma, vel principio ſupernaturali ſibi intrinſeco, per ſolam ſubordinationem ad Deum vt Authorem ſupernaturalem, ſeù per aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentię, aut Dei vt Authoris ſupernaturalis. Veruntamen Thomiſtę communiter cenſent, id eſſe impoſſibile, adhùc divinitus. Idque generaliter loquendo de quibuslibet actibus ſupernaturalibus ſatis, licèt obiter, expoſui *in Phyſic. lib. 2. quæſt. 22. à num. 25.* Nunc autem loquendo ſpecialiter de actu charitatis, eandem ſententiam pro concluſione ſtatuo.

NOSTRA CONCLVSIO.

2. DICO igitur; *Implicat contradictionem, & conſequenter repugnat adhùc de potentia abſoluta, quod voluntas eliciat actum charitatis ſine principio ſupernaturali ſibi intrinſeco, eam intrinſecè elevante, ad talem elicientiam.* Probatur primo ex D. Thom. qui in *Diſputat. quæſt. de Charitate, artic. 1. in corpor.* poſt relatam ſententiam Magiſtri, ſic ſubiungit: *Sed hæc opinio omnino ſtare non poteſt; ſicut enim naturales actiones, & motus à quodam principio intrinſeco procedunt, quod eſt natura, ita & actiones voluntariæ oportet, quod à principio intrinſeco procedant; nam ſicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus incli-*

natio apprehenſionem intellectus ſequens, actus voluntatis eſt: Poſsibile autem eſt, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur, non à principio intrinſeco, puto cum lapis projicitur ſurſum, ſed quod talis motus, vel actio non à principio intrinſeco procedens, naturalis ſit, hoc omninò eſt impoſsibile, quia in ſe contradictionem implicat, vndè cum contradictorio eſſe ſimùl non ſubſit divinę potentię, nec hoc à Deo fieri poteſt. Deindè hanc eandem doctrinam applicat actui charitatis reſpectu voluntatis dicens: *Et ſimiliter non poteſt hoc divinitus fieri, vt aliquis motus hominis, vel interior, vel exterior, qui ſit à principio extrinſeco, ſit voluntarius::: Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturę humanę, non poteſt eſſe homini voluntarius, niſi ſuperaddatur voluntati aliquod principium voluntatem perficiens, vt talis actus à principio intrinſeco proveniat. Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat, naturali potentię ſuperaddito, ſed ex motione Spiritus Sancti, ſequitur alterum duorum, vel quod actus charitatis non ſit voluntarius, quod eſt impoſsibile, quia hoc ipſum diligere eſt quodam velle, aut quod non excedat facultatem naturæ, & hoc eſt hæreticum.* Hæc ita exactè retuli, vt videat quis, qua animi ingenuitate poſsint Authores contrariæ ſententię ſe veros Thomiſtas exiſtimare, & in ea ipſa ſectatores D. Thom. Ecce enim hic non ſolum loquitur de facto, non ſolum de potentia ordinaria, ſed de potentia abſoluta; tum, quia loquitur de impoſsibilitate ex implicantia contradictionis; tum, quia ait: *Hoc divinitus fieri non poteſt*; tum, quia id probat, eo quod actus charitatis non eſſet voluntarius, & quia hoc eſt impoſsibile; id autem non ſolum de lege ordinaria, ſed de potentia abſoluta eſt impoſsibile. Deindè in hoc ſenſu probat, eſſe impoſsibile, *quod actus charitatis procedat à voluntate, & non* ex *aliquo habitu interiori ſuperaddito eam perficiente*: Ergò evidenter eius doctrinę contradicit, qui tuetur poſſe divinitus actum charitatis elici à voluntate abſque principio intrinſeco ei ſuperaddito, per ſolam extrinſecam aſsiſtentiam omnipotentię, vel Spiritus Sancti.

3. Secundo ratione probatur concluſio: Vt voluntas verè eliciat actum charitatis requiritur eſſentialiter, quod illum in ſe intrinſecè præcontineat: Sed implicat contradictionem, quod illum in ſe intrinſecè præcontineat, niſi elevetur intrinſecè per formam, aut principium ſupernaturale ſibi ſupperaditum: Ergò implicat etiam contradictionem illum elicere, niſi elevetur intrinſecè forma, aut principio ſupernaturali creato. Probatur maior: Quia voluntas non aliter poteſt elicere actum charitatis, niſi ab intrinſeco, ſiquidem eſt actus eſſentialiter vitalis, & voluntarius, de cuius eſſentia eſt, quod ſit elicitus ab intrinſeco, implicat autem manifeſtam contradictionem, quod illum eliciat ab intrinſeco, niſi illum intrinſecè præcontineat: Ergò vt voluntas verè eliciat actum charitatis requiritur eſſentialiter, quod illum intrinſecè præcontineat. Deindè probatur minor, quę non minus eſt certa; quia actus charitatis, vtpotè eſſentialiter, & quoad ſubſtantiam ſupernaturalis (vt modo ſupponimus) excedit totam facultatem naturę: Sed implicat contradictionem quod voluntas ſine forma, aut principio intrinſeco ſupernaturali, contineat intrinſecè actum excedentem totam facultatem naturę: Ergò. Probatur hæc minor: Quia in primis implicat, ſeù potius explicat contradictionem, quod ratione ſui, ſine forma intrinſeca ſuperaddita, contineat actum excedentem totam facultatem ſuę naturę, nam hoc eſſet, per facultatem ſuę naturę continere intrinſecè id ipſum quod excederet totam facultatem ſuę naturę, ſeù continere per intrinſecam ſuę naturę facultatem, quod per illam non contineret, vtpotè quid illam excedens. Deindè implicat etiam contradictionem, quod illum actum intrinſecè præcontineat in ſe per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentię; quia continere intrinſecè actum eſt effectus formalis, ſeù denominatio intrinſeca voluntatis continentis; implicat autem voluntatem habere denominationem, ſeù effectum formalem intrinſecum continentis intrinſecè actum charitatis, ſine forma intrinſeca, ſolum per aliquid extrinſecè aſſiſtens: Ergò.

4. Huic fundamento ex D. Thom. deprompto, variè reſpondent contrarij. In primis enim aliqui inquiunt, voluntatem continere ratione ſui in actu primo actum charitatis continentia cauſæ inſtrumentalis, licèt non per modum cauſę principalis; nullam autem in hoc eſſe contradictionem, quia actus charitatis ſolum excedit facultatem naturę voluntatis vt activam principaliter, non verò facultatem ipſius vt activam obedientialiter, & inſtrumentaliter. Sed contra eſt, quia dato, & admiſſo, quod continentia per modum cauſæ inſtrumentalis in actu primo poſsit ſalvari ſine forma, aut qualitate impreſſa cauſæ inſtrumentali in actu primo, ſolú per hoc quod poſsit participare motionem intrinſecã in actu ſecundo, vt probabile exiſtimavi *in Phyſic. lib. 2. q. 20. à n. 12.* tamen implicat contradictioné, actum charitatis elici à voluntate ſolum vt à cauſa inſtrumétali mota, & non ab ipſa vt cauſa principali ſe movente: Sed hoc ſalvari nequit, niſi voluntas ipſum præ-

con-

contineat intrinſecè vt cauſa principalis, ad quod, fatetur ſolutio, requiri formam intrinſecam ex parte actus primi ſuperadditam: Ergò implicat voluntatem elicere actum charitatis, niſi priùs in actu primo elevetur intrinſecè per formam intrinſecam ſuperadditam. Probatur maior ex D. Thom. *in præſent. artic. 2. in corpor.* ſic aiente: *Similiter etiam non poteſt dici, quod ſic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, ſicut movetur inſtrumentum:::Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarij*: Sed implicat contradictionem tolli ab actu charitatis elicito à voluntate rationem voluntarij: Ergò & quod procedat à voluntate purè vt cauſa inſtrumentali mota ab Spiritu Sancto. Vrgetur: Quia ſi actus charitatis procedere poſſet à voluntate vt cauſa purè inſtrumentali, & nihilominus eſſe vitalis, & voluntarius, pariter poſſet eſſe liber, & meritorius: Sed hoc expræſsè negat D. Thom. Ergò nec poſſet eſſe voluntarius, ſi procederet à voluntate vt cauſa inſtrumentali ſolum. Maior patet: Quia vt ſit liber, præter eſſe vitalem, & voluntarium, ſolum requiritur quod procedat cum poteſtate voluntatis ad oppoſitum, ſeù cum indifferentia ex parte voluntatis, & obiecti ad ipſum, & non ipſum; hæc autem indifferentia, & poteſtas ad oppoſitum non eſt cur negetur poſsibilis voluntati concurrenti ſine forma intrinſeca, ad actum charitatis, ſi non negatur ei vitalitas, & voluntarietas: Ergò. Minor verò conſtat ex D. Thom. qui *quæſt. de Charitate* ſic diſcurrit: *Omne enim agens, quod non agit ſecundum formam propriam, ſed ſolum ſecundum quod eſt motum ab altero, eſt agens inſtrumentaliter tantum, ſicut ſecuris agit prout eſt mota ab artifice: Sic igitur ſi anima non agit actum charitatis per aliquam formam propriam, ſed ſolum ſecundum quod eſt mota ab exteriori agente, ſcilicèt, Spiritu Sancto, ſequitur, quod ad hunc actum ſe habeat vt inſtrumentum tantum: Non ergò in homine erit hunc actum agere, vel non agere, & ita non poterit eſſe meritorius*: Ergò iuxta Div. Thom. actus charitatis elicitus ſine forma intrinſeca, à voluntate vt puro inſtrumento, non poſſet eſſe liber, nec meritorius.

5. Dices forſan, actum charitatis non fore ei liberum, ſi procederet à voluntate vt inſtrumento, & hoc ſolum probari ad Div. Thom. prædicto diſcurſu, fore tamen vitalem, & voluntarium, quia oppoſitum non probat D. Thom. ex eo quod ſit purum inſtrumentum. Sed contra eſt, quia *in præſent. artic. 2. ubi proximè* expreſsè inquit, *quod tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti*, ſi Spiritus Sanctus moveret voluntatem vt inſtrumentum ad actum charitatis: Ergò non ſolum non foret liber, & meritorius, ſed nec voluntarius iuxta D. Thom. Secundò: Quia ſaltèm ſequitur non poſſe actum charitatis eſſe liberum, adhùc divinitus, abſque forma intrinſeca, ſeù principio intrinſeco ſupernaturali in voluntate: Quod quantum deroget principijs contrariorum, infrà videbitur, & nunc ſic oſtendo: Propterea enim contendunt poſſe voluntatem ratione ſui agere actum charitatis vt vitalem, & voluntarium, cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ, quia voluntas de ſe eſt vitalis, & voluntas, & continet vitalitatem, & voluntarietatem: Sed pariter voluntas de ſe eſt libera, & conſequenter continet libertatem: Ergò ſi hoc non probat, poſſe ſine principio ſupernaturali intrinſeco elicere liberè actum charitatis, nec ex primo probari poteſt, quod poſsit illum elicere vitaliter, & voluntariè.

6. Secundo ſic arguo contra ſolutionem principalem, quia per meram aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ non poteſt voluntas, adhùc vt cauſa inſtrumentalis, continere, vel cauſare, aut elicere actum charitatis: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia aſsiſtentia extrinſeca, iuxta Suarez, & ſequaces, non importat, ſed potius excludit, quod omnipotentia extrinſecè aſsiſtens moveat phyſicè voluntatem, ei imprimendo motionem virtuoſam, & ei participando intrinſecè de ſua virtute: Sed ſine hac intrinſeca motione non poteſt voluntas, adhùc vt cauſa inſtrumentalis, agere actum charitatis, imò nec vlla cauſa inſtrumentalis poteſt ſine ſimili motione intrinſeca agere: Ergò nec per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ vt cauſæ principalis. Vide *lib. 2. Phyſic. quæſt. 20. à num. 4.*

7. Valdè tamen conſiderandum eſt, Authores contrarios minorem facere indigentiam gratiæ ex parte naturæ ad eliciendum actum charitatis, quam Mag. ſententiarum, & Antiqui, qui illum ſequebantur. Nam illi in primis exigebant, quod Spiritus Sanctus per ſe ipſum vniretur vt gratia, & donum intrinſecum voluntati: Secundò, quod eam intrinſecè, & phyſicè moveret in elicientia actus charitatis, vt anima movet corpus; vndè exigebant gratiam intrinſecam, licet increatam ex parte actus primi, & gratiam intrinſecam ex parte actus ſecundi. Attamen Moderni neutrum ex his requirunt eſſentialiter, ſed per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ, & concurſum ſimultaneum, ſeù partialem, ſine vlla gratia, aut dono intrinſeco in actu primo, nec creato, nec increato, & ſine motione intrinſeca in actu ſecundo, contendunt poſſe liberum arbitrium, ſeù voluntatem elicere actum charitatis, &

Digitized by Google

& alios actus ſupernaturales, & conſequenter natura non indigeret eſſentialiter ad tales actus gratia vlla intrinſeca, nec ex parte actus primi, nec ex parte actus ſecundi. Quod quidem, quam difficile conciliari poſsit cum PP. & Concilijs Pelagium damnantibus, quiſque videre poterit, & amplius infrà conſtabit.

8. Reſpondent ſecundo alij, voluntatem ratione ſui continere partialiter, ſeù per modum cauſę partialis actum charitatis, atque adeò vt poſsit proximè talem actum elicere, ſatis eſſe aſsiſtentiam extrinſecam Dei, vt Authoris ſupernaturalis, qui eſt alia concauſa partialis. Ita communiter contrarij. Sed contra eſt primo: Quia, vt infrà oſtendemus, voluntas ratione ſui nō poteſt continere per ſe actum charitatis, adhùc vt cauſa partialis per ſe illius: Sed requiritur eſſentialiter, vt illum vitaliter eliciat, & voluntariè, quod ipſum præcontineat, & cauſet, vt cauſa per ſe illius, ſaltèm partialis: Ergò falſum eſt, quod illum præcontinet vt cauſa partialis ratione ſui, prout exigitur eſſentialiter vt illum voluntariè, & vitaliter eliciat.

9. Secundò: Quia eſſentialiter requiritur, quod illum contineat vt cauſa ſecunda totalis in linea cauſę ſecūdę: Sed implicat quod ratione ſui, ſine forma ſupernaturali intrinſeca, ipſum præcontineat vt cauſa ſecunda totalis intra ſphæram cauſę ſecundę: Ergò & quod illum eliciat vitaliter, & voluntariè. Diſcurſus eſt legitimus. Solum in præmiſsis eſt difficultas. Probo igitur maiorem: Quia eſſentialiter exigitur vt voluntas eliciat actum charitatis, quod illum præcontineat eo modo, quo illum elicit, ſeù quo eſt cauſa illius: Sed illum elicit vt cauſa ſecunda totalis illius; tum, quia contrarij non aſsignant in caſu aſsiſtentię extrinſecę omnipotentię, aliam concauſam ſecundam partialem cum voluntate; tum, quia voluntas non ſolum partialiter diligit Deum per actum charitatis, ſed totaliter: Ergò vt illum eliciat requiritur eſſentialiter, quod illum præcontineat vt cauſa ſecunda totalis in linea cauſę ſecundę. Deindè probatur minor: Quia ſi illum poſſet præcontinere ratione ſui vt cauſa ſecunda totalis in ſua ſphæra cauſę ſecundę, omninò ſuperflua eſſet infuſio habitus charitatis ad hoc vt voluntas eliceret actum charitatis, ſiquidem cauſa ſecunda totalis alicuius actus, vel effectus, continens illum per modum cauſę ſecundę totalis, minimè indiget alia concauſa ſecunda, aut comprincipio creato, vt illum efficiat, aut eliciat per modum cauſę ſecundę, ſed ſolum indiget concurſu cauſę primę: Sed hoc dici non poteſt, quia eſſet magna ex parte convenire cum Pelagio negante indigentiam gratię ad actus ſalutares: Ergò.

10. Confirmatur hæc ratio, quæ meo videri, efficaciſsima eſt: Si poſſet voluntas ſine dono intrinſeco creato, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, elicere actum charitatis, poſſet illum elicere vt cauſa ſecunda totalis ratione ſui: Ergò minimè indigeret intrinſecè dono creato intrinſeco ad actum charitatis, & conſequenter, nec ad alios actus ſalutares; quod eſt hæreticum. Probatur antecedens: Quia elicere actum charitatis ſine dono intrinſeco creato, eſſet elicere ipſum vt cauſa ſecunda, non partialis in linea cauſę ſecundę, ſed totalis in illa linea, ſiquidem non eſſet alia concauſa ſecunda, ſed voluntas ſola eſſet tota, & vnica cauſa ſecunda, omnipotentia enim extrinſecè aſsiſtens non eſſet cauſa ſecunda, vt per ſe patet, ſed prima: Ergó ſi poſſet elicere talem actum abſque dono intrinſeco creato, per ſolam aſsiſtentiam omnipotentiæ, poſſet elicere illum vt cauſa ſecunda totalis ratione ſui. Explicatur: Nam caſu quo voluntas ſine dono intrinſeco creato eliceret actum charitatis, voluntas eſſet ſe ſola cauſa ſecunda vnica, & totalis illius actus: Sed implicat contradictionem quod voluntas ſe ſola ſit cauſa ſecunda totalis actus charitatis: Ergò & quod illum eliciat ſine dono intrinſeco creato. Probo maiorem: Quia in eo caſu voluntas eſſet vnica cauſa ſecunda illius actus: Ergò totalis cauſa ſecunda. Probo antecedens: Quia non eſſet alia cauſa ſecunda: Ergò voluntas eſſet vnica cauſa ſecunda. Probo antecedens: Quia non eſſet alia concauſa, niſi omnipotentia extrinſecè aſsiſtens: Sed hæc non eſſet cauſa ſecunda: Ergò non eſſet alia cauſa ſecunda, niſi ſola voluntas. Probo minorem: Quia de eſſentia cauſę ſecundę eſt ſubordinari realiter primę in operando: Sed omnipotentia non eſſet realiter ſubordinata primę cauſę in operando: Ergò non eſſet concauſa ſecunda.

11. Reſpondebis primò cum aliquibus, quibus adeò efficax viſum fuit *hoc* argumentum, vt eo convicti, propugnantes audierim non poſſe voluntatem per ſolam omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem elicere actum charitatis, quia illa non poteſt eſſe concauſa ſecunda ſupplens defectum habitus charitatis, qui concauſa ſecunda eſt; nihilominus, vt penitus non desererent ſuam ſententiam, propugnabant, poſſe ſuppleri per auxilium extrinſecum creatum, quod poſſet habere rationem cauſæ ſecundæ, v.g. per habitum charitatis, aut aliud comprincipium creatum, non intrinſecè vnitum voluntati, ſed ei extrinſecè aſsiſtens. Sed

contra eſt primò : Quia hæc ſolutio, in primis canit palinodiam in controverſia principali inter Thomiſtas, & Ieſuitas, quę ab initio fuit de omnipotentia extrinſecè aſsiſtente, & non de auxilio, ſeù comprincipio creato extrinſecè aſsiſtente. Secundò : Quia licèt hæc ratio non probet de principio creato extrinſecè aſsiſtente, alijs tamen ex capitibus magis repugnat voluntatem conſtitui potentem per principium creatum extrinſecè aſsiſtens, quam per omnipotentiam, ſiquidem omnipotentia ratione ſuę eminentię poteſt agere in voluntate, non vnita voluntati; at hoc omnino repugnat cauſę creatę. Item, omnipotentia poſſet quidem ratione ſuę eminentię ſupplere pro principio creato; at principium creatum, cum talem eminentiam non habeat, non poteſt ſupplere pro alio principio creato, minuſque pro ſui vnione ad voluntatem: Ergò. Tertiò : Quia ſi ſamèl poſſet principium creatum non vnitum voluntati concurrere partialiter cum voluntate, poſſet omnipotentia ſe ſola præſtare quod illud principium, quia illud principium non concurreret in genere cauſæ formalis intrinſecæ, vtpotè non informans intrinſecè voluntatem, nec per modum principij vitalis, aut immanenter operantis, ſed ſolum per modum cauſæ efficientis tranſeuntar operantis; evidens autem eſt, Deum ſe ſolo poſſe efficere, quidquid efficit medio principio creato, aut cauſa ſecunda, vt ſæpiſsimè nobis opponunt adverſarij, & verum tenet de cauſa ſecunda purè efficienti tranſeunter effectum in alio ſubiecto : Ergò inconſequentiſsimè negatur, quod poſsit omnipotentia ſe ſola, quod poſſet principium creatum extrinſecum. Ideòque.

12. Reſpondebis ſecundò cum alijs: Quod in prædicto caſu, cuius poſsibilitas defenditur, voluntas non eſſet cauſa ſecunda vnica, & totalis, quia omnipotentia eſſet alia concauſa ſecunda partialis, non formaliter ſecunda, ſed eminenter, ſeù ęquivalenter, quatenus ſuppleret pro cauſa ſecunda partiali. Sed contra eſt : Quia ſaltèm ſequitur voluntatem in eo caſu fore cauſam ſecundam totalem formaliter talem illius actus, quia non eſſet alia cauſa ſecunda formaliter talis ipſius : Quod quidem non minus abſurdum eſt. Secundò : Quia implicat contradictionem omnipotentiam ęquivalere cauſæ ſecundæ, aut ſupplere pro illa in munere ſecundæ, licèt non in munere cauſæ efficientis : Ergò adhùc æquivalenter in illo caſu non eſſet omnipotentia cauſa ſecunda in munere ſecundę. Probo antecedens : Quia munus cauſæ ſecundæ, vt ſecundę, eſt ſubordinari realiter primę : Sed implicat omnipotentiam in hoc munere ęquivalere cauſæ ſecundæ, cum implicet ipſam ſubordinari realiter cauſę primę, quæ eſt ipſa, ſicut ſubordinari ſibi realiter : Ergò. Tertiò & vrgantius : Quia in eo caſu nulla alia eſſet cauſa ſecunda realiter ſubordinata primæ cauſę in elicientia actus charitatis : Ergò ſola voluntas eſſet cauſa ſecunda realiter ſubordinata cauſæ primæ in elicientia actus charitatis : Ergò ipſa ſe ſola eſſet adæquatè cauſa ſecunda ſubordinata realiter cauſæ primæ in elicientia actus charitatis : Ergò eſſet cauſa ſecunda adæquata actus charitatis, ſicut eſt cauſa ſecũda aliorum actuum naturalium, quia illorum ſolum eſt cauſa ſecunda adæquata realiter ſubordinata cauſę primę : Sed hoc eſt abſurdiſsimum, quia aliàs actus charitatis non excederet vires voluntatis vt cauſæ ſecundę, ſicut nec alij actus naturales : Ergò.

13. Confirmatur, & tacita ſolutio præcluditur, quia cauſa ſecunda totalis in linea cauſæ ſecundæ formaliter talis, exigit connaturaliter concurſum cauſæ primę ad actum, vel effectum, ad quem ſic eſt cauſa ſecunda adæquata, & totalis : Sed in prædicto caſu voluntas ſe ſola eſſet cauſa ſecunda totalis in linea cauſę ſecundę formaliter talis, ad actum charitatis : Ergò ſe ſola exigeret connaturaliter concurſum cauſę primæ ad actum charitatis : Ergò actus charitatis non eſſet ſuprà vires naturę, nec concurſus Dei ad illum eſſet indebitus naturę, nec verè gratuitus, ſed exactus à natura voluntatis, tanquam à cauſa ſecunda totali in ſua ſphæra cauſę ſecundę formaliter talis : Quod quis dicat?

14. Confirmatur ſecundò: Quia voluntas in eo caſu, ſe ſola contineret infrà Deum, & cum ſubordinatione reali ad Deum, non partialiter, ſed totaliter, actum charitatis; tum, quia ſic illum eliceret ſola; tum, quia non eſſet alia concauſa ſic illum continens : Sed cauſa continens effectum infrà Deum totaliter, exigit concurſum Dei vt cauſę primę ad eundem effectum : Ergò exigeret ſe ſola concurſum Dei ad actum charitatis : Ergò talis concurſus non eſſet gratuitus, ſeù indebitus, ſed debitus, & exactus à natura voluntatis.

* *

Digitized by Google

OSTENDITVR, VOLVNTATEM in caſu quæſtionis fore cauſam ſecundam totalem actus charitatis.

15. RESpondebis tertiò: Quod voluntas, adhùc per modum cauſę ſecundę, non eſſet cauſa totalis, ſed ſolum partialis, quia exigeret habitum infuſum vt concauſam ſecundam partialem; miraculum autem eſſet, ſeù prouidentia extraordinaria, in eo, quod ſine concauſa ſecunda partiali, ipſa voluntas, vt cauſa ſecunda ſolum partialis, talem actum eliceret, ſupplente omnipotentia defectum concauſæ partialis. Siquidem ad rationem cauſæ partialis in aliquo genere non requiritur eſſentialiter, quod actu concurrat ad effectum alia concauſa, ſed ſatis eſt, quod exigatur connaturaliter ad effectum alia concauſa, licèt diuinitus ſuppleatur. Ad modum quo, calor vt quatuor, ſolum eſt cauſa partialis caloris vt octo, exigens pro concauſa partiali alium calorem vt quatuor; ſi tamen Deus vellet ſupplere defectum vnius caloris vt quatuor per ſe, alter vt quatuor non produceret calorem vt octo vt cauſa ſecunda totalis, ſed ſolum vt partialis, quia produceret illum cum exigentia connaturali alterius concauſæ partialis.

16. Sed contra eſt, quia hoc argumento intendimus probare, quod voluntas non exigeret ad eliciendum actum charitatis habitum infuſum vt concauſam partialem, eo quod eſſet cauſa ſecunda totalis: Ergò reſpondere, quod non eſſet cauſa ſecunda totalis, eo quod exigeret habitum infuſum, eſt manifeſta petitio principij. Secundò: Quia ex eo, quod exigeret, ſeù indigeret in actu primo alia concauſa, ſolum probari poteſt, quod eſſet in actu primo, & ex actiuè cauſa ſecunda partialis, ſi tamen de facto, & in actu ſecundo ſola voluntas eliceret actum ſine alia concauſa de facto, & in actu ſecundo concurrente, ſaltèm in actu ſecundo, & formaliter eſſet cauſa ſecunda totalis: Sed non ſolum repugnat quod voluntas ratione ſui ſit in actu primo cauſa ſecunda totalis actus charitatis, ſed etiam quod ſit cauſa ſecunda totalis illius in actu ſecundo: Ergò nunquàm vitatur abſurdum. Confirmatur: Nam in tali caſu voluntas eſſet in actu ſecundo cauſa ſecunda totalis: Sed implicat quod ſit in actu ſecundo cauſa ſecunda totalis, quin etiam in actu primo ſit cauſa ſecunda totalis non indigens alia ad actum exercendum in actu ſecundo: Ergò eſſet etiam in actu primo cauſa ſecunda totalis non indigens alia ad actum charitatis eliciendum in actu ſecundo, & conſequenter non indigens habitu. Maior patet; tum, quia non eſſet alia concauſa ſecunda concurrens ad actum ſecundum. Tum, quia concurſus voluntatis in actu ſecundo, non ſolum nõ procederet, ſed nec exigeret procedere ab alia cauſa ſecunda, imò ei repugnaret procedere ab alio principio creato, vt ſtatim oſtendam: Sed cauſa producens actum, vel effectum in actu ſecundo, nedum non admittendo, ſed nec exigendo in actu ſecundo concurſum alterius cauſę ſecundę, imò ei repugnando, eſt in actu ſecundo cauſa ſecunda totalis: Ergò voluntas in eo caſu eſſet ſaltèm in actu ſecundo cauſa ſecunda totalis actus charitatis. Minor verò non minus patet, quia licèt poſsit cauſa ſecunda totalis in actu primo eſſe in actu ſecundo partialis, temperando, & cohibendo concurſum, ſeù non influendo ſecundum totum quod poteſt in actu primo, ſed minus, tamen implicat, quod cauſa, quę in actu primo eſt partialis, poſsit eſſe in actu ſecundo totalis, quia hoc eſſet influere in actu ſecundo pluſquam poſſet in actu primo, quod ex terminis implicat, quia ſicut ab actu ad potentiam valet conſequentia, & à negatione potentię ad negationem actus, ita à tanto actu ad tantam potentiam valet, & ſimiliter à negatione tantæ potentię, ad negationem tanti actus, vndè ſicut implicat contradictionem potentiam elicere actum, quem non poteſt elicere in actu primo, ita implicat influere in actu ſecundo tantum, quantum non poteſt in actu primo: Ergò implicat in terminis eſſe cauſam totalem in actu ſecundo, ſi in actu primo ſolum eſt partialis, & conſequenter non poteſt eſſe totalis in actu ſecundo, niſi ſit totalis etiam in actu primo.

17. Explicatur hic diſcurſus: Actio amandi elicita à ſola voluntate ſine comprincipio creato, ita eſſet totaliter ab illa in ratione cauſæ ſecundæ, quod minimè exigeret, ſed potius ei repugnaret, procedere immediatè ab habitu charitatis, ſeù ab alio principio creato: Ergò reſpectu talis actionis ita voluntas per ſe ſolam eſſet cauſa, & principium proximum totale, quod ad eam ipſam actionem eliciendam minimè exigeret habitum, nec aliud comprincipium creatum, imò nec illud poſſet admittere ad partialem concurſum in illam: Ergò omnipotentia concurrendo ad illam actionem, minimè concurreret, ſupplendo pro habitu, aut principio vllo creato, nec pro concauſa ſecunda partiali, ſed vnicè concurreret vt cauſa vniuerſalis, ſiquidem omnipotentia ſolum ſupplet comprincipium creatum, quando tale comprin-

Digitized by Google

principium connaturaliter exigitur, vel ſaltèm admitti poteſt; vbi autem nec exigitur, nec admitti poteſt, non eſt quod ſuppleat, aut pro quo ſubſtituat omnipotentia: Ergò reſpectu illius actionis voluntas ſe ſola eſſet per ſe cauſa ſecunda totalis, ita vt reſpectu talis actionis nulla concurreret, imò nec poſſet concurrere alia concauſa ſecunde, nec formaliter talis, & conſequenter, nec equivalenter, & ſubſtitutivè talis, quia reſpectu illius omnipotentia non ſubſtitueret, nec suppleret pro vlla alia cauſa ſecunda. Conſequentiæ iſtę evidenter inferuntur. In ſolo antecedenti eſt difficultas. Sic autem illud probo, nam quælibet actio ita ſpecificatur eſſentialiter à ſuo principio immediatè elicitivo, quod repugnat actionem eandem ſpecificè, quę nunc non elicitur ab vno principio, poſſe elici à tali principio, quia variato principio immediatè elicitivo, variatur eſſentialiter, & ſpecificè actio elicita: Ergò actio amandi ſemel elicita à ſola voluntate ſine comprincipio creato, nedum non exigeret, ſed eſt repugnaret procedere à comprincipio creato.

18. Adeò efficax eſt hæc ratio, quod ipſe Ripalda, *lib. 2. de ente ſupern. Diſput. 34. ſect. 7. num. 46.* faſſus fuerit, non eſſe eandem Dei viſionem, quę eliceretur ab intellectu ſine lumine glorię cum omnipotentia extrinſecè aſſiſtente, cum illa, quę eliceretur ab intellectu cum lumine glorię creato, eò quod viſio, ſicut quælibet actio, ſe ipſa, & eſſentialiter à ſuis principijs immediatis dependet; & conſequenter illis eſt eſſentialiter alligata, ſine indifferentia vt eadem ab alijs poſsit procedere; quod idem pari ratione intelligendum eſt de dilectione Dei procedente à ſola voluntate ſine comprincipio creato, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię. Veruntamen ex hoc fortiſſimum ſumitur argumentum. Etenim, ſi actus ille dilectionis verè eſſet actus charitatis, ſalutaris, imò iuxta ipſum Ripalda, eſſet forma ſanctificans animam, & illam à peccato mundans: Sed voluntas ſe ſola, ſine vllo comprincipio creato gratuito, aut ſupernaturali, poſſet elicere illum actum vt cauſa ſecunda totalis: Ergò voluntas ſe ſola vt cauſa ſecunda totalis, poſſet elicere actum charitatis ſalutarem, & ſanctificantem animam: Quid ergò amplius aiebat Pelagius?

19. Dices forſan, Pelagium amplius dixiſſe, quia dixit, voluntatem de facto, ſine dono gratię, ſuis ſolis viribus, & poſſe, & elicere actum dilectionis Dei, & alios actus ſalutares; contrariam verò ſententiam loqui tantum de potentia abſoluta, in caſu extraordinariæ providentiæ, non verò de facto, nam de facto ſemper requirit donum intrinſecū. Item, Pelagium ſenſiſſe, quod voluntas poſſet elicere actus ſalutares cum ſolo concurſu generali Dei debito ſibi vt cauſę ſecundæ, & abſque concurſu verè gratuito; contrariam autem ſententiam adhùc in caſu, quem propugnat poſsibilem, exigere ex parte Dei ad illum actum charitatis concurſum gratuitum, & indebitum. Sed contra, quia licèt Authores contrarij ita aſſerant, & proptereà differant à Pelagio, tamen ex ſua ſententia ſequitur id ipſum, quod aſſerebat Pelagius. Quod ſic oſtendo. Primò; Quia per vos eſt poſsibilis actus charitatis ſivè dilectio amicabilis Dei, quæ per ſe, & ab intrinſeco exigat procedere elicitivè à ſola voluntate ſine dono intrinſeco, nec alia concauſa ſecunda, & conſequenter ab illa vt cauſa ſecunda totali intra ſphæram cauſæ ſecundæ: Sed, eo ipſo, iſtum actum poteſt voluntas de facto ſe ſola elicere ſine dono intrinſeco, & conſequenter ſuis ſolis viribus: Ergò ſequitur id ipſum, quod aſſerebat Pelagius. Probo minorem: Quia voluntas de facto ſe ſola poteſt elicere quemlibet actum, quem ſe ſola continet vt cauſa ſecunda totalis, quin ad illum eliciendum indigeat virtute ſibi ſuperaddita, aut dono gratuito: Sed voluntas ſe ſola continet illum actum charitatis poſsibilem per ſe petentem elici à ſola voluntate ſine auxilio creato intrinſeco, continet, inquam, illum vt cauſa ſecunda totalis, & ſine indigentia virtutis ſuperadditę, aut doni gratuiti ad illum eliciendum: Ergò de facto poteſt illum actum elicere.

20. Vrgetur: Nam rogo, quid deficit nunc voluntati nudæ, vt eliciat illum actum ſe ſola? Si nihil: Ergò prorſus voluntariè, & ſine fundamento negatur voluntatem de facto illum actum elicere ſe ſola. Si aliquid, aſsigna, quid deficit? Nam ſanè auxilium intrinſecum non requiritur, vt ſupponimus, imò illi actui repugnat procedere ab auxilio intrinſeco creato: Quid ergò deficit voluntati undę, vt illum eliciat? Dices, deficere de facto aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ. Sed contra, quia nulli cauſę ſecundæ totaliter infrà Deum continenti effectum, vel actionem aliquam deficit ex parte Dei aſsiſtentia ſuæ omnipotentię ad talem effectum producendum, vel actum eliciendum, Deus enim in præſenti providentia paratus eſt, & promptus concurrere cum qualibet cauſa ſecunda totali in ſua linea ad effectum, vel actum, quem in ſua linea, & infrà Deum totaliter, & adæquatè continet: Sed voluntas de facto nuda, & ſine auxilio intrinſeco continet illum actum charitatis, de quo lo-

quimur, vt cauſa totalis in linea cauſę ſecundę, ſeu totaliter, & adæquatè infrà Deum, ita vt nihil illi deficiat ex requiſitis infrà Deum: Ergò de facto Deus, ſeu eius omnipotentia, parata eſt ad concurrendum cum illa vt talem actum eliciat: Ergò iuxta præſentem prouidentiam non deficit voluntati ad illum actum eliciendum præparatio omnipotentię, ſeu quod idem eſt, eius extrinſeca aſsiſtentia, imò ſolum poſſet deficere in alia extraordinaria prouidentia, quia Deus non niſi miraculosè negat ſuum concurſum cauſæ ſecundæ totaliter, & completè in ſuo ordine cauſę ſecundę, ſeu infrà Deum continenti effectum, vel actionem aliquam.

21. Nec dicas, hoc ita eſſe, quando concurſus Dei eſt debitus, & naturalis; ſecùs, quando eſt indebitus, ſupernaturalis, & gratuitus. Contra enim eſt, quia concurſus Dei ad actum, quem cauſa ſecunda in ſuo ordine totaliter, & completè continet, ita vt intra ſuum ordinem nihil illi deficiat ad eum eliciendum, implicat, quod ſit illi propriè gratuitus, ſupernaturalis, & indebitus, tanquam vera gratia ſuprà exigentiam naturæ; ſiquidem eſſentialiter eſt concurſus exactus à cauſa ſecunda ſic illum actum præcontinente; licèt enim non ſit de eſſentia cauſę ſecundę completę in ſuo ordine obtinere concurſum Dei requiſitum, eſt tamen de eſſentia illius ſic completæ talem concurſum exigere connaturaliter: Ergò falsò contrarij ſupponunt concurſum Dei ad illum actum requiſitum eſſe indebitum, ſupernaturalem, & gratuitum; quod quidem nec probant, nec probare poſſunt, & nos oppoſitum probamus efficacisſimè. Nec item dici poteſt, quòd ad illum actum eliciendum abſolutè non eſſet neceſſarius habitus, eſſet autem neceſſarius ad illum eliciendum connaturaliter. Contra enim eſt, quia actus, de quo loquimur, & quem poſsibilem fatentur contrarij, eſt actus exigens ex ſui peculiari natura, & eſſentia procedere à ſola voluntate ſine concurſu habitus, aut comprincipij creati: Sed vt connaturaliter eliciatur actus exigens ex ſui natura non procedere ab habitu, ſed à voluntate ſine concurſu habitus, minimè requiritur habitus, ſed potius requiritur, quòd non concurrat habitus: Ergò.

22. Nec demum dicas: Voluntatem exigere non elicere illum actum, quia ille ex natura ſua eſſet actus præternaturalis, & exigens elici modo in connaturali, ſed alium connaturalem gratię, nempè procedentem à voluntate cum habitu. Contra enim eſt, quia ridiculum eſt, voluntatem nudam exigere non elicere actum, quem ſe ſola præcontinet vt cauſa ſecunda in ſuo ordine totalis, & completa, & exigere alium, quem nuda non præcontinet. Item, ridiculum eſt, actum illum ex peculiari ſua natura eſſe præternaturalem, & exigere elici modo in connaturali; hoc enim apertè ſignificat, quod exigat elici modo contrario proprię exigentię, & quod ex natura ſua ſit contrarius proprię naturę, quo nihil magis implicans excogitari poteſt: Ergò.

23. Ex quibus tandem inferes, quod admiſſo poſsibili vero actu charitatis, cui repugnet procedere immediatè ab habitu, aut ab alio comprincipio creato, & qui eſſentialiter exigat oriri immediatè à ſola voluntate, ſine concurſu alterius comprincipij creati, euidenter infertur, voluntatem viribus proprijs ſuę naturę, cum ſolo concurſu generali Dei, ſeu cum ſolo concurſu ſibi debito ex parte cauſę primę, poſſe de facto, & in præſenti prouidentia elicere illum actum charitatis, ac proindè verum actum charitatis non excedere vires naturę, quod eſt hæreticum. En igitur, quam meritò D. Thom. ſuprà aiebat: *Quod ſi actus charitatis in homine, non ex aliquo habitu potentiæ naturali ſuperaddito procedat, ſequitur vnum è duobus, nempè, vel quod non ſit voluntarius, quod implicat contradictionem, vel quod non excedat facultatem naturæ, quod eſt hæreticum.*

24. Et quidem, ſi Pelagio concederetur poſsibilis talis actus verę charitatis, quo pacto à Catholicis conuinci poſſet? Sanè, nulla via. Nam diceret: Vos conceditis poſsibilem actum charitatis verè ſanctificantem, & iuſtificantem animam, vel ſaltèm verè conuertentem animam ad Deum, verè diſponentem ad gratiam, verèque ſalutarem (nam talis eſſet *iuxta* contrarios, qui procederet à voluntate ſine comprincipio gratuito creato, nam ſi talis non eſſet, nulla eſſet lis nos inter & ipſos, ſiquidem omnes fatemur, actum non ſalutarem, nec diſponentem ad gratiam, nedum poſſe, ſed de facto ſæpè, vel ſemper procedere à ſola voluntate, ſine comprincipio gratuito intrinſeco) procedere exigentem à nuda voluntate ſolis ſuis viribus cum concurſu Dei connaturaliter ſibi debito, & abſque gratia voluntati intrinſeca: Sed hic actus non excederet facultatem naturę, vt expræſsè teſtatur D.Thom. Ergò per vos eſt poſsibilis actus charitatis verè, ſalutaris, verèque diſponens ad gratiam, qui non excedat facultatem naturę: Cur ergò mihi ita iraſcimini, diceret ipſe, eo quod dicam, voluntatem viribus ſuę naturę poſſe, & aliquoties de facto elicere talem actum? Aut in quo differt actus charitatis, quem vos de facto dicitis dari, ab illo actu poſsibili, vt ille non excedat facultatem naturę, iſte verò illam excedat? Præſertim

ſi

ſi illa eſque eſſet ſalutaris, diſponens ad gratiam, & convertens animam ad Deum?

25. Propterea vereor, ne contrarij ad has anguſtias vitandas, dicant, non eſſe poſsibilem actum verę charitatis, qui exigat procedere à nuda voluntate ſine habitu, aut comprincipio creato; ac proindè, actum illum verę charitatis, qui de poſsibili, & in extraordinaria providentia procederet à nuda voluntate ſine habitu, ita oriundum fore ab illa contra ſuam exigentiam, vi cuius exigeret habitum pro ſui principio. Sed contra primò: Nam adhùc non vitant abſurdum illatum, nam de actu charitatis ex eo ſolo titulo, quod ſic procederet, intulit D. Thom. *quod vel non eſſet voluntarius, vel non excederet facultatem naturę*: Sed per vos eſſet voluntarius: Ergò non excederet facultatem naturę. Secundò: Quia redit argumentum ſuprà factum, ſiquidem actus eſſentialiter ſpecificatur à ſuo principio immediatè elicitivo, vt arguebamus ſuprà *num.* 19. Ergò ille idem actus, qui poſſet procederet à voluntate ſola, nó poſſet procedere ab illa ſimùl, & ab habitu: Ergò ille idem exigeret eſſentialiter non procedere ab illa & ab habitu ſimùl. Et hæc quidem Philoſophia notiſsima eſt contrarijs.

26. Dices forſan cum aliquibus illorum, notiſsimam quidem eſſe, loquendo de actione propriè tali, quę eſt immediata egreſſio à ſuo principio; ſecùs autem de actu elicito media actione diſtincta; & talẽ eſſe actum charitatis: De quo dicunt, non eſſe ipſam actionem voluntatis, ſed actum productum à voluntate per actionem diſtinctam, & ſic ſtare optimè, quod poſsit procedere per actionem ſolius voluntatis ſine habitu, & quod exigat procedere per actionem voluntatis, & habitus ſimùl partialiter agentibus. Sed contra eſt, nam quidquid ſit de hac Philoſophia, quę paucis accepta, & plura difficillima continet, adhùc ea admiſſa, totum argumentum fieri poteſt de actione illa voluntatis, per quam ſine habitu produceret in ſe actum verę charitatis; nam ſanè illa non exigeret habitum pro principio, ſed nudam voluntatem: Ergò illa non excederet facultatem naturę, ſed potius voluntas viribus ſolius naturę eſſet cauſa ſecunda totalis, & completa illius infra Deum, nihilque infrà Deum voluntati deficeret ad eam actionem eliciendam: Cur ergò voluntas de facto non poſſet eam abſque habitu elicere, & conſequenter in ſe producere actum charitatis? Aut in quo excedit actio, qua modo illum producit, ab actione qua illum de poſsibili produceret, vt iſta excedat facultatem naturę, ſecùs illa? Item, quotieſcumque actio productiva effectus non excedit facultatem naturę, nec effectus ipſe poteſt illam excedere, nam actio exigit effectum, & ſic ſi actio non eſt ſuprà exigentiam, ſed iuxta exigentiam naturę, effectus pariter debet eſſe exactus à natura, vtpotè exactus ab actione exacta à natura: Ergò ſi actio illa, vt efficaciter probamus, non eſſet ſuprà exigentiam, & facultatem naturę, nec actus charitatis per illam productus.

27. Mitto alia plura, quibus hoc argumentum vrgeri poteſt. Mitto etiam quod contrarij non poſſunt aſsignare actum, vel actionem, reſpectu cuius habitus charitatis poſſit ſuppleri per auxilium extrinſecum, aut per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem. Non quidem actionem per ſe petentem egredi à voluntate, & habitu ſimùl, nam hæc eſſentialiter eſt actio immediata illorum principiorum, & eſſentialiter alligata illis, ita vt eſſet alia ſpecificè, ſi ab vllo ex illis non procederet. Nec etiam actionem, quę poſceret egredi immediatè à ſola voluntate nuda ſine habitu cum ſola extrinſeca Dei aſsiſtentia, nam ad illam non exigeretur habitus, imò ei repugnaret progredi ab ipſo; Deus autem non dicitur ſupplere in elicientia alicuius actionis, habitum, aut comprincipium, quod nedum non exigitur, ſed repugnat concurrere ad actionem illam, aliàs in productione hominis ſuppleret concurſum leonis, & in productione actus voluntatis ſuppleret concurſum potentiæ ambulativę, quod quis non rideat? Nec demum actionem ex ſe indifferentem oriri immediatè, vel à ſola voluntate, vel ab illa ſimùl & habitu; quia repugnat actio aliqua ſpecifica in ſpecie atoma, quę ex ſua ſpecie, & eſſentia ſit indifferens ad habenda principia immediata diverſa, vt benè noverunt adverſarij: Ergò nullam actionem determinatam in ſpecie poſſunt aſsignare contrarij, reſpectu cuius omnipotentia poſsit ſupplere concurſum habitus charitatis. Sed de hoc infra redibit ſermo, *num.* 59. *& latè à num.* 63.

OSTENDITUR, VOLUNTATEM fore cauſam ſolum per accidens, ſi eſſet cauſa partialis, actus charitatis.

28. IAM redeamus, ad exemplum ſolutionis principalis datæ *num.* 15. ex concurſu principali caloris vt quatuor ad calorẽ vt octo. Etenim calor vt quatuor in eo caſu non eſſet per ſe cauſa caloris vt octo, adhùc partialis, ſed ſolum eſſet per ſe cauſa totalis caloris vt quatuor, quem Deus aliàs, & omninò præter exigentiam caloris vt quatuor, intenderet, aut

faceret vt octo: Ergò pariter voluntas ſine concauſa partiali, nempè ſine habitu charitatis, non poteſt eſſe per ſe cauſa, adhùc partialis, actus charitatis excedentis ſuam virtutem, ſed ſolum eſſe poteſt cauſa totalis per ſe actus non excedentis, quidquid ſit, an Deus poſsit tali actui in eodem inſtanti conferre perfectionem excedentem, aut ſupernaturalem. Explicatur: In caſu exempli omninò per accidens foret reſpectu caloris vt quatuor, & reſpectu cauſalitatis ipſius, quod calor à ſe productus evaderet vt octo, ſolumque evaderet per ſe ex vi illius vt quatuor: Ergò ſolum eſſet cauſa per ſe illius vt quatuor, non verò cauſa per ſe illius vt octo: Sed illius vt quatuor eſſet cauſa totalis, non partialis: Ergò reſpectu effectus, quem produceret vt cauſa per ſe, eſſet cauſa totalis, non partialis; ſolumque eſſet cauſa partialis reſpectu effectus, qui per accidens reſultaret, & præter ſui cauſalitatem, continentiam, & exigentiam, nempè reſpectu caloris vt octo: Ergò pariter voluntas, quę tunc comparatur ad actum charitatis, ſicut calor vt quatuor ad calorem vt octo, minimè eſt cauſa per ſe illius, adhùc partialis, ſed ſolum per accidens, ſiquidem ad modum quo calor vt quatuor non poſſet niſi ſolum per accidens cauſare calorem excedentem ſuam virtutem, ſolumque per ſe poſſet ad calorem ęqualem; ita voluntas ſolum poſſet eſſe cauſa per ſe actus ęquantis ſuam virtutem, non verò, niſi ſolum per accidens, actus excedentis.

29. Contra ſecundò, quia propterea per ſe voluntas in eo caſu eſſet cauſa partialis, quia exigeret habitum infuſum vt concauſam partialem: Sed hoc eſt falſum, ſiquidem habitus infuſus, vtpotè ſupernaturalis, eſt ſuprà totam exigentiam naturę, & conſequenter ſuprà exigentiam voluntatis nudę ſumptę: Ergò in eo caſu nõ concurreret volũtas, vt cauſa partialis per ſe, ſed ſolum per accidens, ad actum charitatis. Dices, quod voluntas abſolutè in ſe non exigeret habitum infuſum, ſed ſolum ad eliciendum actum charitatis. Sed contra, quia voluntas per ſe non exigeret elicere actum charitatis, cum actus charitatis eſſentialiter ſit etiam ſuprà exigentiam naturę voluntatis: Ergò per ſe non exigeret habitum infuſum ad illum eliciendum. Vrgetur, quia de ratione cauſę partialis per ſe talis, eſt quod per ſe exigat, connaturaliter ſaltèm, aliam concauſam partialem: Sed implicat, quod voluntas abſque dono intrinſeco ſupernaturali per ſe exigat connaturaliter concauſam partialem, nempè habitum, ſeù comprincipium ſupernaturale, quia hoc eſſentialiter eſt ſuprà exigentiam voluntatis nudę ſumptę: Ergò implicat quod voluntas ſine dono intrinſeco ſit cauſa partialis per ſe actus charitatis; ſed ad ſummam erit cauſa per accidens. Probo maiorem: Quia in ea ſententia, quę aſſerit marem, & fœminam concurrere partialiter ad generationem fœtus, propterea ſemen viri eſt cauſa partialis per ſe ad fœtum, quia exigit connaturaliter ſemen fœminę vt concauſam partialem; vndè ſi loco ſeminis exacti, concurrat aliud non exactum per ſe ab illo, vt cum ſemini equi iungitur ſamen iumentę, vel è contra, tunc neutra concurrit vt cauſa partialis per ſe, ſed ſolum vt cauſa per accidens reſpectu alterius, vndè evadit monſtrum, ſeù effectus per accidens talis reſpectu cuiuſvis: Ergò quia de ratione cauſę partialis per ſe cum alia, eſt exigere per ſe aliam concauſam partialem. Explicatur: Quotieſcomque cum vna cauſa partiali concurrit alia à prima minimè exacta, ſed omninò præter illius exigentiam, effectus evadit, omninò per accidens reſpectu primę, ſimilis ſecundę; vt patet, quando cum ſemine equi concurrit ſemen iumentę, tunc enim omninò eſt per accidens reſpectu equi, quod fœtus evadat ſimilis iumentę: Sed voluntati nudæ ſumptæ omninò præter eius exigentiam coniungitur alia concauſa, ſeù comprincipium ſupernaturale: Ergò omninò per accidens erit reſpectu illius, quod actus evadat ſimilis principio ſupernaturali, id eſt, ſupernaturalis.

30. Dices, quod licèt *reſpectu* voluntatis ſecundum ſe, aut nudæ ſumptæ, ſit per accidens, quod actus evadat ſupernaturalis, non tamen reſpectu voluntatis vt elevatæ extrinſecè per omnipotentiam aſsiſtentem, quia vt ſic elevata exigit per ſe ſupernaturalitatem in actu; cum autem voluntas non eliciat illum actum vt nudè ſumpta, aut ſecundum ſe, ſed vt elevata, indè eſt, quod non eſt cauſa partialis per accidens, ſed per ſe actus charitatis. Sed contra primò: Quia vt elevata non eſt cauſa partialis, ſed totalis, quia vt elevata continet adæquatè actum, tum, quoad vitalitatem, tum, quoad ſupernaturalitatem, vt ipſi aiunt: Ergò ſi eſt cauſa partialis voluntas, non vt elevata formaliter, ſed ſecundum ſe, & ratione ſui: Sed hoc pacto eſt per accidens reſpectu illius, quod actus ab ipſa elicitus evadat ſupernaturalis: Ergò eſt cauſa partialis actus ſupernaturalis omninò per accidens. Explicatur: Ideò per vos, vt elevata extrinſecè, exigit per ſe ſupernaturalitatem in actu, quia vt elevata importat etiam ſupernaturalitatem in principio: Sed eo ipſo quod importet ſupernaturalitatem in principio, nedum exigit, verum etiam continet per ſe, & formaliter, vt ſic elevata, ſupernaturalitatem actus: Er-

gò

gò vt ſic elevata continet per ſe, & formaliter, non ſolum actum vt vitalem, ſed etiam formaliter vt ſupernaturalem: Sed hoc preciſè exigitur vt illum contineat adæquatè, & per modum cauſæ totalis: Ergò vt ſic elevata, non erit cauſa partialis: Quo igitur pacto, aut ſub qua conſidaratione eſt cauſa partialis?

31. Dices, quod dupliciter poteſt conſiderari voluntas vt elevata extrinſecè per omnipotentiam, nempè, vel importando in recto voluntatem, & omnipotentiam extrinſecè elevantem; vel ſolum importando in recto voluntatem, & in obliquo omnipotentiam. Si primo modo conſideretur, eſt cauſa totalis, quia conflatum, ex æquo importans in recto omnipotentiam, & voluntatem, adæquatè continet actum ſupernaturalem, nempè quoad vitalitatem, & ſupernaturalitatem. Si autam ſecundo modo, ſolum partialiter illum continet, nempè quoad vitalitatem formaliter, cum exigentia alterius concurſus partialis ſupernaturalis. Sed contra: Quia adhùc ſecundo modo, nempè vt importans in obliquo omnipotentiam, rogò: Vel per ſe exigit concurſum ſupernaturalem omnipotentiæ, vel non? Si non, ergò purè per accidens eſt cauſa partialis actus ſupernaturalis, ſiquidem omninò per accidens, & præter ſui exigentiam adiungitur illi concurſus omnipotentiæ ad ſupernaturalitatem. Si per ſe exigit concurſum ſupernaturalem, ſic vrgeo: Non minus requiritur quod aliquid ſit ſupernaturale, vt exigat per ſe comprincipium, aut aſsiſtentiam ſupernaturalem, quam vt contineat per ſe actum vt ſupernaturalem: Sed per vos, ſatis eſt, quod ſit voluntas ſupernaturalis ex parte obliqui, aut connotati, ſeù quod importet de connotato ſupernaturalitatē, vt poſsit, in quantum tale connotatum ſic importat, exigere per ſe comprincipium ſupernaturale: Ergò ſatis etiam erit, vt ſub eadem conſideratione contineat per ſe actum formaliter vt ſupernaturalem: Erit ergò ſub illa conſideratione cauſa per ſe totalis, & non purè partialis. Maior patet: Quia non minus ens ſupernaturale, vt tale, petit eſſe ſuprà continentiam entis naturalis, ſeù naturę, quam ſuprà exigentiam illius: Ergò ſi poteſt concurſus ſupernaturalis exigi per ſe à voluntate in recto purè naturali, & ſolum ex parte obliqui ſupernaturali, pariter actus ſupernaturalis vt ſupernaturalis, poterit contineri in ipſa per ſe, & formaliter, ſub ſimili conſideratione, hoc eſt, per hoc quod ſolum ex parte obliqui importet comprincipium ſupernaturale; ſi verò id non ſufficit, vt dicatur per ſe continens ſupernaturalitatem actus, nec ſufficiet, vt per ſe exigat comprincipium ſupernaturale: Erit ergò cauſa partialis cum omnipotentia ſolum præter ſui exigentiam, & conſequenter omninò per accidens ad actum ſupernaturalem.

32. Confirmatur aſſumptum: Nam per vos voluntas ſolum eſt cauſa partialis actus ſupernaturalis vt connotans omnipotentiam extrinſecè elevantem, & aſsiſtentem: Sed hanc connotat omninò per accidens, & præter omnem ſui exigentiam, purè ab extrinſeco, non ab intrinſeco ſui: Ergò ſolum eſt cauſa per accidens, & præter omnem ſui exigentiam, ſeù purè ab extrinſeco, actus ſupernaturalis. Minor patet: Quia voluntas ex ſe nuda ab omni dono ſupernaturali, minimè exigit connotare omnipotentiam vt comprincipium ſupernaturale, ſed ſolum illam vt cauſam primam in ordine naturæ: Ergò purè per accidens, & præter ſui exigentiam erit, ſi illam connotet. Explicatur: Quando cauſę per accidens coniunguntur ad effectum per accidens producendum, v.g. quando generantes diverſæ ſpeciei coëunt, non alia ratione ſunt cauſæ per accidens, niſi quia vna per accidens, & præter omnem ſui exigentiam connotat aliam, & coniungitur in concurſu cum alia: Sed per vos, voluntas omninò præter ſui exigentiam connotat omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem vt comprincipium ſupernaturale, & ſic coniungitur in concurſu cum illa: Ergò erit cauſa omninò per accidens effectus reſultantis, nempè actus charitatis vt talis. Vrgetur: Quando cauſa totalis reſultans ex duplici partiali eſt ſolum cauſa per accidens, quælibet cauſa partialis, eſt ſolum cauſa partialis per accidens illius effectus: Sed conflatum ex voluntate nuda ab omni dono ſupernaturali intrinſeco, & omnipotentia extrinſecè aſsiſtente, eſt cauſa totalis purè per accidens, ſiquidem eſt conflatum, ſeù agregatum ex concauſis, quarum vna non exigit aliam: Ergò voluntas erit cauſa partialis purè per accidens actus charitatis. Amplius: Effectus non poteſt evadere vnus per ſe ex cauſis, ſeù comprincipijs, quę non faciunt vnum per ſe, ſed vnum tantum per accidens: Sed voluntas nuda ab omni dono ſupernaturali, & omnipotentia extrinſecè aſsiſtens vt comprincipium ſupernaturale, non ſunt vllo pacto vna cauſa, nec vnum principium per ſe, ſed purè per accidens: Ergò ex illis ſolum evadere poteſt actus charitatis vnus per accidens, hoc eſt, per accidens vniens in ſe rationem vitalis, & rationem ſupernaturalis, nimirum rationem vitalis ex voluntate vitali ratione ſui, & rationem ſupernaturalis ex omnipotentia ſupernaturali ratione ſui: Ergò licèt voluntas ratione ſui per ſe eliciat illum actum quà vitalem,

pr-

purè tamen per accidens erit reſpectu illius, quod evadat ſupernaturalis.

33. Dices, actum charitatis per ſe, & eſſentialiter eſſe non ſolum vitalem, ſed ſupernaturalem, ita indiviſibiliter, & identicè, quod non poſsit produci quoad vitalitatem, niſi producatur etiam quoad ſupernaturalitatem, nam qui indiviſibile attingit, vel totum, vel nihil attingit, & ſic ſi ſemèl voluntas nuda poteſt ratione ſui elicere actum charitatis vt vitalem, pariter debet illum poſſe elicere quoad ſupernaturalitatem, ſivè vt ſupernaturalem, quia voluntas, & omnipotentia non ſunt cauſę partiales partialitate effectus, ſed partialitate cauſæ, & ſic voluntas licèt ſolum partialiter concurrat, non tamen concurrit ad ſolam partem actus charitatis, ſed ad totum illum, & omnes eius formalitates.

34. Sed contra, quia implicat, quod actus charitatis ſit per ſe, & eſſentialiter vitalis, & ſupernaturalis per identitatem, niſi hoc habeat ex aliqua cauſa per ſe ipſius vt vitalis, & ſupernaturalis: Rogamus ergò à contrarijs, quænam ſit hæc cauſa per ſe? Nam de hoc eſt difficultas. Et quidem cauſa per ſe, cur ſit, aut evadat ſupernaturalis, & vitalis, per modum vnius actus ſpecificè, ſeù eum identitate ſpecifica, non eſt voluntas nuda ratione ſui, quia illa non eſt ſupernaturalis, & ſic illa non poteſt eſſe cauſa per ſe, cur actus evadat ſupernaturalis ſpecificè; nec item omnipotentia, quia iuxta contrarios omnipotentia non eſt vitalis, & ſic nequit eſſe cauſa per ſe, cur actus ab ipſa evadat vitalis: Deindè nec conflatum ex vtraque, quia tale conflatum non eſt vnum per ſe, aut vna cauſa vnius ſpeciei per ſe vitalis, & ſupernaturalis: Ergò non aſsignant cauſam per ſe, cur actus charitatis evadat per vnitatem, aut identitatem ſpecificam ſupernaturalis ſimùl, & vitalis. Et quidem licèt anima monſtri, ſeù geniti per accidens, ſit eſſentialiter vnius ſpeciei, & per identitatem ſimile imperfectè vtrique generanti diverſę ſpeciei, tamen nemo dixit, quod generans quodlibet ſit cauſa per ſe illius quoad vtramque ſimilitudinem, ſed ſolum eſt cauſa per ſe, cur evadat ſibi ſimile, non verò, niſi per accidens, illius vt participantis ſpeciem alterius: Ergò pariter, licèt actus charitatis ſit eſſentialiter vitalis, & ſupernaturalis in ſe per identitatem ſpecificam, dici non poteſt, quod quælibet concauſa partialis ſit cauſa per ſe illius ſub vtraque formalitate, ſed ſolum per ſe vnius, per accidens autem alterius. Vide, quæ de cauſa per accidens diximus in *Phyſic. libr. 2. quæſt. 18.*

35. Confirmatur, quia licèt reſpectu effectus ſimplicis, & indiviſibilis non dentur cauſæ partiales partialitate reali effectus, quia in effectu non dantur partes realiter, ſed quælibet cauſa in ſenſu materiali, & identico totum effectum cauſet, tamen, ſi talis effectus procedat à duplici cauſa partiali participando formaliter, & per ſe ab vna vnam formalitatem, & per ſe ab alia aliam, neceſſariò illę ſunt partiales partialitate effectus in ſenſu formali, & per ſe, licèt non in ſenſu materiali, & identico: Sed ita ſe habet actus charitatis, ſi ponatur, vt ponitur à contrarijs, procedens ab omnipotentia, & voluntate vt à duabus cauſis partialibus, ſiquidem à voluntate participat per ſe vitalitatem, ſed ab illa non participat per ſe ſupernaturalitatem, & ab omnipotentia participat per ſe ſupernaturalitatem, ſed non vitalitatem: Ergò formaliter, & per ſe loquendo erunt partiales etiā partialitate formali effectus. Quod exemplificari poteſt in anima monſtri procedente à duplici generante partiali diverſę ſpeciei, quæ licèt ſit effectus indiviſibilis in communiori adhùc contrariorum ſententia, negari nequit in illa partialitas formalis, & per ſe in eſſe effectus formaliter, & per ſe procedentis, ſiquidem adæquatè ſumpta, & totaliter non procedit per ſe, & formaliter ab vlla ex ſuis cōcauſis, nec eſt effectus totalis per ſe vllius, ſed ſolum ſecundum vnam formalitatem vnius, & ſecundum aliam alterius, licèt identicè, materialiter, & per accidens totus ſit à qualibet.

36. Vndè ratio identitatis in actu charitatis vitalitatis, & ſupernaturalitatis planè feſellit adverſarios, dum ſic arguunt: *Voluntas eſt cauſa per ſe actus illius vt vitalis, ſeù quoad vitalitatem: Sed in quantum vitalis eſt realiter per identitatem ſupernaturalis, vitalitaſque illius eſt realiter ſupernaturalitas: Ergò voluntas eſt cauſa per ſe etiam illius vt ſupernaturalis, ſeù quantum ad illius ſupernaturalitatem.* Feſellit inquam, non minus, quam ſi ſic arguerent: Hoc generans eſt cauſa per ſe animę monſtri ſecundum formalitatem, inqua ſibi aſſimilatur: Sed hæc formalitas eſt realiter per identitatem alia, inqua ſibi diſsimilatur, & aſsimilatur generanti contrario: Ergò eſt cauſa per ſe animę monſtri, etiam quoad formalitatem, inqua ſibi diſsimilatur, & aſsimilatur generanti contrario. Reſpondetur enim facillimè, diſtinguendo minorem: Hæc formalitas eſt realiter alia per identitatem, identitate omninò per accidens reſultante ex vna cauſa, concedo; Per ſe ex qualibet, nego; quia vt probaret argumentum, opus erat, quod cauſa per ſe vnius formalitatis cauſaret etiam per ſe identitatem illius

illius cum alia, ſeù quod formalitas per ſe participata à tali cauſa, per ſe traheret ex illa identitatem cum alia, & minimè ſufficit, quod alio ex capite identificetur realiter, omnino præter exigentiam, & continentiam prædictę cauſę. Quomodo autem trahere poterit actus vitalis voluntatis identitatem cum ſupernaturalitate ex voluntate, quandoquidem voluntas ſupponitur intrinſecè nuda, & naturalis tantum, & vt ſic minimè exigens ſupernaturalitatem? Sed de hoc infrà.

37. Propterea reſpondebis aliter, nempè, voluntatem, quamvis ſupponatur nuda intrinſecè, ſupponi tamen per ſe ſubordinatam omnipotentię vt comprincipio ſupernaturali, intrinſecè quidem ſubordinatã, ratione potentię obedientialis activę, vi cuius intrinſecè, & per ſe ſubordinatur Deo vt Authori ſupernaturali; & vt ſic per ſe ſubordinatã, concurrere per ſe, & cauſare per ſe, licet partialiter, actum ſupernaturalem. Sed contra eſt primò: Quia implicat potentia obedientialis immediatè activa, reſpectu illius, reſpectu cuius eſt obedientialis, vt oſtendi *in Phyſic. lib. 2. quæſt. 22. à num. 8.* Secundò: Quia potentia obedientialis purè negativè, & permiſsivè eſt ſubordinata Deo Authori ſupernaturali, hoc eſt, per puram non repugnantiam vt ab illo aſſumatur, aut moveatur ad aliquid ſuprà vires ſuas, non verò poſitivè, ſeù per poſitivam exigentiam, vt ſic moveatur: Sed hæc pura negativa ſubordinatio, ſi actu non aſſumatur, aut moveatur à Deo, nihil prodeſt, vt concurrat tanquam cauſa per ſe effectus ſupernaturalis, quia ſi ſic non moveatur, non concurrit in actu ſecundo vt poſitivè ſubordinata: Ergò quamvis voluntas ſit ſubordinata Deo vt Authori ſupernaturali ratione potentię obedientialis, ſi non aſſumatur, aut moveatur à Deo ad actum ſupernaturalem, non poteſt concurrere vt cauſa per ſe actus ſupernaturalis: Tunc ſic, ſed ſi ſolum concurrit cum omnipotentia vt cauſa partialis cum concauſa partiali, non movetur, nec aſſumitur à Deo ad actum ſupernaturalem, ſed concurrit intrinſecè immota, & inaſſumpta, quia ex duabus concauſis partialibus partialiter concurrentibus neutra movet, vel aſſumit aliam, ſed ex æquo vtraque concurrit directè ad actum: Ergò ſi voluntas ſolum concurrit vt cauſa partialis cum omnipotentia, non concurrit vt cauſa per ſe actus ſupernaturalis.

38. Explicatur, quia ſubordinatio ratione potentię obedientialis eſt formaliter ſubordinatio inferioris per modum inſtrumenti aſſumpti, & moti à ſuperiore vt à cauſa principali. Vndè D. Thom. *in 4. diſt. 8. quæſt. 2. artic. 3. ad 4.* ſic ait: *Sicut creaturę ineſt obedientię potentia, vt in ea fiat, quidquid creator diſpoſuerit, ita etiam, vt ea media fiat; quod pertinet ad rationem inſtrumenti*: Sed de ratione inſtrumenti eſt non concurrere ad effectum, niſi vt motum à cauſa principali: Ergò de ratione cauſæ ſubordinatę ratione potentiæ obedientialis eſt non concurrere ad effectum, niſi mota à cauſa, cui ſic ſubordinatur, vt à cauſa principali. Explicatur amplius: Quia ſubordinatio per potentiam obedientialem, ex ipſis terminis, importat quod cauſa ſic ſubordinata concurrat vt ſubiecta, & mota, & obediens, cauſa verò cui ſubordinatur obedientialiter, concurrat dominando, ſubijciendo, & movendo ipſam, atque vtendo: Sed hæc ſubordinatio eſt formaliſsimè ſubordinatio cauſæ inſtrumentalis ad principalem: Ergò ſubordinatio voluntatis ad omnipotentiam ratione potentię obedientialis eſt vnicè ſubordinatio illius vt cauſæ inſtrumentalis obedientis, motę, & ſubiectę, omnipotentię dominanti, moventi, & ſubijcienti ipſam. Ex qua doctrina mihi evidenti. Sic argumentor: Vel voluntas concurreret vt ſubordinata in actu ſecundo omnipotentiæ ratione potentię obedientialis; vel non concurreret vt ſic ſubordinata in actu ſecundo? Si hoc ſecundum: Ergò in actu ſecundo concurreret ſine ſubordinatione, & conſequenter vt cauſa per accidens, quia ſubordinatio in actu primo, ſi non exerceetur in actu ſecundo, nihil prodeſt, vt in actu ſecundo concurrat voluntas vt cauſa per ſe. Si primum: Ergò voluntas non currit cum omnipotentia vt cauſa verè partialis, ſed vt cauſa inſtrumentalis totalis. Probo hanc conſequentiam: Quia non dicuntur propriè cauſæ partiales, illę quarum vna concurrit vt obediens, & ſubiecta, & mota ab altera, altera verò vt dominans, movens, & ſibi ſubijciens aliam in genere phyſico? Quod evidenter comprobatur in genere moris, & artis, nemo enim dixit quod artifex movens, & ſibi ſubordinans inſtrumentum, & inſtrumentum ab eo motum, & illi ſubiectum, concurrunt vt concauſæ partiales: Nemo item dixit, quod ſuperior, aut dominus præcipiens ſubdito, aut miniſtro ſuo vt aliquid efficiat, & miniſter ipſe efficiens, concurrunt ad opus ſic factum vt concauſę partiales, ſed vnuſquiſque vt totalis in ſuo ordine, vnus vt cauſa inſtrumentalis totalis, alter vt cauſa principalis totalis: Sed ſi voluntas concurrit in actu ſecundo vt obedientialiter ſubordinata Deo Authori ſupernaturali, concurrit vt illi ſubiecta, & ab eo mota: Ergò non propriè vt cauſa partialis cum omnipotentia vt concauſa partiali, ſed propriè vt inſtrumentum phyſicum illius. Si autem hoc ſa-

fateantur contrarij, redeunt argumenta facta à *num.* 4. quibus probavimus, actum charitatis non fore voluntarium, nec vitalem, ſi eſſet à voluntate vt cauſa inſtrumentali, & non principali.

39. Tertiò: Quia adhùc dato, quod concurrat voluntas vt ſubordinata per potentiam obedientialem, non ſalvatur quod ſit cauſa per ſe actus ſupernaturalis: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia ſubordinatio ratione potentię obedientialis ex parte voluntatis præcisè eſt mera negativa non repugnantia, vt aſſumatur, & moveatur à Deo ad actum ſupernaturalem, abſque omni poſitiva exigentia ex parte ipſius vt ſic moveatur, aut aſſumatur; vndè quando in actu ſecundo aſſumitur, & movetur, & ſubordinatur poſitivè, hoc accidit voluntati purè ab extrinſeco præter omnem ſui exigentiam: Sed quod voluntas concurrat vt ſubordinata purè ab extrinſeco, præter omnem ſui exigentiam, per meram ſui non repugnantiam, non ſalvat quod ſit cauſa per ſe actus ſupernaturalis propriè loquendo, ſed ſolum quod ſit cauſa per accidens, & ab extrinſeco illius, ſicut ſubordinatur per accidens, & purè ab extrinſeco: Ergò ſemper manet in ratione cauſæ per accidens. Confirmatur: Quia non eſt cauſa per ſe effectus, propriè loquendo, illa quæ non ab intrinſeco ſui illum producit vt talem, ſed ſolum ab extrinſeco, vt inſtrumentum alterius aſſumptum præter omnem ſui exigentiam ad illum producendum, vndè nullus dixit, quod aqua baptiſmalis eſt propriè cauſa per ſe gratiæ ſanctificantis animam, ſed ſolum ab extrinſeco, & per accidens ex parte ſua, quia præter omnem ſui exigentiam aſſumitur vt inſtrumentum ratione potentię obedientialis ad eam cauſandam in virtute divina: Sed voluntas ab intrinſeco ſui non producit actum ſupernaturalem vt talem in ſententia contraria, ſed ſolum ab extrinſeco vt inſtrumentum aſſumptum ab omnipotentia præter omnem ſui exigentiam: Ergò non concurrit vt cauſa per ſe propriè loquendo. Vrgetur: Nam adhùc inſtrumentum quod ratione propriè formæ exigit moveri à cauſa principali, & eſt ex parte ſua poſitivè illi ſubordinatum, v.g. ferra reſpectu artificis, minimè dicitur propriè cauſa per ſe formę artificialis cathædrę, vel ſcamni, quando aſſumitur ab artifice ad talem formam exequendam, quia videlicèt purè ab extrinſeco ordinatur, & movetur ad illam, & non ab intrinſeco: Ergò multò minus dici poterit propriè cauſa per ſe inſtrumentum purè obedientiale, quod nec ab intrinſeco, nec ratione proprię formæ exigit ſubordinari poſitivè cauſę principali, aut ab ea moveri, ſed hoc contingit ei præter omnem ſui exigentiam.

40. Fateor, quidem aliquo ſenſu poſſe inſtrumentum dici cauſam per ſe effectus, ad quem moveatur à cauſa principali, magis quam cauſa partialis purè partialiter concurrens cum alia abſque vlla ſubordinatione, & item inter inſtrumenta, maiorem perſeitatem habet inſtrumentum connaturale, quam artificiale, & artificiale magis, quàm purè obedientiale, quia videlicèt inſtrumentum concurrit cum ſubordinatione ad cauſam principalem, quę non datur inter cauſas purè partiales: Et inſtrumentum connaturale, vt ſemen generantis, ex natura ſua eſt motum à cauſa principali, & participans intrinſecè virtutem ab ipſa ad certum effectum; & ideò magis per ſe concurrit, quam inſtrumentum artificiale, quod ex natura ſua non eſt motum, nec participans virtutem cauſæ principalis ad certum effectum: Inſtrumentum etiam artificiale maiorem perſeitatem habet ad effectum, quam purè obedientiale, quia artificiale ex vi ſuæ formæ ſubordinatum eſt poſitivè in actu primo artifici, & exigens moveri ab illo ad formam artificialem efficiendam ingenere; licèt non ad certam, & determinatam, niſi ex motione actuali, & virtute artificis transfeunter illi communicata; attamen inſtrumentum purè obedientiale ex propria forma, aut natura ſolum negativè eſt ſubordinatum Deo vt Authori ſupernaturali, per puram non repugnantiam, abſque omni exigentia poſitiva, & ideò minorem perſeitatem importat ad effectum. Vndè licèt aliqualiter poſſit dici cauſa per ſe, nempè in quantum actu motum à cauſa principali, quia vt ſic motum per ſe ordinatur ad effectum ſupernaturalem, tamen, ſpecificativè ſumptum magis propriè dici poteſt cauſa per accidens, quia illi per accidens, & præter omnem ſui exigentiam, puréque ab extrinſeco, convenit moveri, & ſubordinari poſitivè cauſæ principali ſupernaturali ad effectum ſupernaturalem: Ergò ſi voluntas concurrat vt inſtrumentum purè obedientiale, ſeù quod idem eſt, vt ſubordinata præcisè ratione potentię obedientialis, magis propriè concurret vt cauſa per accidens, quam vt cauſa per ſe.

41. Dicet forſan aliquis ex contrarijs: Quid quod voluntas ſolum per accidens, & ab extrinſeco in caſu quæſtionis, produceret actum ſupernaturalem vt talem? Sanè illum produceret per ſe, & ab intrinſeco vt vitalem: Quid ergò amplius requiritur? Nam oppoſita ſententia non propugnat, quod voluntas poſſit per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ elli-

elicere actum charitatis per ſe ſub omni illius formalitate, & ratione formali, ſed ſolum ſub ratione vitalis: Ergò dummodo illum producat per ſe vt vitalem, nihil probatum relinquimus contra adverſam ſententiam.

42. Sed contra: Quia, ſi contraria ſententia ſolum contendit, quod voluntas poſſit elicere per ſe actum vt vitalem, licèt per accidens, & ab extrinſeco ſupernaturalem: Ergò ſolum contendit, quod poſſit elicere per ſe actum vitalem in genere, non verò per ſe, & ab intrinſeco actum charitatis vt talem quoad ſuam ſpeciem, & differentiam. Patet conſequentia: Quia vt talis ſpecificè, quoad ſuam differentiam ſpecificam, eſt eſſentialiter, & per ſe ſupernaturalis: Ergò, ſi non contendunt, quod poſſit illum elicere per ſe, & ab intrinſeco vt ſupernaturalem, nec contendunt quod poſſit illum elicere per ſe vt illum, hoc eſt, vt ſpecificè actum charitatis, ſeù quoad differentiam ſpecificam talis, ſed ſolum per accidens, & purè ab extrinſeco quantum ad talem differentiam.

43. Hoc autem ſi dicant, in primis ſequitur, iuxta illos, & in illorum ſententia, voluntatem non poſſe, adhùc divinitùs, per ſolam aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentię, abſque auxilio ſupernaturali intrinſeco, mereri per actum charitatis præmium ſupernaturale, imò nec vllo pacto mereri, quia voluntas ſolum poteſt mereri per actum vt per ſe, & ab intrinſeco ab ea elicitum, non verò per id quod ſolum convenit actui eius ab extrinſeco, & per accidens reſpectivè ad voluntatem: Sed iuxta ſolutionem datam, actus charitatis ſolum elicitur, & procedit per ſe à voluntate, ſeù ab intrinſeco illius ſub ratione generica actus vitalis, ſub qua ratione nihil meretur, quia nemo meretur eo quod eliciat actum vitalem in genere, vt per ſe patet: Ergò voluntas non poſſet elicere actum charitatis, merendo aliquid per ipſum. Secundò ſequeretur, actum charitatis ſie elieiendum à voluntate ſine comprincipio ſupernaturali intrinſeco, fore ens, actum, & vnum per accidens, vtpotè importans formalitates purè per accidens identificatas in illo, nempè, quarum vna per ſe procederet à voluntate, alia per ſe ab omnipotentia, purè per accidens in effectu vnitis. Tertiò: Voluntas in illo actu eliciendo, per ſe, & ab intrinſeco non viveret ſupernaturaliter, nec ab intrinſeco exerceret vitam ſupernaturalem vt talem, ſed ſolum ab intrinſeco, & per ſe exerceret vitam in genere, quæ ab extrinſeco determinaretur ad eſſe ſupernaturalis, vndè ſupernaturalitas in illo actu non eſſet vitaliter à voluntate, ſed purè paſſivè in actu voluntatis per identitatem purè materialem, & per accidens reſpectu voluntatis. Quartò: Quod actus ille, quà ſupernaturalis, aut quoad eius ſpecificam differentiam, non eſſet voluntarius voluntati, ſed purè quoad rationem genericam actus vitalis, quæ non excedit facultatem naturæ, ac proindè quod voluntas voluntariè, vitaliter, ſeù per ſe, & ab intrinſeco nihil ageret formaliter ſuperans vires naturę, ſed ſolum ageret in illo actu vitaliter, voluntariè, ſeù per ſe, & ab intrinſeco, id quod naturæ vires non excedit, nempè rationem actus vitalis non ſuperantem vires naturę per ſe. Vndè conſequentia illa D.Thom. nempè, quod ſi actus charitatis procederet à voluntate ſine forma intrinſeca elevante, *vel non eſſet voluntarius, vel non excederet facultatem naturę*, nullam vim haberet, quia facilè reſponderi poſſet, eſſe quidem voluntarium ſub ratione vitalis, ſub qua non excedit facultatem naturę, & excedere facultatem naturę ſub ratione ſupernaturalis, ſub qua non eſſet propriè voluntarius. Vndè illa conſequentia eſſet fallax; quod quia dicat?

44. Quintò ſequitur: Quod ſi voluntas in eliciendo actu charitatis, per ſe, & ab intrinſeco non viveret ſupernaturaliter, ſed per ſe, & ab intrinſeco ſolum viviret in genere, ab extrinſeco autem, & per accidens eius vita fieret ſupernaturalis, ab intrinſeco per illum non diligeret Deum vt finem ſupernaturalem, ſed ab intrinſeco diligeret in genere bonum, non autem ſpecificè tale bonum ſupernaturale, niſi per accidens, & ab extrinſeco: Vndè iam voluntas merè paſſivè ſe haberet, & veluti inanime quodam, ſi non ad rationem genericam amoris vitalis, quę per ſe non dicit conducentiam ad vitam ęternam, tamen ad rationem ſpecificam ſupernaturalem, ſivè excedentem vires naturæ, quæ ſola eſſet per ſe conducens ad vitam ęternam; vndè iam liberum arbitrium nihil ageret per ſe, & ab intrinſeco vt per ſe conducens ad ſalutem, ſed in omni eo, quod per ſe conduceret ad ſalutem, merè paſſivè ſe haberet. Si autem hoc ſolum pacto velint, & contendant contrarij poſſe voluntatem elicere actum charitatis per aſſiſtentiam extrinſecam divinæ omnipotentiæ, abſque forma intrinſeca elevante, vltrò eis id dabimus, & concederet forſan D.Thom. Nam hoc ad ſummum eſt, per ſe loquendo, poſſe ratione ſui vivere in genere, aut elicere actum vt non excedentem vires naturæ, & vt per ſe non conducentem ad vitam æternam; quidquid ſit, an per accidens, & ab extrinſeco addatur illi per identitatem in ipſo fieri perfectio ſuperans vires naturæ, vi cuius ordinatur ab extrinſeco, & conducat ad vitam æternam.

ALIA PROBATIO CONCLUſionis.

45. TERTIO probatur concluſio, quia inexplicabilis eſt aſsiſtentia extrinſeca omnipotentię per modum comprincipij ſupernaturalis, vi cuius voluntas, intrinſecè immutata, fiat potens elicere actum charitatis. Primò: Quia poſſe elicere per ſe, & ab intrinſeco actum charitatis eſt eſſentialiter poſſe intrinſecum, & non extrinſecum: Sed nihil poteſt tranſire de non poſſe intrinſeco, ad poſſe intrinſecum, per aſsiſtentiam purà extrinſecam alicuius extrinſeci, abſque omni mutatione ſui intrinſeca: Ergò voluntas, quæ de ſe eſt intrinſecè impotens proximè elicere actum ſupernaturalem charitatis, implicat, quod fiat intrinſecè potens proximè illum elicere per ſe, & ab intrinſeco, abſque omni mutatione ſui intrinſeca per ſolam extrinſecam aſsiſtentiam, quę nihil intrinſecum in illa novum ponit. Maior patet: Nam poſſe agere aliquid per ſe, & ab intrinſeco, diſtinctum eſt à poſſe denominari aliqua denominatione extrinſeca, vel ab extrinſeco: Fateor enim, quod ad ſubeundam aliquam denominationem, vel extrinſecam, vel ab extrinſeco provenientem, poteſt ſubiectum eſſe extrinſecà potens abſolutè ab aliquo connotato extrinſeco, v. g. obiectum poteſt denominari extrinſecè potens videri, amari, vel cognoſci ex potentia proxima alterius potentis ipſum videre, amare, vel cognoſcere, & ſimiliter effectus aliquis poteſt denominari extrinſecè producibilis, ſeù potens produci ex poteſtate proxima alterius potentis talem effectum producere, quia quantum ad iſtas denominationes, dici poteſt, obiectum pro nunc non poſſe abſolutè videri ex defectu potentis videre, non poſſe amari ex defectu potentis amare, & ſimiliter diaphanum, aut corpus non poſſe illuminari ex defectu corporis luminoſi potentis illuminare: Attamen ad actionem aliquam, vt per ſe, & ab intrinſeco eliciendam, implicat quod fiat quis de impotente potens per aliquid purè extrinſecum, aut quod poſſe ad illam ſit poſſe extrinſecum; nam ex terminis implicat, ſuppoſitum aliquod poſſe extrinſecè, aut per aliquid extrinſecum, agere per ſe, & ab intrinſeco: Sed actus charitatis eſſentialiter eſt actus elicitus à voluntate per ſe, & ab intrinſeco: Ergò denominatio potentis proximè illum elicere eſt eſſentialiter denominatio intrinſeca. Iam minor non minus patet, nam tranſire de non poſſe intrinſecè ad poſſe intrinſecè, eſt formaliſsimè tranſire de non eſſe intrinſecè potens ad eſſe intrinſecè: Sed implicat in terminis tranſire de non eſſe intrinſecè potens ad eſſe intrinſecè potens per aſsiſtentiam purè extrinſecam abſque intrinſeca mutatione; nam mutatio intrinſeca formaliſsimè definitur: *Tranſitus de non eſſe intrinſecè aliquid ad eſſe intrinſecè illud*: Ergò.

46. Nec valet dicere, quod poſſe elicere actum charitatis eſt eſſe, ſeù poſſe partim intrinſecè, & partim extrinſecè, ſeù ſemi-extrinſecè, vt poſſe producere ignem in paſſo eſt in igne partim extrinſecum, & partim intrinſecum, eo quod partim importat proximitatem, & diſpoſitionem paſsi, quæ quid extrinſecum eſt igni. Contra enim eſt: Nam ſic infero; Ergò in voluntate poſſe elicere actum charitatis eſt poſſe illum elicere partim ab intrinſeco, & per ſe, partim ab extrinſeco, & per accidens. Probo conſequentiam: Nam ſi poſſe voluntatis ad illum eliciendum eſt partim intrinſecum, & partim extrinſecum, ita erit agere illius, ſiquidem agere ſequitur ad poſſe, & ex poſſe; & eodem modo quis agit, quo poteſt agere, & non aliter: Vndè, ſi ſolum poteſt partim intrinſecè, & partim extrinſecè, ſolum aget partim ab intrinſeco, & per ſe, & partim ab extrinſeco ſeù per accidens. Hoc autem, quis admittat in actu charitatis?

47. Contra ſecundò: Demus enim, quod voluntas ſine comprincipio intrinſeco ſupernaturali agat quantum intrinſecè poteſt, exercendo totum ſuum intrinſecum poſſe, & intrinſecas vires: Rogo: Eliciet ne ex hoc ipſo actum ſupernaturalem charitatis? Si affirmas: Ergò independenter ab aſsiſtentia, vel non aſsiſtentia extrinſeca, ſolis proprijs viribus, ſine forma elevante, poteſt elicere actum charitatis. Quod ſi dicas, incidis in errorem Pelagij. Si negas: Ergò non eſt potens elicere ab intrinſeco actum charitatis, ſiquidem quantumcumque ab intrinſeco agat totú, quod ab intrinſeco poteſt, illum non elicit. Dices, prout de neceſsitate debes, quod ſi aſsiſtat extrinſecus omnipotentia vt parata ad concurſum ſupernaturalē, eliciet actum charitatis, ſi autem ſic non aſsiſtat, quantumcumque ab intrinſeco agat, non pertinget ad actum charitatis eliciendum. Rectè quidem, ſed ſic infero: Ergò quod eliciat, vel non eliciat actum charitatis, non eſt voluntati per ſe, & ab intrinſeco, ſed per accidens, & ab extrinſeco. Probo conſequentiam: Quia quod contingit per accidens voluntati agenti ab intrinſeco quantum ab intrinſeco poteſt, ex ſuppoſitione purè extrinſeca, & accidentali, non eſt ei per ſe, & ab intrinſeco, ſed ab extrinſeco, & per accidens: Sed voluntati agenti

ab

ab intrinſeco ſui quantum poteſt, contingit elicere actum charitatis, ſi ſupponatur aſsiſtentia extrinſeca, & illum non elicere, ſi illa non ſupponatur: Ergò illum elicere, præ non elicere, non eſt ei ab intrinſeco, & per ſe, ſed purè ab extrinſeco, & per accidens: Si autem hoc concedas, poterit quidem conſtitui potens extrinſecè, ſeù per aliquid extrinſecum ad ſic eliciendum actum charitatis per accidens, & ab extrinſeco, ſed actus charitatis non erit vitalis, nec voluntarius voluntati.

48. Vndè ad paritatem de igne dico, quod ignis per ſe, & ab intrinſeco eſt adæquatè potens intrinſecè producere ignem in paſſo, quantum ad actionem de ſe productivam ignis, quia hanc eandem actionem exercet ignis agendo quantum ab intrinſeco poteſt, ſivè adſit, ſivè deſit paſſum, aut eius diſpoſitio. Quantum tamen ad hoc vt ex tali actione de facto, & abſolutè reſultet ignis in paſſo, non habet ignis poteſtatem abſolutam intrinſecam adæquatè, quia nec hoc eſt adæquatè, & per ſe ab intrinſeco ignis, ſed partim ab extrinſeco, nempè ex paſſo diſpoſito, quia ignis ab intrinſeco ſolum habet producere ignem in paſſo productione ſubiectivè abſoluta, & terminativè conditionata, ſub conditione paſsi diſpoſiti, non verò productione ignis ab intrinſeco ignis abſoluta terminativè, quia ſolum eſt abſoluta terminativè ab extrinſeco. Vide, quæ diximus *in Phyſic. lib. 7. quaeſt. 3. & Tractat. de Provident. quaeſt. 16. à num. 53. 91. & præſertim* 98.

49. Secundò probatur aſſumptum: Nam ſaltèm vt voluntas fiat potens de non potente ad actum charitatis quomodolibet, requiritur nova denominatio extrinſeca: Sed nec iſta poteſt explicari per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ: Ergò. Probo minorem: Quia vt reſultet nova denominatio extrinſeca, requiritur eſſentialiter aliqua mutatio intrinſeca, ſi non in re extrinſecè denominata, ſaltèm in re denominante, vel ex qua oritur denominatio, nam rebus omnibus omninò invariatis, & eodem prorſus modo ſe habentibus, ac anteà, implicat quod ex illis reſultet nova, & realis denominatio nunc, quę non erat anteà: Sed per aſſiſtentiam purè extrinſecā nulla eſt realis mutatio nec in voluntate, nec in Deo, aut omnipotētia, vtpotè, quia omninò immutabilis eſt; ſed tàm Deus, & omnipotentia, quàm voluntas eodem prorſus modo ſe habent ac anteà: Ergò implicat, quod nunc potius quam anteà volūtas reddatur potens ad actū charitatis, adhùc per denominationem extrinſecam. Imò nec omnipotentia poteſt dici de novo extrinſecè aſsiſtens, ſi nihil omninò intrinſecum ponit de novo in voluntate, aut ſi nihil creatum ad extra producit; ſupponimus enim, quod ante hanc horam non erat extrinſecè aſsiſtens voluntati: Sed nihil omninò innovatum eſt, nec ex parte omnipotentię, nec ex parte voluntatis, ſi nihil ad extra poſitum eſt, aut productum in tota hac hora: Ergò nec in hac hora eſt extrinſecè aſsiſtens potius quam ante. Minor patet: Quia omnipotentia non eſt innovata, cum ſit incapax omninò innovari, aut mutari, in qua non eſt mutatio, nec viciſſitudinis obumbratio, ſed eadem ipſa eſt ſemper; voluntas etiam nec mutata, nec innovata eſt, ſed eadem omninò intrinſecè invariata ſupponitur, ſi nihil in ea de novo à Deo productum reperitur: Ergò nihil in hac hora variatum, mutatum, aut innovatum reperitur: Vndè ergò nova hæc denominatio in hac hora, quę ante horam hanc non erat? Sanè hoc argumentum efficaciſsimum mihi eſt, & ni fallor ipſo lumine naturę convincens.

50. Dices nihilominus, hanc novam denominationem provenire ex decreto libero Dei applicativo omnipotentię vt concurrat cum voluntate ad actum charitatis loco habitus infuſi. Sed contra: Quia in primis hoc decretum non eſt novum ex parte Dei, ſed eſt ante hanc horam, & ab ęterno, Deus enim nihil poteſt in tempore de novo decernere, vt eſt communis Theologorum ſententia: Ergò ex quo detur hoc decretum in Deo, nihil novum eſt in hac horà, nihilque innovatum, quod non erat anteà: Vndè ergò in hac hora, potius quam anteà, omnipotentia eſt extrinſecè aſsiſtens? Vel enim illud decretum eſt, quod per ſe, & formaliter conſtituit omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & voluntatem potentem, vel non? Si non, vt quid adducitur illud decretum? Si eſt: Ergò ante hanc horam, & ab ęterno, ſi voluntas ſupponatur ab ęterno vt nunc, erit ei omnipotentia extrinſecè aſsiſtens, & voluntas potens, nam tantò anteà ſupponitur quod formaliter conſtituit omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & voluntatem ſic potentem.

51. Dices, tale decretum ab ęterno exiſtere, ſed non ab ęterno applicare omnipotentiam, nec quandiù voluntas ex parte ſua capax exiſtat, ſed quandiù, aut pro quando per tale decretum Deus vult, nempè pro hac hora, & non ante. Sed contra: Nam conſtitutiva formalia cuiuſvis eſſe, vel denominationis, non conſtituunt tale eſſe, vel denominationem pro arbitrio Dei, ſed eſſentialiter; vndè non eſt in arbitrio Dei, quod, exiſtēte in ſubiecto capaci, & conſtitutivo formali adæquato alicuius eſſe, vel

effectus formalis, nunc conſtituat, nunc non conſtituat, rehus omninò invariatis; aliàs eſſet in arbitrio Dei, quod anima rationalis eodem, & invariato modo vnita corpori, nunc conſtitueret hominem, & poſtea non, rebus omninò invariatis, & ſimiliter de alijs denominationibus, vel conſtitutis: Ergò non poteſt eſſe in arbitrio Dei, quod decretum ab ęterno exiſtens omninò invariatum, nunc conſtituat, nunc non conſtituat omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & applicatam, rebus omninò invariatis, & eodem prorſus modo ſe habentibus in vno nunc, ac in alio. Explicatur: Implicat, quod Deus velit ſuam omnipotentiam fore applicatam in vna hora, & non in alia, niſi volendo quod in illa hora detur aliqua novitas ex parte ſui, vel ex parte voluntatis, vel ſaltèm in rerum natura, quę non detur in alia; nam aliàs ſimùl vellet, nihil eſſe novum in hac hora, quod non præceſsiſſet in alia, & quod daretur eſſe in hac hora, quod non fuiſſet in alia, nempè omnipotentiam eſſe verè, & realiter aſsiſtentem, & applicatam voluntati creatę, quod non erat verè, & realiter ante hanc horam; hoc autem eſſet velle contradictoria ſimùl: Ergò falsò ſupponit ſolutio, quod Deus vellit per decretum ab ęterno invariabiliter exiſtens, quod per ipſum omnipotentia ſit applicata in hac hora, & non ante, ſi ſimùl vult res omnes invariatas omninò perſiſtere in hac hora, ſicut erant ante. Vrgetur: Implicat Deum velle ab ęterno aliquod eſſe, ſivè intrinſecum, ſivè extrinſecum, ſivè aliquam denominationem novam pro vna hora, quin præceſſerit in alia; quin velit eadem ęterna voluntate, quod aliquid novum exiſtat in illa hora, quod non extiterit in alia, quia implicat contradictionem manifeſtam, quod Deus velit, eſſe in vna hora quod non fuerit in alia, rebus omninò iiſdem, & invariatis perſiſtentibus in illa hora ſicut in alia: Sed ſupponimus, tàm ex parte Dei, quàm ex parte voluntatis res omninò invariatas, & immutatas fore in hac hora, ſicut anteà, nihilque reipſa innovatum ex parte vlla: Ergò implicat quod Deus vellit in ſenſu compoſito omnipotentiam fore aſsiſtentem, & applicatam in hac hora præ alia anteriori. Hoc ſanè mentem convincit.

52. Dices iterum: Aliquid novum eſſe in hac hora, nempè hanc ipſam horam connotatam ab ęterno decreto, quæ non erat in alia, & ideò in alia non reſultat denominatio omnipotentiæ aſsiſtentis, & applicatæ, defectu connotati, quę denominatio reſultat in hac hora ex præſentia connotati, quę eſt ipſamet hora. Pulchra ſanè evaſio, ſed ſine ſucco, ſiquidem novitas, quæ debet eſſe in hac hora præ alia, debet eſſe novitas alicuius conducentis ad conſtituendam omnipotentiam applicatam, & aſsiſtentem, potius quam non aſsiſtentem, & non applicatam: Sed hæc hora nova ex ſe nihil omninò præſtat, vt in hac omnipotentia ſit aſsiſtens, & applicata, potius, quam vt non ſit aſsiſtens, & applicata: Ergò nihil omninò ad rem facit novitas huius horę. Minor patet: Quia hæc hora omninò indifferens eſt ex ſe vt in illa ſit omnipotentia applicata, vel non applicata, quia ex ſe eſt ęquè capax vtriuſque. Explicatur: Novum quod debet dari in hac hora præ antecedenti, vt in hac præ antecedenti omnipotentia ſit applicata, debet eſſe novum vltimò determinans ad hoc vt omnipotentia denominetur, aut ſit re ipſa applicata, potius, quam non applicata; nam ſi hoc novum determinans non detur, manebit omnipotentia ſicut anteà: Sed hæc hora non poteſt eſſe vltimo determinans ad talem denominationem, cum ex ſe ſit omninò indifferens ad illam, vel non illam: Ergò nihil ad rem, quod detur hæc hora nova, ſi nulla alia ex parte datur novitas. Secundò: Quia ſi nihil datur novum in hac hora præter ipſam, nulla eſt ratio cur hæc hora ſit potiùs connotatum ęterni decreti, quam hora præcedens: Ergò falsò, & ſine fundamento ſupponitur, quod rebus omninò invariatis hæc hora prę alia ſit connotatum ęterni decreti. Probo antecedens: Quia ipſa per ſe, & per ſuam eſſentiam non habet eſſe connotatum ęterni decreti, quandoquidem ab intrinſeco poteſt eſſe, & non eſſe connotatum ęterni decreti, non minus quam præcedens, ſiquidem in hoc, hæ ipſæ intrinſecè non differunt: Ergò ſi nihil datur novum in hac hora præter ipſam, nulla eſt ratio cur hæc hora prę alia ſit de facto connotatum ęterni decreti.

53. Dices, dari aliquid, non quidem intrinſecè in hac hora, menſuratum nempè hac hora, ſed aliquid in alia duratione, nempè in ęternitate, vi cuius hæc hora eſt potius connotatum, quam alia; hocque eſſe ipſummet decretum, quo Deus vult pro hac hora, potius quam pro alia, effectum ſequi. V.g. ex eo preciſsè, quod quis velit hodie, craſtino die ieiunare, aut iter facere, & non ante, iam craſtina dies eſt connotatum talis voluntatis, & non alia dies, non per aliquid quod ſit intrinſecè menſuratum craſtina die, ſed per aliquid ante craſtinam diem præſuppoſitum. Sed contra eſt: Quia quamvis hoc exemplo probetur aliquam horam poſſe eſſe connotatum alicuius voluntatis, quin intra illam detur mutatio, vel novitas, non tamen quin extra illam, in alia, detur mutatio, vel novitas; nam ſanè, niſi in alia

alia hora ante craſtinam voluntas vellet de novo aliquid facere, aut exiſtera pro craſtina, quod de ſe ante non volebat, nulla eſſet ratio cur hora craſtina eſſet connotatum huius voluntatis: Sed in caſu aſſumpti, nec in hora præſenti, quę dicitur connotatum ęterni decreti, nec in alia vlla duratione, datur novitas, quia in ęternitate nihil eſt novum, aut innovatum, ſed ęterna immutabilitas: Ergò nulla eſt ratio, cur hæc hora prę alia, ſit connotatum ęternę voluntatis. Vrgetur, ſeù confirmatur, quia in primis hæc hora intrinſecè nihil habet per quod ſit connotatum divinę voluntatis potius, quam anterior, ſiquidem ſupponimus in hac hora nihil intrinſecum, & creatum dari, quod non detur in anteriori: Aliundè nec voluntas divina aliter intrinſecè ſe habet reſpectu huius horę ac reſpectu anterioris, quia ex parte divinę voluntatis repugnat alietas intrinſeca, non minus, quam intrinſeca mutatio: Ergò hora præſens eodem modo ſe habet intrinſecè ex parte ſua, ac anterior, & voluntas divina etiam eodem modo ſe habet intrinſecè ex parte ſua reſpectu huius horę, ac reſpectu anterioris: Vndè ergò iſta diverſitas, vt hora præſens ſit connotatum, & non hora præcedens. Si dicas, dari alietatem intrinſecam ex parte divinę voluntatis reſpectu vnius horę, ac reſpectu alterius, non quidem entitativam, & formalem, ſed vel virtualem, vel terminativam, vel aliam, quę non inferat mutationem in Deo. In primis hic recurſus difficillimus eſt, quem profectò latè impugnabimus, ſi de conſtitutivo actus liberi Dei per tempus liceat diſputare, vbi ſatis efficaciter oſtendam, nullam poſſe reſultare in rebus denominationem realem novam, aut contingentem, ſine aliquo creato, aut extra Deum novo, vel contingenti.

54. Deindè, admiſſo, quod detur alietas intrinſeca ex parte divinę voluntatis reſpectivè ad horas, talis alietas debet eſſe ab ęterno in illa, ſiquidem eam alietatem nullus admittit in tempore, ſicut nec Deum de novo in tempore aliquid decernere, quod non decreverit ab ęterno: Semèl autem quod ponatur ab ęterno alietas, ſeù diverſitas divinę voluntatis reſpectu horarum, tota diverſitas, cur omnipotentia ſit applicata voluntati creatę, ſeù extrinſecè aſsiſtens, vel non aſsiſtens, erit ab ęterno: Ergò ab ęterno erit omnipotentia applicata, ſeù extrinſecè aſsiſtens voluntati pro hora ab ęterno connotata: Nulla ergò novitas erit in rebus, quando advenerit talis hora, nam quod talis hora ſit connotata, hoc ab ęterno erat: Quo pacto ergò intelligi poterit, quod abſque omni novitate temporali in rebus, incipiat voluntas creata in hac hora eſſe proximè potens ad actum ſupernaturalem, aut eſſe extrinſecè elevata, aut auxiliata par omnipotentiam? Sanè hoc difficillimum, vel potius manifeſtè implicatorium apparet, & manet principalis difficultas in ſuo robore inſoluta.

55. Contra ſecundò, & vrgentius; nam adhùc hoc pacto nō poteſt vna hora eſſe cōnotata, præ alia, à divino decreto, niſi quia Deus velit, aut decernat aliquid in illa, aut pro illa hora, quod non velit pro alia; tum, quia hæc diverſitas non poteſt eſſe eo quod Deus velit vnam horam, & non aliam, ſiquidem horas Deus ęqualiter vult: Ergò vnicè poteſt eſſe eo quod velit aliquid pro vna hora, quod non velit pro alia. Tum exemplo appoſito, quia propterea reſpectu volentis ieiunare die craſtino, dies craſtina eſt ſpecialiter connotatum ſuæ voluntatis, quia vult pro craſtina die aliquid, quod non vult pro alijs diebus: Sed voluntas divina, ſeù decretum, quod contrarij dicunt eſſe applicativum omnipotentię pro hac hora prę alia, nihil vult novum, aut ſpeciale pro hac hora prę alia: Ergò non potius eſt connotatum illius vna prę alia. Minor probatur: Quia ſi vult aliquid novum, & ſpeciale pro hac hora prę alia, cum voluntas divina ſit efficax, iam illud dabitur ex parte obiecti, & per illud conſtituetur applicata omnipotentia, & non per puram denominationem extrinſecam: Atqui contrarij nihil aſsignant novum, & ſpeciale in hac hora prę alia, quo applicetur omnipotentia, ſed ſolam denominationem extrinſecam: Ergò illud decretum nihil vult novum, & ſpeciale pro hac hora prę alia. Explicatur: Nam quid eſt illud novum, & ſpeciale, quod ex parte obiecti vult decretum pro hac hora præ alia ad applicandam omnipotentiam pro hac hora potius, quam pro alia?

56. Si dicas, hoc eſſe ipſam omnipotentiam aſsiſtere extrinſecè, & applicari, nam hoc vult illud decretum pro vna hora præ alia. Contra eſt: Quia, quo pacto Deus vult per tale decretum ipſam omnipotentiam aſsiſtere, & applicari voluntati pro illa hora prę alia, ſi nihil vult innovari intrinſecè in illa hora, nec ex parte voluntatis, nec ex parte Dei? Vide n. 51. nam redit argumentum ibi factū. Contra ſecundò: Quia ſi per ipſum decretum formaliter conſtituitur omnipotentia aſsiſtens, & applicata, idem formaliſsimè erit velle per tale decretum omnipotentiam aſsiſtere, & applicari formaliter, ac velle per tale decretum ſe ipſum: Quid autem magis nugatorium, quam quod decretum conſtituat omnipotentiam aſsiſtentem, & applicatam, eo præciſè, quia tale decretum vult ſe ipſum? Aut quia vult ſe velle, nihil aliud de-

ſig-

Digitized by Google

ſignando quid velit præter ſe ipſum? Quid enim conducit ad applicandam ſpecialiter omnipotentiam, decretum quod præciſsè velit ſe ipſum, aut velle quoddam, quod præciſsè ſe velit? Si dicas, non velle præciſsè ſe ipſum, ſed velle omnipotentiam aſsiſtere ſpecialiter voluntati creatæ. Rogo: Quid eſt omnipotentiam aſsiſtere ſpecialiter voluntati creatę? Aut in quo id formaliter conſiſtit? Si dicis, quod præciſsè conſiſtit formaliter in illo decreto: Ergò velle id ipſum eſt velle præciſsè ipſummet decretum: Ergò ipſummet decretum, volendo omnipotentiam aſsiſtere ſpecialiter voluntati creatæ, nihil amplius vult quam ſe ipſum. Si vero talis aſsiſtentia conſiſtit formaliter in aliquo alio præter decretum, vbi nam illud eſt? Sanè eſſe non poteſt, niſi extra Deum aliquid creatum nouum, & intrinſecum voluntati.

57. Si autem hoc argumento conuictus, dicas, decretum illud non velle ex parte obiecti aſsiſtentiam ſpecialem omnipotentię, ſed ſolum velle directè, ſeù decernere ſignatè, concurrere cum voluntate ad actum charitatis, & ex hoc manere omnipotentiam aſsiſtentem, & applicatam. Contra eſt: Quia vel illud decretum eſt efficax, & abſolutum, vel inefficax, & conditionatum? Si efficax, & abſolutum, in primis non relinquit libertatem in voluntate, iuxta contrarios. Secundò rogabo: An ſit decretum concurrendi cum voluntate nudè ſumpta ſecundum ſuam virtutem innatam? Si concedas: Ergò eſt decretum efficax concurrendi cum voluntate ad actum, ad quem ipſa non poteſt per ſe concurrere, ſiquidem ipſa nuda, & ſecundum ſuam virtutem innatam non eſt per ſe potens ad actum ſupernaturalem: Sed implicat decretum efficax concurrendi cum voluntate ad actum, ad quem ipſa non poteſt per ſe concurrere: Ergò. Si verò neges, & dicas, eſſe decretum efficax concurrendi cum voluntate vt elevata non intrinſecè, ſed extrinſecè. Contra eſt: Quia tale decretum efficax non ſupponit voluntatem extrinſecè elevatam, cum nec ſupponat omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem: Ergò non poteſt eſſe decretum concurrendi cum voluntate, vt extrinſecè elevata. Dices, tale decretum non ſupponere, conſtituere tamen voluntatem extrinſecè elevatam, & ſic eſſe decretum concurrendi cum voluntate in actu exercito extrinſecè elevata per ipſum. Sed contra: Quia tale decretum non elevat formaliter voluntatem ex eo præciſsè quod decernit concurrere cum ipſa ad actum ſuprà ſuam ſphæram, & vires, aliàs per hoc præciſsè quod ego vellem concurrere cum claudo ad currendum, elevarem ipſum ad currendum, quod quis non rideat? Ergò falſum eſt, eam elevari ea præciſſo decreto concurrendi cum illa. Nec video, quid amplius poſsit præſtare voluntati decretum præciſſum concurrendi cum illa, vt illa poſsit per ſe concurrere, quam ego præſtare poſsim claudo, volendo cum illo currere, vt ille poſsit currere per ſe? Deinde, ſi eſt decretum efficax, & abſolutum: Ergò erit decretum efficiens efficaciter, quod voluntas eliciat actum charitatis: Sed hoc decretum repugnat vbi voluntas ſupponitur nuda ab omni dono intrinſeco, & minimè elevata; quia Deus efficere non poteſt quod voluntas non elevata eliciat actum charitatis, & conſequenter, nec id velle poteſt, aut decernere efficaciter: Ergò. Vrgetur: Nam vel tale decretum ex parte obiecti reſpicit voluntatem, cum qua vult concurrere, vt elevatam ſaltèm extrinſecè, vel vt non elevatam, nec extrinſecè? Si vt non elevatam: Ergò vult ex parte obiecti concurrere cum voluntate vt non elevata nec extrinſecè, & conſequenter cum illa vt impotenti concurrere, ſiquidem vt non elevata eſt impotens concurrere, vt fatentur contrarij: Vult ergò illud decretum ex parte obiecti chimeram, ſiquidem chimera eſt Deum concurrere cum voluntate vt impotenti concurrere. Si autem ex parte obiecti vult concurrere cum voluntate vt elevata extrinſecè: Ergò ex parte obiecti reſpicit voluntatem vt elevatam extrinſecè: Ergò non conſtituitur voluntas elevata extrinſecè per tale decretum formaliter, nam obiectum decreti non conſtituitur formaliter per tale decretum. Per quid igitur conſtituitur voluntas formaliter extrinſecè elevata ex parte obiecti?

58. Rurſus, ſi tale decretum vult ſolum inefficaciter, aut conditionatè concurrere ad actum charitatis cum voluntate, ſequitur eadem difficultas. Rogo enim, vel cum voluntate vt elevata, vel vt non elevata? reditque argumentum præcedens. Item, vel vult concurrere cum voluntate, ſi voluntas vt non elevata ſe determinet virtute propria ad actum charitatis, & hæc conditio eſt impoſsibilis, adhuc iuxta contrarios: Vel, ſi voluntas vt elevata ſe determinet? Si hoc ſecundo modo: Ergò ſupponit ex parte hypoteſis voluntatem vt elevatam, & conſequenter illam formaliter elevatam non conſtituit. Et demum, quia per voluntatem purè inefficacem concurrendi minimè elevatur formaliter voluntas creata, ſiquidem voluntas purè inefficax nullum effectum præſtat re ipſa voluntati, aliàs efficax foret. Et item, quia Deus inefficaciter vult concurrere ad actum charitatis, & contritionis cum omnibus exiſtentibus

in

in peccato lethali, vult enim omnes illos converti, & ſalvos fieri: Nemo autem dixit, quod ex hoc præcisè omnes illorum voluntates de facto ſunt ſufficienter elevatę, & potentes elicere actum contritionis abſque dono intrinſeco: Ergò decretum illud non conſtituit voluntatem ſufficienter elevatam eo ſolum titulo, quia vult ineſſicaciter concurrere. Vide *infrà n.63.* vbi magis vrgetur hæc obiectio: Et plura quę diximus *Tractat. de Provident. quæſt. 6. à num. 103.* improbantes applicationem omnipotentię per decretum ineſſicax, aut ſemiefficax.

ALIÆ PROBATIONES *concluſionis.*

59. QUARTO probatur concluſio, quia non poteſt omnipotentia ſupplere concurſum habitus charitatis, niſi concurrendo eadem ſpecie actione, qua concurreret habitus: Sed hoc implicat contradictionem, quia implicat contradictionem, eandem ſpecie actionem exiſtere ſine principio ſuo elicitivo immediatè ſpecifico illius, ſeu elici ab alio principio ſpecie diſtincto, quale eſt omnipotentia: Ergò implicat ſuppleri concurſum habitus charitatis per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem. Explicatur: Non minus ſpecificatur actio à ſuo principio formali elicitivo, quam à ſuo obiecto formali motivo, & terminativo: Sed implicat contradictionem vnum obiectum formale motivum, ſeù terminativum reſpectu vnius actionis ſuppleri per aliud ſpecie diſtinctum ad ſpecificandam eandem ſpecie actionem, aliàs eadem ſpecificè actio, nunc poſſet habere vnum obiectum formale, & nunc aliud ſpecie diverſum, quod omnes, vt prorſus chimericum repugnant, non minus, quam eundem ſpecie actum nunc reſpicere bonum ſub ratione boni, nunc verum ſub ratione veri: Ergò pariter implicat contradictionem, eandem ſpecie actionem nunc reſpicere vnum principium formale elicitivum, nunc aliud, & conſequenter, quod vnum principium formale elicitivum ſuppleatur per aliud ſpecie diverſum.

60. Sed dices, actum charitatis ſolum dependere eſſentialiter tanquam à principio elicitivo, à potentia voluntatis, dependentiam verò ab habitu, ſeù à principio ſupernaturali eſſe illi actui accidentalem, & ideò poſſe ſuppleri per omnipotentiam, ſervata ſpecie actus charitatis. Sed contra eſt: Quia implicat contradictionem, actum eſſentialiter, & ſpecificè ſupernaturalem, non pendere eſſentialiter à principio ſpecifico ſupernaturali: Ergò vel actus charitatis non erit eſſentialiter ſupernaturalis, nec ſuperans vires naturę, prout aſſerebat Pelagius, vel implicat, quod non dependeat eſſentialiter à principio ſupernaturali. Secundò: Quia ſi per ſe, & eſſentialiter dependet à potentia naturali, & per dependentiam, & egreſsionem ſuperadditam à principio ſupernaturali: Ergò prius natura intelligitur oriens à potentia, quam à principio ſupernaturali: Ergò intelligitur potentia naturalis ratione ſui eliciens actum charitatis pro priori, & independenter ab eo, quod concurrat principium ſupernaturale: Ergò principium ſupernaturale non erit prærequiſitum, ſed poſt requiſitum, quod non negabat Pelagius. Vel aliter: Per vos egreſsio, ſeù dependentia actus charitatis à principio ſupernaturali eſt accidentalis ipſi, & ab ipſo diſtincta: Ergò producitur à principio ſupernaturali per actionem diſtinctam: Ergò prædeterminatur actus charitatis à principio ſupernaturali: Id autem non admittunt contrarij, ſed prorſus repugnant: Ergò.

61. Dices iterum: Etiam in ſententia probabili Thomiſtarum poteſt ſuppleri habitus charitatis per auxilium tranſiens, licèt creatum, & intrinſecum: Sed hoc eſt ſpecie diverſum ab habitu charitatis: Ergò poteſt ſuppleri per principium formale ſpecie diverſum. Sed contra eſt, quia negamus minorem. In illa enim ſententia auxilium tranſiens non eſt ſpecie diverſum, ſed eiuſdem ſpeciei cum habitu charitatis, vtpotè ſpecificatum ab eodem obiecto formali motivo, & terminativo, nimirum à divina bonitate, vt finitè amabili: Diverſitas enim in eſſe habitualis, & permanentis, vel in eſſe tranſeuntis, ſolum eſt diverſitas individualis, & materialis ex diſpoſitione ſubiecti deſumpta, ſeù ex habitudine diverſa ad ſubiectum. Attamen omnipotentia eſt eſſentialiter principium diverſę ſpeciei ab habitu charitatis, vtpotè, quę minimè reſpicere poteſt ex natura ſua idem formale obiectum motivum, & terminativum, vt per ſe patet.

62. Quintò probatur concluſio; Quia, vt ſuppleretur habitus per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, opus erat ſaltèm, quod omnipotentia concurreret agens poſitivè eadem actione eum actione voluntaris, ſicut habitus; nam ſi omnipotentia ageret diverſa realiter actione, iam actio voluntatis adæquatè, & vnicè procederet elicitivè à ſola voluntate, & nō elicitivè à principio vllo ſupernaturali, & conſequenter eſſet actio purè naturalis, & nō ſupernaturalis, cōtra id, quod ſupponimus: Sed implicat contradictionem, omnipotentiam agere eadem actione, qua voluntas creata agit: Ergò implicat

plicat quod habitus ſupplestur per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem. Et hæc quidem ratio eſt efficaciſsima, nam maior vltrò conceditur ad adverſarijs. Minor verò efficaciſsimè à nobis probata ſupponitur, ex Auguſtino, & D. Thom. & Philoſoph. & fundatiſsimis rationibus *Tractat. de Provid. quaſt. 9. à numer.* 46.

63. Sextò probatur concluſio: Quia ſi per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem poteſt reddi voluntas proximè potens ad actum charitatis, ſuperflua omninò erit gratia, vel donum intrinſecum voluntati, vt illa conſtituatur potens ad ipſum elicitendum: Sed hoc ſapit errorem Pelagij: Ergò. Probo ſequelam: Quia per vos omnipotentia per hoc precisè, quod applicetur extrinſecè ad concorrendum cum voluntate ad actum charitatis, ſufficienter eam elevat vt poſsit concurrere ipſa, vt aiebant *ſuprà num.* 57. Ergò fruſtra ponitur forma intrinſecè elevans, ſeù donum intrinſecum gratuitum. Explicatur: Quia ſivè detur, ſivè non detur donum intrinſecum in voluntate, ſemper requiritur, quod Deus vellit partialiter concurrere com voluntate: Sed per hoc præcisè, ſine dono intrinſeco, ſufficienter elevatur voluntas vt poſsit ipſa actum charitatis elicere: Ergò ad hoc fruſtra ponitur forma, aut donom intrinſecum. Vrgetur: Voluntas cum dono intrinſeco, ſine decreto Dei concurrendi cum illa, non eſt proximè potens, nec ſufficiens elicere actum charitatis; cum decreto verò concurrendi, ſed ſine dono intrinſeco, eſt proximè potens illum elicere: Ergò ſolom decretum concurrendi de neceſsitate requiritur; illo autem poſito, ſuperfluit donom intrinſecum. Confirmatur: Donum intrinſecum non requiritur vt voluntas ſit potens per modum cauſę totalis ad eliciendum actum charitatis, ſiquidem per vos, adhùc poſito auxilio, vel dono intrinſeco, voluntas non eſt potens per modum cauſæ totalis, nec concorrit vt cauſa totalis, ſed ſolum vt partialis: Deindè nec requiritur vt ſit potens per modum cauſæ partialis, quia cauſa partialis, vt partialis, non exigit intrinſecè informari à concauſa partiali, ſed ſolom quod illa extrinſecè aſsiſtat: Ergò nullo titulo, adhùc de lege ordinaria, requiritur donum intrinſecum intrinſecè informans.

64. Reſpondebis ad argumentum; quod, ſi voluntas informata ſupponatur principio ſopernatorali intrinſeco, ſolum eget concurſu omnipotentię per modum cauſæ vniverſalis debito cauſæ ſecondæ ſupernaturali: Si autem voluntas ſupponatur ſine comprincipio ſupernaturali intrinſeco, indiget maiori concurſu omnipotentię, nempè concurſu ſpeciali, indebito, & ęquivalenti concurſui duplicis cauſæ, nempè concurſui habitus charitatis, & concurſui cauſæ primę: Ideòque, voluntatem non elevari ſufficienter per hoc præcisè quod Deus velit concurrere cum illa quomodolibèt per modum cauſę primę, ſed opos eſſe quod decernat concurrere concurſo valentiori, & maiori, nempè concurſu ſpeciali, indebito, & ęquivalenti duplici cauſę, ad quem excuſandum deſervit habitus, ſeù principium intrinſecum ſupernaturale, cum quo ſufficit concurſus generalis Dei, vt primę cauſę, & ſine quo non ſufficit, ſed requiritur concurſus ſpecialis, & valentior, & præternaturalis, vtporè indebitus.

65. Sed contra: Quia hoc ad ſummum probat, quod Deus egeat habitu, aut principio ſupernaturali creato, vt excuſetur à valentiori concurſu, non autem quod voluntas egeat determinatè tali principio, ſiquidem voluntas ęquè ſit potens ad actum charitatis per omnipotentiam paratam ad concorrendum illo valentiori concurſu, ac per principium creatum intrinſecum; ſiquidem vtroque modo ſit potens partialiter concurrere ad ipſum, & neutro totaliter: Ergò ęquè ſucurritur indigentiæ voluntatis per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & paratam ad concurſum valentiorem, & indebitum, ac per habitum charitatis, aut donum intrinſecum: Ergò non tam requiritur donum, ſeù comprincipium ſupernaturale ex indigentia, & inbecillitate voluntatis, quam ex indigentia omnipotentiæ divinæ, nempè vt excuſetur à valentiori concurſu. Hoc autem planè eſt contra communem ſenſom SS. PP. & Conciliorum, requirentium vires intrinſecas gratię in voluntate ex indigentia, infirmitate, & inbecillitate voluntatis, non ex indigentia omnipotentiæ. Contra ſecundò: Quia ſi Deus valentiori concurſu concurreret cum voluntate ſine auxilio intrinſeco præſuppoſita: Ergò maius illi auxilium præſtaret: Ergò magis illi faveret: Ergò melius ſe haberet, quam com auxilio intrinſeco: Vt quid ergò voluntati datur auxilium intrinſecum, & non potius aſsiſtentia extrinſeca ſpecialis? Quandoquidem hac meliùs ſatisfit indigentię voluntatis, & illa meliùs ſe habet, magis à Deo auxiliatur, & maiori favore afficitur. Si dicas, quod ſine auxilio intrinſeco eſſet maior concurſus immediatus Dei cum volontate, quam concurſus immediatus, quē præſtaret, ſuppoſito auxilio intrinſeco, ſeorſim ab illo; ſed non maior, quam concorſus mediatus medio auxilio intrinſeco, & immediatus, illo ſuppoſito, ſimùl ſumendo vtrumque; quia

Digitized by Google

quia prior ille concurſus immediatus æquivaleret, ſed non excederet iſtum duplicem concurſum, nempè mediatum in collatione habitus, ſeù auxilij intrinſeci, & immediatum debitum ex ſuppoſitione auxilij: Et ſic, Deum non magis auxiliari, aut ſavere voluntati per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam ſpecialem, quam per auxilium intrinſecum ſimùl & concurſum, ſeù aſsiſtentiam cauſę vniverſalis, ſed ſolum ęqualiter, vel ęquivalenter. Si inquam hoc dicas: Ergò ęquè ſuccurritur indigentiæ voluntatis vno modo, ac alio: Ergò quod ſuccurratur illi per auxilium intrinſecum potius, quam per aſſiſtentiam ſpecialem, non eſt ex indigentia eius. Rùrius, nec eſt magis conveniens omnipotentiæ, quia convenientius eſſet omnipotentię vnico concurſu immediato ſuccurrere voluntati, quam duplici, vno mediato, & alio immediato: Fruſtra enim fiunt per plura, quę poſſunt fieri per pauciora: Deus autem nihil fruſtra facit: Ergò Deus nec de lege ordinaria præſtaret voluntati auxilium intrinſecum ad poſſe, quandoquidem hoc fruſtra fieret.

66. Dices, hoc nimium probare, quia probat Deum fruſtra operari medijs cauſis ſecundis omnes effectus, quos ſe ſolo poteſt efficere. Sed contra: Quia Deus non id facit ex indigentia, nec ad excuſandum ex parte ſua valentiorem concurſum, cum concurſus Dei maior intrinſecè non ſit, nec valentior, quando ſe ſolo, quam quando cum cauſa ſecunda producit effectum, ſed ex abundantia bonitatis ſuę, qua vult creaturis communicare, non ſolum quod ſint ſicut ipſe eſt, ſed quod effectuū cauſę ſint, ſicut ille cauſa eſt: Et ad hoc non fruſtra, ſed vtiliſsimè, imò & neceſſariò ad talem finem tribuit cauſis ſecundis virtutem intrinſecam, qua tales effectus producere poſsint, quia ſine illa, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ, quantumvis ſpecialem, hoc impoſsibile foret. Vide *Tractat. de Provident. quæſt. 9. à num.* 150. Ex ibidem enim dictis magis impugnari poteſt præcedens ſolutio, quia non exigitur valentior concurſus, aut intrinſecè maior ex parte Dei ad producendum effectum ſe ſolo, quam medio, ſeù præſuppoſito principio creato. Propterea.

67. Reſpondebis ſecundò, donum, ſeù auxilium intrinſecum, requiſitum non eſſe ad actum charitatis abſolutè, & eſſentialiter ſumptum; & hoc ſolum probari argumento noſtro; requiri tamen vt fiat perfectè, & connaturaliter à voluntate, quia ſi fieret per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię abſque auxilio, vel habitu intrinſeco in voluntate, fieret miraculosè, & præternaturaliter. Et hanc eſſe rationem D. Thom. cur exigit habitum, ſeù formam intrinſecam in voluntate. Inquit enim *in præſent. artic. 2. in corpor. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis: Vndè Deus, qui omnia movet ad debitos fines, ſingulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo, & ſecundum hoc diſponit omnia ſuaviter. Manifeſtum eſt autem, quod actus charitatis excedit naturam potentię voluntatis: Niſi ergò aliqua forma ſuperadderetur naturali potentię, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis, & delectabilis.*

68. Sed contra eſt, nam in primis hæc non eſt ratio vnica, aut potiſsima D. Thomæ ad probandam neceſsitatem formę intrinſecæ, ſed ibidem prius probat, quia *ſequeretur quod diligere non eſſet voluntarium*, & quia *ſic etiam excluderetur ratio voluntarij; quod implicat contradictionem, quia amor de ſui ratione importat quod ſit actus voluntatis, & conſequenter voluntarius*: Ergò habitus, ſeù forma intrinſeca non ſolum eſt neceſſaria iuxta D. Thom. vt actus charitatis fiat connaturaliter, ſed etiam vt eliciatur quod ad ſuam eſſentiam, nempè vt voluntarius, ſiquidem eſſentialiter eſt voluntarius, & non purè connaturaliter.

69. Contra ſecundò: Quia ſenſus D. Thom. minimè eſt, quod actus charitatis poſsit elici à voluntate, ſervata eius eſſentia, ita imperfectè, quod non ſit ei connaturalis per aliquam formam; imò hoc prorſus negat. Vndè dum ait: *Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam.* Per ly *perfectè producitur*, intelligit perfectam productionem contrapoſitivè ad productionem per modum inſtrumenti; de quo ait D. Thom. *quæſt. de Charitat. Omne enim agens, quod non agit ſecundum formam propriam, ſed ſolum ſecundum quod eſt motum ab altero, eſt agens inſtrumentaliter tantum.* Vndè non requiritur quod in illo præcedat forma, per quam inſtrumento ſit connaturalis actus ipſius, quia de ratione inſtrumenti, & actionis inſtrumentalis non eſt quod ſit ab intrinſeco inſtrumenti, ſeù quod inſtrumentum ab intrinſeco ſui, & per propriam inclinationem illam eliciat, ſed poteſt illam exercere purè ab extrinſeco vt motum à cauſa principali; & hunc modum agendi, imperfectum appellat D. Thom. & contrapoſitivè ad iſtum, appellat perfectum, modum producendi ab intrinſeco ſui per propriam inclinationem, & motum proprium; & in hoc ſenſu inquit: *Nullus actus*

perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis. Vndè poſteà infert, quod *niſi aliqua forma ſuperadderetur naturali potentię, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum:* Quo ſuppoſito, ſic argumentor: De eſſentia actus charitatis eſt, quod ſit perfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum: Sed ad hoc iuxta D. Thom. requiritur eſſentialiter, quod ſuperaddatur naturali potentiæ, forma per quam inclinetur in talem actum, quia ſine illa, inquit, quod foret imperfectior actibus naturalibus, & aliarum virtutum: Ergò talis forma requiritur iuxta D. Thom. ad actum charitatis quoad ſuam eſſentiam, ſeù eſſentialiter ſumptum. Secundò: Quia iuxta D. Thom. nullus actus poteſt perfectè produci ab aliqua potentia, id eſt, principaliter, ab intrinſeco, ex proprio motu, & inclinatione, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam ad diſtinctionem inſtrumenti, à quo ſolum imperfectè procedit actus eius, nempè non ex proprio motu, nec ab intrinſeco ſui, nec principaliter, & ex propria inclinatione, ideòque actus inſtrumenti, vt inſtrumenti, non petit præſupponere in inſtrumento formam, per quam ſit ei connaturalis: Sed de eſſentia actus charitatis eſt produci à voluntate perfectè contrapoſitivè ad actum inſtrumenti vt talis: Ergò de eſſentia actus charitatis eſt produci à voluntate media aliqua forma potentię ſuperaddita, per quam ſit ei connaturalis.

70. Contra tertiò: Quia per vos, ſi actus charitatis fiat à potentia abſque forma intrinſeca ſupernaturali, fiet ab illa miraculosè, & præternaturaliter: Sed implicat actum charitatis fieri à voluntate miraculosè, & præternaturaliter: Ergò & quod fiat ab illa ſine forma intrinſeca, per quam ſit ei connaturalis. Probo minorem: Quia quod fit miraculosè in voluntate, & præternaturaliter, non fit ab illa vt cauſa principali, vitaliter, voluntariè, & ab intrinſeco ſui operante, ſed ad ſummum inſtrumentaliter, præter omnem proprium motum, & inclinationem, purè ab extrinſeco: Sed implicat actum charitatis ſic fieri, aut procedere à voluntate, nam aliàs procederet ab ea involuntariè: Ergò & quod fiat ab ea miraculosè, & præternaturaliter. Itaque duplex inconnaturalitas poteſt ex cogitari erga actum charitatis; vna intrinſeca ex modo intrinſeco procedendi à potentia vt proximè elicitiva illius, ſeù per habitudinem ad ſuum principium proximè elicitivum: Et hæc inconnaturalitas eſſentialiter repugnat actui charitatis, deſtrueretque eius eſſentiam, nempè eſſe voluntarium, quia ſi procederet inconnaturaliter, ſeù præternaturaliter à voluntate, non procederet ab ea ſponte, & voluntariè per proprium motum, & inclinationem, & ſic non eſſet voluntarius. Alia inconnaturalitas poteſt excogitari, nempè extrinſeca, & præſuppoſitiva, ex diſpoſitione ſubiecti contraria, aut etiam ex defectu radicis in anima, aut ex alia circunſtantia extrinſeca, cuius contrariam exigat connaturaliter habitus charitatis, & hæc inconnaturalitas non repugnat actui charitatis, nec deſtruit eius eſſentiam; vndè hoc modo eſt inconnaturale charitati, quod ratione diſpoſitionis contrarię ſit in ſubiecto per concupiſcentiam, & per habitus pravos quodammodo repugnanti, & etiam eſſet ei inconnaturale eſſe in voluntate habitum, ſine radice in anima, & etiam eſſet inconnaturale eſſe per modum auxilij tranſeunter participati à voluntate, & non per modum habitus permanentis, & iſtę inconnaturalitates non deſtruerent eſſentiam charitatis, quia non variant, nec faciunt intrinſecè inconnaturalem habitudinem, & proceſſionem actus à ſuo principio proximo, nec quod inconnaturaliter, & præter propriam inclinationem à voluntate procedat, ſed cum eis componitur, quod potentia, charitate informata intrinſecè, ab intrinſeco ex proprio moto, & inclinatione, & conſequenter connaturaliter intrinſecè eliciat actum charitatis conformiter ad exigentiam, & inclinationem ſui ipſius vt intrinſecè conſtitutę in actu primo per donum ſupernaturale charitatis. Igitur vt plurea ęquivocationes in hoc punto vitemus, dicimus, quod actus charitatis poteſt eſſe inconnaturalis extrinſecè, & præſuppoſitivè primo modo; implicat autem quod ſit inconnaturalis, ſeù quod non eliciatur connaturaliter intrinſecè ſecundo modo. Qua doctrina ſuppoſita.

71. Sic quartò obijcio, & reſtauro præcedens argumentum; per vos donum intrinſecum charitatis non prærequiritur vt voluntas eliciat voluntariè, & ab intrinſeco ſui, per propriamque inclinationem actum charitatis, quia hoc pacto ipſum eliceret per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię: Ergò non requiritur ad illius connaturalitatem intrinſecam, & formalem: Aliundè non requiritur ad alias connaturalitates extrinſecas, & præſuppoſitivè ſe habentes, quia iſtę ſupponunt requiſitè donum intrinſecum, ſeù intrinſecum auxilium, & conſiſtunt in eo quod illud ſit modo connaturali in anima: Ergò ad nihil requiritur tale donum, vel auxilium intrinſecum. Explicatur: Nam vel requiritis auxilium intrinſecum vt actus charitatis ſit connaturalis voluntati, aut ſuppoſito creato il-

Digitized by Google

illum elicienti, vel vt ſit connaturalis Deo, ſeù à Deo connaturaliter ex parte ſua cauſatus? Non ad hoc ſecundum, quia in primis à Deo nihil ex parte ſua ſit inconnaturaliter, nec quidquam per ſe factum ab eo eſt ei inconnaturale. Deindè iam ſuprà oſtendimus, connaturalius proceſſurum à Deo actum charitatis, ſi poſſet, per vnicum concurſum immediatum ſuę omnipotentię, quam per duos, vnum mediatum, quo conferret auxilium, & alium immediatum, quo concurreret cum illo, & voluntate, quia fruſtra fiunt per plura, quę poſſunt fieri per pauciora. Ac demum, quia aliàs Deus eſſet, qui indigeret habitu ad connaturaliter concurrendum, non voluntas; quod quis dicat? Deindè nec requiritur ad primum, quia auxilium intrinſecum, ſeù habitus charitatis, vt à vobis ponitur, nihil omninò conducit vt actus charitatis ſit connaturalis voluntati: Ergò fruſtra ad hoc illud requiritis. Probo antecedens, primò: Quia actus charitatis ſolum eſt connaturalis voluntati, in quantum eſt ab intrinſeco illius, Siquidem naturalitas motus, & actus ſumitur per eſſe à principio intrinſeco, vt ſuprà vidimus ex D. Thom. *num.* 4. Sed habitus intrinſecus voluntati non conducit vt actus charitatis ſit ab intrinſeco illius, ſiquidem per vos non conducit vt ſit vitalis; ſed tantum vt ſit ſupernaturalis: Ergò nihil conducit vt ſit voluntati connaturalis. Secundò: Quia ęquè ab intrinſeco conveniret voluntati actus charitatis, ſi procederet ab auxilio extrinſeco, ac dum procedit ab auxilio intrinſeco, ſiquidem per vos eſſet ęquè voluntarius, & vitalis: Ergò ſaltèm eſſet ęquè connaturalis: Ergò vt ſit connaturalis ſuperfluit habitus, ſeù auxilium intrinſecum. Tertiò: Quia habitus charitatis non ponitur à contrarijs, vt principium formale *quo* voluntatis, quo nempè ipſa concurrat, ſed vt principium *quo* Dei, vel gratiæ, quo nempè Deus, vel gratia concurrit partialiter cum voluntate: Ergò proceſsio actus charitatis ab habitu formaliter vt ab illo, non eſt à voluntate per habitum concurrente, ſed à Deo partialiter concurrente cum voluntate medio habitu; ſed vt connaturaliter procedat à voluntate, nihil conducit, quod procedat à Deo partialiter concurrente, ſivè mediatè, ſivè immediatè, quia connaturalitas actus non attenditur per proceſsionem, aut modum quo procedit ab extrinſeco agente, ſed penes modum, quo procedit ab eo, cui dicitur connaturalis: Ergò. Vrgetur: Quia vt aliqua cauſa partialis connaturaliter concurrat partialiter ad effectum, minimè requiritur, quod altera concauſa partialis illam informet, aut quidquam intrinſecum in illam efficiat, vt patet in duobus portantibus lapidem, & in duobus ignibus partialiter producentibus tertium ignem: Sed per vos voluntas ſolum partialiter eſt cauſa actus charitatis, nec exigit concurrere ad illum, niſi ſolum partialiter: Ergò vt connaturaliter illum eliciat, minimè requiritur quod altera cauſa partialis voluntatem informet, nec quidquam intrinſecum in illa efficiat.

72. Propterea reſpondent alij, habitum quidem eſſe ſuperfluum, attenta exigentia, vel indigentia potentię; requiri tamen attenta exigentia gratiæ habitualis; quia cum hæc ſit natura in ordine ſupernaturali, petit operari per principia proxima permanentia eiuſdem ordinis, quæ ſunt ipſi habitus ſupernaturales. Sed contra eſt: Quia hinc ſequitur habitus ſupernaturales, ſeù auxilia intrinſeca ex parte potentiæ non requiri ex indigentia potentiæ ad eliciendos actus ſupernaturales, ſed ſolum ex exigentia, & indigentia gratię non potentis operari, niſi medijs illis: Sed hoc eſt abſurdiſſimum, quia SS. PP. & Concilia non adſtruunt vt requiſita auxilia intrinſeca ex parte voluntatis propter indigentiam gratiæ, ſed propter indigentiam naturæ: Ergò. Vide *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 5. à num.* 52. Et confirmatur: Quia ſi ſemèl habitus non eſſet neceſſarius ex indigentia naturę ad actus ſupernaturales eliciendos, minimè eſſet neceſſaria gratia habitualis per modum naturę infuſa animę, ſed fruſtranea foret: Ergò nec habitus charitatis eſſet neceſſarius abſolutè. Probo antecedens: Quia ſi voluntas ſufficienter eſſet potens proximè per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ ad actum charitatis, quin ad hoc indigeret intrinſecè principio proximo infuſo: Ergò pariter anima ſufficienter eſſet potens radicaliter, & per modum naturæ, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, ad actum charitatis, quin indigeret intrinſecè habitu gratiæ, ſeù principio radicali infuſo ad illum radicandum. Sanè nullam diſparitatem aſsignabunt contrarij, cur poſsit homo reddi potens proximè ad omnes, & quoslibet actus ſalutares per proprias vires partiales addita ſolum extrinſeca aſsiſtentia omnipotentiæ, & abſque indigentia principij proximi infuſi, & non poſsit ſimiliter conſtitui radicaliter potens per ſuam naturam tam quam per radicem partialem, addita ſolum aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ abſque principio radicali infuſo: Ad quid ergò erit neceſſaria gratia? Si dicas, quod ad ſanctificandum, & iuſtificandum hominem, quia effectus formalis iuſtificationis, iuxta Concilium, non præſtatur, niſi à iuſtitia inhærente, & intrinſeca,

Contra eſt, primò: Quia etiam iuxta Concilium infunduntur habitus charitatis, fidei, & ſpei in ipſa iuſtificatione; & tamen dicitis, quod iſti habitus non ſunt neceſſarij ex indigentia naturę, ſed naturę ſufficienter provideri poſſe per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ: Ergò pariter, licèt Concilium dicat iuſtificationem fieri per iuſtitiam inhærentem, poterit dici illam non eſſe neceſſariam ex indigentia naturę vt iuſtificetur, ſed illi ad hunc effectum obtinendum ſufficienter provideri poſſe per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię per modum radicis extrinſecę. Ac demum, quia ſi ſemèl gratia habitualis non ſit requiſita ex indigentia naturę vt conſtituatur natura rationalis potens radicaliter diligere Deum ſuper omnia, & alios actus ſalutares elicere, nec erit neceſſaria vt homo iuſtificetur, nam per hoc præcisè quod fiat potens radicaliter credere, & ſperare, ac diligere Deum ſuper omnia, vel iuſtificatur, vel fit potens ſe iuſtificare: Ergò ſi ad primum non requiritur gratia ex indigentia naturę, nec ad ſecundum, id eſt, vt iuſtificetur, exacta erit gratia intrinſeca ex indigentia naturæ. Sed aliundè non eſt requiſita: Ergò fruſtra erit gratia intrinſeca habitualis, ſeù iuſtitia inhærens, quod eſt contra Concil. Trident. Et hoc argumentum maiorem vim habet in ſententia plurium contrariorum, qui gratiam non diſtinguunt à charitate.

73. Contra ſecundò: Quia vltrà ſequeretur hominem peccatorem, vt convertatur ad Deum per actum contritionis, non indigere gratia intrinſeca adiuvante ex parte actus primi, ſuperfluamque illam eſſe ad hanc cõverſionem: Hoc autem quis dicat? Ergò. Probatur ſequela: Quia in tali homine non ſupponitur gratia habitualis per modum naturæ exigens principia proxima ſupernaturalia: Sed hoc ſolo titulo requirunt contrarij gratiam intrinſecam ex parte actus primi adiuvantem potentiam: Ergò in illo non requiritur talis gratia.

OSTENDITUR, QUAM ABſurda ſit ea ſententia, quæ nec de facto requirit ad primos actus ſalutares inchoantes converſionem, & diſponentes ad iuſtificationem, gratiam intrinſecam ex parte potentiæ, ſed ſatis indicat provideri per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, quamque adverſa SS. PP. & Concilijs.

74. NON deſunt ex contrarijs, qui affirment, quod actus contritionis, & alij ſupernaturales diſponentes ad gratiam, non requirunt ex parte potentię, adhùc de lege ordinaria, còmprincipium intrinſecum ſupernaturale ipſam intrinſecè informans, ſed ſolum prærequirere gratiam excitantem, conſiſtentem in illuſtratione intellectus, & pia affectione indeliberata voluntatis; quam quidem non ſolum formaliter, & obiectivè, ſed etiam efficienter adiuvare, & concurrere exiſtimant, ad actum contritionis, & alios ſupernaturales, in abſentia habituum. Sed contra eſt primò: Quia gratia excitans non eſt propriè efficienter adiuvans, vt contra P. Tyrſo ſatis clarè monſtravi *Tractat. de Provident. quæſt.* 10. à *num.* 80. Secundò: Quia ſi Deus per extrinſecam aſsiſtentiam ſupplet de lege ordinaria concurſum habitus, cur non poterit etiam ſupplere concurſum effectivum gratię excitantis? Tertiò: Nam aliàs in præſentia gratię excitantis ſuperflueret habitus charitatis pro actu eliciendo, ſiquidem per vos gratia excitans ſufficienter adiuvat efficienter voluntatem ex parte voluntatis, & ex parte actus primi: Vt quid ergò habitus? Quartò: Quia actus indeliberatus, & inefficax pię affectionis, in quo ponunt contrarij gratiam excitantam ex parte voluntatis, implicat quod concurrat per modum principij, & virtutis proximę efficienter ad actum deliberatum, & efficacem charitatis, conſtituendo poteſtatem proximam ad ipſum; tum, quia vnus actus voluntatis circa idem obiectum non poteſt eſſe principium propriè effectivum alterius actus circa idem obiectum, cum vterque ſit actus ſecundus: Ergò amor inefficax, & indeliberatus obiecti *A*, implicat quod ſit principium efficiens propriè amorem efficacem, & deliberatum eiuſdem obiecti; ad ſummum enim diſponit materialiter, vincendo ex parte repugnantiam potentię ad talem amorem, quatenus magis diſpoſitus eſt, & propinquus ad amandum efficaciter, & deliberatè obiectum, qui illum iam amat indeliberatè, & inefficaciter, quam

qui

qui illum nullo pacto amat. Tum, quia principium effectivum conſtituens actum primum ad actum charitatis debet coexiſtere realiter cum ipſo actu charitatis: Sed actus piæ affectionis, vtpotè inefficax, & indeliberatus circa Deum ſub ratione boni non poteſt coexiſtere realiter cum actu charitatis, qui eſt efficax, & deliberatus erga idem obiectum, vt per ſe patet, quia ſe habent ſicut embrio, & forma perfecta viventis: Ergò nec poteſt eſſe principium propriè effectivum actus charitatis.

75. Quintò: Quia de illa pia affectione, rogo, an ſit à voluntate medio principio ſupernaturali effectivo ex parte voluntatis, vel illo indigeat, an de facto procedat connaturaliter per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ adiuvantis voluntatem ad illum actum? Si primum: Ergò potiori titulo actus charitatis, ſeù contritionis procedet à voluntate inſtructa principio activo ſupernaturali ex parte ſua, diſtincto à pia affectione. Si enim ad actum ſupernaturalem inefficacem, & indeliberatum exigitis ex parte potentiæ comprincipium activum, quod non ſit actus, quanto magis ſimile principium exigi debet ad actum efficacem, & deliberatum? Sed propterea reſpondent, illum primum actum procedere à voluntate ſine principio ſupernaturali ipſam intrinſecè, aut phyſicè informante, in vi illuſtrationis intellectus, quæ efficienter adiuvat voluntatem ad actum piæ affectionis. Sed contra eſt: Quia actus piæ affectionis connaturaliter elicitur à voluntate, & eſt verè vitalis, & voluntarius, licèt non liber, aut deliberatus: Ergò ſi, hoc non obſtante, elicitur ab ea ſine principio intrinſeco informante, per ſolam illuſtrationem ex parte intellectus, pariter actus charitatis poterit elici connaturaliter à voluntate vitaliter, & voluntariè ſine principio ſupernaturali eam intrinſecè informante per ſolam illuſtrationem ex parte intellectus: Non ergò tale principium erit neceſſarium ad actum charitatis, adhùc vt connaturaliter eliciendum. Secundò: Quia ipſa illuſtratio intellectus nihil aliud eſt, niſi ſancta cogitatio, vel apprehenſio, qua intellectus apprehendit, & proponit voluntati bonitatem Dei, aut aliud obiectum ſupernaturale: Eſt igitur actus intellectus verè vitalis, & ſupernaturalis. Rogo nunc: Vel hic actus intellectus ſupernaturalis, & vitalis procedit ab intellectu inſtructo aliquo principio activo ſupernaturali, & hoc exigitur vt fiat connaturaliter; vel per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ? Si primum, ergò debetis exigere ſimile principium activum ex parte potentiæ ad quemlibet actum ſupernaturalem, quod potentiam intrinſecè informet. Veruntamen reſpondent ſecundum, quia ferè communiſsimum eſt Authoribus contrarijs ad illos primos actus ordinis ſupernaturalis inchoantes converſionem, negare principia intrinſeca ſupernaturalia ex parte potentiæ. Sed indè ſic arguo: Illi actus inchoantes converſionem verè ſunt vitales, & intrinſecè ſupernaturales: Sed illi per vos fiunt connaturaliter abſque principio intrinſeco ſupernaturali adiuvante ex parte potentiæ: Ergò actus vitalis ſupernaturalis ex conceptu talis, non exigit, vt connaturaliter, & de lege ordinaria fiat, principium activum ex parte potentiæ ipſam intrinſecè elevans: Ergò nec actus charitatis ex conceptu actus vitalis ſupernaturalis id exigit: Ex quo ergò conceptu requiritur ad illum, principium intrinſecum ſupernaturale?

76. Vrgetur: Non minus ſunt ſupernaturales illi actus, & excedentes vires naturæ, quam actus deliberati conſumantes converſionem peccatoris; ſiquidem PP. & Concilia non ſolum negant vires ſufficientes in natura ad perfectam converſionem ſupernaturalem in Deum, ſed etiam ad initium, & inchoationem illius; proptereà enim pugnabant contra Semi-Pelagianos, quia dicebant, initium bonæ voluntatis, & charitatis eſſe ex nobis, ſeù ex noſtris viribus naturalibus: Sed per vos actus illi inchoantes converſionem, & charitatem, hoc non obſtante, fiunt de lege ordinaria ſine comprincipio intrinſeco ex parte potentiæ, & ſine forma eam intrinſecè elevante: Ergò pariter dici poterit de actibus conſumantibus converſionem, & iuſtificationem.

77. Proptereà non defecerunt, qui inſiſtentes ſolutioni datæ, *num.* 72. & 74. dicunt, omnes actus ſupernaturales diſponentes ad habitus correſpondentes, v. g. primum actum fidei, primum actum ſpei, quibus adultus infidelis convertitur ad fidem, & ſpem; & primum actum charitatis, contritionis, ſeù attritionis ad ſuſcipiendam gratiam procedere à ſola potentia ſine forma eam intrinſecè elevante, aut comprincipio intrinſeco ſupernaturali, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ, & hoc de facto, & de lege ordinaria; licèt ad ſequentes actus requiratur habitus, vt comprincipium intrinſecum. Ad modum quo in ſcientijs, & virtutibus naturalibus primus actus elicitur à potentia ſine habitu, aut alio intrinſeco comprincipio ſupplente defectum habitus, ſubſequentes verò fiunt medio habitu.

78. Veruntamen hæc ſententia, quam plures ex defenſoribus divinæ gratiæ, non ſatis tutam exiſtimant, ſpecialiter impugnanda venit. Primò: Quia iuxta illam tantum præ-

qui-

quiritur donum intrinſecum gratiæ ex parte potentiæ ad actus ſupernaturales faciliter eliciendos, non ad illos quoad ſubſtantiam, nec ad ſimpliciter poſſe, ſed ſolum ad faciliter poſſe, quandoquidem primi actus, qui ſunt eiuſdem ſpeciei, aliciuntur ſine tali dono intrinſeco, licèt cum difficultate, ſicut primi actus ſcientiarum, & virtutum naturalium ſine habitu: Ergò ſicut habitus propter iſtam rationem ad actus naturales non requiritur ad ſimpliciter poſſe, nec ad illos quoad ſubſtantiam, ſed ſolum ad melius, & facilius, ita donum intrinſecum gratiæ ad actus ſupernaturales ſolum erit neceſſarium ad facilius, ſed non ad ſimpliciter poſſe, nec ad illos quoad ſubſtantiam. Sed hoc vel eſt ipſa hæreſis Pelagij, vel illam ſapit, damnatur enim à Patribus, quia gratiam ſolum requirebat ad facilius, ſed non ad ſimpliciter poſſe, & quoad ſubſtantiam: Ergò. Vrgetur: Vt potentia faciliter operetur requiritur ſaltèm ex natura rei, & de lege ordinaria, quod prius habilitetur, & reddatur facilis in actu primo per habitum intrinſecum, qui nunquam de lege ordinaria ſuppletur per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ, ita quod per illam, & ſine habitu, voluntas operatur promptè, & faciliter: Ergò vt voluntas ſupernaturaliter operetur requiritur ex natura rei, quod ſupernaturalizetur in actu primo per aliquam formam, vel principium intrinſecum, ita vt hoc ſuppleri non poſsit de lege ordinaria. Patet conſequentia: Quia magis requiritur ad ſupernaturalem operationem, quod potentia prius ſupernaturalizetur, quam ad facilem operationem, quod potentia faciliteur.

79. Confirmatur primò ex SS. PP. & Concilijs contra Pelagium agentibus; licèt enim illi plerumque probent contra illum gratiam efficacem ex parte actus ſecundi, per quam ipſi actus ſecundi ſalutares ſint donum Dei, ex conſequenti tamen ſæpè definiunt gratiam requiſitam per modum principij ad tales actus, & ad illos præviam, & nobis intrinſecam, quę det poſſe. In primis enim Aug. *Tom. 9. Tract. 74. in Ioann.* loquens de Spiritu Sancto, ſic ait: *Quem niſi habeamus, nec eum diligere poſſumus, nec eius mandata ſervare. Quomodo diligemus vt eum accipiamus, quem niſi habeamus, diligere non valemus?* Conſonat D. Gregorius *Homil. 30. in Evangel.* iiſdem pene verbis: *Qui ergò mente integra Deum deſiderat, profectò iam habet, quem amat. Neque enim quiſquam poſſet Deum diligere, ſi eum quem diligit non haberet*: Sed nemo habet propriè loquendo Spiritum Sanctum, niſi participando intrinſecè aliquid eius, ſeù niſi per aliquam illius participationem: Ergò nullus poteſt Deum diligere, niſi habeat aliquam participationem Spiritus Sancti, per quam Spiritus Sanctus in eo ſit: Ergò huiuſmodi participatio requiſita eſt ad poſſe ſimpliciter, & quoad ſubſtantiam, & conſequenter etiam ad primum actum dilectionis ſalutaris: Sed huiuſmodi participatio eſt aliquod donum intrinſecum, non autem ſola extrinſeca aſsiſtentia, quia per ſolam extrinſecam aſsiſtentiam omnipotentię vt concauſæ partialis paratę ad concurrendum partialiter nobiſcum, Deus, aut Spiritus Sanctus non eſt in nobis, ſed ſolum eſt nobiſcum, nec illum habemus propriè loquendo, ſed tantum illum committamur: Ergò iuxta Auguſt. & Gregor. omninò requiritur donum intrinſecum gratię ad poſſe diligere Deum.

80. Vrgetur, ſupponendo pro dicendis, Authores contra quos diſputamus, non poſſe recurrere pro his, & ſequentibus PP. teſtimonijs explicandis, ad gratiam efficacem ex parte actus ſecundi, ſivè diſtinctam, ſivè indiſtinctam ab ipſo actu ſecundo, quia iuxta illos, Deus ad hos actus ſalutares, etiam ad primos, non concurrit in actu ſecundo præviè efficiendo, quod voluntas velit, aut movendo eam phyſicè, ſed ſolum ſimultaneè, & partialiter, nec ex propria determinatione, ſed vt determinatus à nobis; & item quod per aſsiſtentiam extrinſecam, & ſpecialem omnipotentiæ nihil aliud intelligunt, niſi eam gratuito, & præter debitum paratam eſſe ad talem concurſum partialem, ſimilem ei, quem præberet habitus, ſi concurreret, nempè ex determinatione voluntatis; taliter tamen, quod tota gratia, & liberalitas Dei ſtat in ipſa præparatione concurſus, qua ſuppoſita, quod concurrat in actu ſecundo, non eſt penes novam Dei determinationem, nec penes novam liberalitatem, & gratiam ex parte ſua, ſed vnicè penes determinationem voluntatis creatę. Qua quidem ſuppoſitione, vt importantiſsima, præmiſſa, ſic vrgeo: Per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię ſic paratę ad concurrendum partialiter, non ſalvatur, quod Deum, ſeù Spiritum Sanctum in nobis habeamus: Sed ex SS. PP. Auguſtino, & Gregor. nemo poteſt Deum diligere, niſi eum habeat in ſe Spiritum Sanctum, ſeù Deum ipſum: Ergò non poteſt Deum diligere per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentiæ. Maior patet: Quia per hoc quod quis paratus ex ſe ſit ad mecum concurrendum partialiter ad aliquam actionem, minimè verificatur, quod illum in me habeam: Ergò pariter per hoc quod Deus paratus ſit nobiſcum partialiter concurrere, non ſalvatur, quod ipſum in nobis habeamus.

81. Dices forſan, Auguſt. & Gregor. non exigere, vt quis poſsit Deum diligere, quod illum *in ſe* habeat, ſed ſolum quod illum habeat; ad hoc autem ſatis eſt habere illum ſocium extrinſecum, & paratum ad ſecum concurrendum, iuxta ſui nutum, & determinationem. Sed contra: Quia huiuſmodi expoſitio prorſus aliena eſt à mente horum PP. & corruptiva ſenſus illorum, loquuntur enim planè eo ſenſu, quo communiter dicitur in Sacris Litteris de hominibus, habere Spiritum Sanctum, accipere Spiritum Sanctum, habere Deum, ſeù Deum in illo eſſe, vndè Auguſt. interrogat: *Quomodo eum diligemus, vt eum accipiamus, quem niſi habeamus, diligere non valemus?* Profectò inſinuans, neminem Deum habere poſſe, niſi eum recipiendo in ſe; aliter enim ſi intelligeret de habere Deum vt ſocium extrinſecum paratum ad concurrendum, facilis eſſet reſponſio, imò & imprudens dubitatio, quia nemo prudenter dubitare poteſt, quo pacto poſsit quis habere Deum ſocium ex ſe paratum, quin illum in ſe receperit. Et ſimiliter D. Gregor. *loc. citat.* conatur explicare adventum Spiritus Sancti in cordis hoſpitium; & quis dicat Spiritum Sanctum tantum advenire nobiſcum vt ſocium paratum ad concurrendum, non verò in nobis aliquid intrinſecè operando, vt eum diligamus, ac diligere valeamus? Et ſanè, ſi habere Spiritum Sanctum prædicto ſenſu poſſet exponi, prorſus fruſtranea foret immutatio intrinſeca cordis ad eum habendum, & ſuſcipiendum, & ſic non probaretur vllo pacto ex tali principio: Quod quis dicat? Sed veniamus ad alia.

82. Secundò ſuadetur idem ex Concil. Arauxicano *Can. 4.* vbi ſic dicitur: *Si quis, vt à peccato purgemur, voluntatem noſtram Deum expectare contendit, non autem etiam vt purgari velimus per Spiritus Sancti infuſionem, & operationem in nobis fieri confitetur, reſiſtit Spiritui Sancto, &c.* En vbi planè loquitur Conc. de primis actibus ſalutaribus, quibus à peccato purgari, conamur: Sed qui dicit hoc fieri præcisè per omnipotentiam extrinſecus aſsiſtentem, & paratam ad concurrendum partialiter nobiſcum ex noſtra determinatione, in primis videtur contendere, Deum noſtram voluntatem expectare, deindè videtur etiam negare, quod fiat per infuſionem Sancti Spiritus vt à peccato purgari velimus; nam planè aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ non eſt infuſio Sancti Spiritus, multoque minus concurſus partialis ex determinatione voluntatis poteſt appellari talis infuſio: Ergò. Et quidem valde miranda eſt proprietas Concilij, nam definit, quod vt à peccato purgari velimus, fit per infuſionem, & operationem Sancti Spiritus in nobis: Sed infuſio, propriè loquendo, non eſt niſi habitus, ſeù principij *quo* volendi, operatio autem eſt ad ipſum velle, qua iuxta Apoſtolũ, Deus in nobis operatur & velle: Ergò iuxta Concilium, Deus facit vt à peccato purgari velimus, infundendo prius nobis per Spiritum Sanctum habitum, ſeù principium *quo* velimus, & poſterius operando in nobis & velle. Quæ eſt ipſiſsima noſtra ſententia.

83. Confirmatur ſecundò ex eodem Concil. *Can. 6.* vbi ſic decernit: *Siquis ſine gratia Dei, credentibus, & volentibus, deſiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, ſtudentibus, petentibus, quærentibus, pulſantibus nobis miſericordiam dicit conferri divinitus, non autem vt credamus, velimus, vel hæc omnia, ſicut oportet, agere valeamus, per infuſionem, & inſpirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, &c. reſiſtit Apoſtol. dicenti: Quid habes, quod non accepiſti, & gratia Dei ſum id quod ſum*: Ergò iuxta Concilium, quod velimus, conemur, petemus, & pulſemus ſicut oportet, qui ſanè ſunt primi actus diſponentes ad iuſtificationem, fit in nobis per infuſionem Sancti Spiritus, & per eiuſdem inſpirationem: Sed infuſio Sancti Spiritus non eſt niſi de principio ex parte potentiæ elicitivo operationis, quia actus vitalis non propriè dicitur infundi per Spiritum Sanctum, potiſsimè ſi Deus ſolum partialiter, & ſimultaneè ad illum concurrit cum voluntate: Ergò iuxta Concilium primi actus diſponentes ad iuſtificationem, ſeù illam conſumantes non fiunt in nobis per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & paratam ad concurrendum partialiter nobiſcum ex noſtra determinatione, ſed per infuſionem auxilij intrinſeci ex parte potentiæ, & per inſpirationem ipſius actus ſecundi volendi, conandi, petendi, &c.

84. Confirmatur tertiò ex D. Proſpero *lib. contra Collator. cap. 22.* vbi ait: *Quod nullus eſt bonę voluntatis motus, niſi quem creaverit diffuſa per Spiritum Sanctum charitatis afflatus*: Vocat charitatem diffuſam per Spiritum Sanctum omne auxiliũ infuſum ad bonam voluntatem creandam, ſeù concipiendam, ſiquidem omne tale auxilium eſt participatio quædam divinę charitatis; & definit nullum eſſe bonę voluntatis motum, quem non creaverit charitas ſic diffuſa: Ergò nec primi actus deliberati, imò nec motus indeliberati bonæ voluntatis ex quibus inchoatur converſio peccatoris, elici poſſunt ab ipſo, niſi ex auxilio infuſo, & principio intrinſeco, quod ſit quædam divinę charitatis participatio, ſivè perfecta, ſivè imperfecta.

85. Con-

Digitized by Google

85. Confirmatur quartò ex D. Fulgentio, qui *Epiſt. 6. ad Theodorum Senat.* ſic ait: *Vt ergò deſideremus adiutorium gratię, hoc ipſum quoque opus eſt gratię, ipſa namque incipit infundi, vt incipiat poſci, ipſa quoque amplius infunditur, cum poſcentibus datur*: Ergò primi actus, quibus incipimus poſcere adiutorium gratię, procedunt à gratia infuſa, & conſequenter ab auxilio intrinſeco ſupernaturali. item, *lib. de Incarnat. & Grat. cap. 6.* ſic ait: *Sine hac igitur gratia poteſt quis cogitare, & deſiderare humana, non autem poteſt cogitare, ſeù deſiderare divina: Quorum primum, & præcipuum eſt credere in Dominum glorię Crucifixum. Quod vtique non ex naturæ arbitrij libertate, ſed Pater Cœleſtis revelat cui voluerit, ad veram eum attrahens libertatem, non violenta neceſsitate, ſed infundendo ſuavitatem per Spiritum Sanctum, vt mox credentes dicamus, quia Dominus eſt Ieſus*: Ergò per ſuavitatem infuſam ab Spiritu Sancto fit, quod incipiamus credere, & dicere: *Quia Dominus eſt Ieſus*: Ergò per auxilium intrinſecum, & infuſum, quod præcedat ex parte potentię ad actus vitales ſalutares. *Et cap. 8.* id ipſum mirè, & perſpicuè docet, dicens: *Sed nos ſequentes eundem Apoſtol. Omnem bonarum cogitationum originem, earumque confeſsionem, & voluntatem ex Deo, & per Deum, & in Deo dicimus, qui pravas hominum voluntates, & terrenis actibus implicatas, per infuſionem, & operationem intrinſecus Sancti Spiritus, abſolvit, & corrigit*: Ecce vbi omnium bonarum cogitationum, & voluntatum originem, definit eſſe infuſionem, & operationem, quā Spiritus Sanctus intrinſecus infundit, & operatur in nobis, infundendo nempè virtutem, ſeù principium ex parte potentię, & operando in nobis actum ſecundum cogitandi, aut volendi bonum divinum. *Et lib. ſequent. cap. 18.* ſic ait: *Cum ergò Paulus eſſet blaſphemus, & perſecutor, & contumelioſus, non ideò eſt adiutus Dei gratia, quià voluit credere, ſed vt credere vellet, donum gratiæ prævenientis accepit.* Quale rogo eſt hoc donum gratię prævenientis, quod accepit, vt credere vellet? Eſt ne aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ? Eſt ne concurſus ſimultaneus ex determinatione voluntatis? Non ſanè, quia niſi illudere velimus verba Sanctorũ, & Conciliorum: *Donum gratię, quod accipimus, vt velimus credere*, ſic interpretari non licèt. Aliàs, & PP. & Cõciliũ ipſum Trid. liceret exponere de gratia extrinſeca, per extrinſecam aliquam denominationem, aſsiſtentiam, vel imputationem. Quod quis dicat? Accepit ergò D. Paulus, vt vellet credere, donum intrinſecum, & conſequenter auxilium, & comprincipium creatum, vt vellet credere; Ergò ad primum actum ſalutarem volendi credere tale auxilium requiritur, & non ſatis eſt aſsiſtentia extrinſeca Spiritus Sancti, ſeù omnipotentię. *Et cap. 20.* ſic id ipſum explicat: *Sicut autem non ſolum priuſquam V. Maria Chriſtum conciperet, ſed etiam priuſquam ſe concepturam agnoſceret, gratia plena Angeli voce nuncupata eſt:::Sic homo priuſquam credere vellet inciperet, gratia donantis infunditur cordi, vt incipiat in homine per fidem Chriſtus formari*: Quid clarius? Ergò vt homo incipiat velle credere, & conſequenter ad primos actus inchoantes converſionem, requiritur quod gratia donantis prius infundatur cordi: Sed hæc non eſt aſsiſtentia extrinſeca omnipotentię, quæ minimè infunditur cordi, minuſque concurſus ſimultaneus ex noſtra determinatione à Deo exhibitus, ſed neceſſariò debet eſſe auxilium intrinſecum potentiæ, ſeù voluntatis, vtpotè gratia ei infuſa: Ergò.

86. Ex his, & alijs PP. & CC. teſtimonijs facilè colligitur, quam illis adverſa ſit ſententia (ſi aliquorum eſt, vellem enim nullum ex Catholicis eam tenere) quæ dicat, actus inchoantes converſionem hominis, ſivè ad fidem, ſivè ad iuſtitiam, elici poſſe de facto, & in præſenti providentia ab homine per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam, licèt ſpecialem, divinę omnipotentię paratę ad concurrendum partialiter, & ſimultaneè cum ipſo abſque auxilio intrinſeco prævię elevante, & adiuvante potentiam elicitivam. Vt autem, videri poſsit, quis ſit in hac ſententia, ſupponamus hominem infidelem audientem prædicationem Evangelicam, vel peccatorem audientem, aut legentem motiva vt convertatur à via ſua mala, & reſipiſcat: Hoc igitur in caſu rogo; requiritur ne, vt iſte incipiat velle attendere, & credere, aut converti, quod gratia Dei infundatur cordi illius? Vel ſufficit quod omnipotentia extrinſecè aſsiſtat parata ex parte ſua ad concurrendum cum illo? Si primum: Ergò nullus actus, vel motus ſalutaris, etiam ex primis, quos indeliberatos vocant, inchoantibuſque converſionem, elici poteſt ab homine per ſolam omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, & paratam; & habemus intentum. Si ſecundum: Ergò apertè contradicitur PP. & Concilijs. Rùrſus: Ergò ſuppoſitis illis primis motibus, & conatibus per nudas vires liberi arbitrij cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotentię, multò minus ad alios actus ſubſequentes opus erit, quod gratia donantis infundatur cordi, ſed ſatis erit facultas nativa liberi arbitrij cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ paratę ad concurrendum ex noſtra determinatione: Ergò multò magis contradi-

cis

Digitized by Google

ditur PP, & Concilijs, & favetur errori Pelagij.

87. Si dicatur, quod ad primum motum voluntatis inchoativum converſionis requiritur illuſtratio ſupernaturalis ex parte intellectus. Adhùc inquiro, (nam hic poteſt latere valdè fallax æquivocatio) quid intelligatur nomine huius illuſtrationis? Intelligitur ne ſolus actus vitalis intellectus, aut cogitatio, qua apprehendit, aut cognoſcit modo ſuaſivo motiva audita, vel lecta, vel aliter ocurrentia? Vel qualitas etiam aliqua, lumen, aut virtus, impreſſa intellectui per modum comprincipij intrinſeci ad eliciendum illum actum, aut cogitationem ſanctam? Si hoc ſecundum: Ergò nec illa prima cogitatio, vel apprehenſio elici poteſt ſine auxilio intrinſeco ex parte potentiæ, & conſequenter nec per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam: Ergò multò minus cæteri ſubſequentes actus, qui perfectiores ſunt, & magis ad ſalutem conducentes, & accedentes: Et habemus intentum. Si primum, rogo: Ille actus vitalis intellectus, ſeù ſancta cogitatio, aut apprehenſio, quomodo elicitur ab intellectu? Sanè iam dici non poteſt, quod elicitur ab illo per auxilium intrinſecum ipſi infuſum, ſiquidem hoc iam negatur: Elicitur ergò ab intellectu nudo ſolis proprijs viribus cum aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ: Ergò tota illa illuſtratio, à qua incipit converſio, eſt actus vitalis elicitus ab intellectu proprijs viribus cum ſola aſſiſtentia extrinſeca omnipotentiæ: Ergò ſi, illa ſuppoſita illuſtratione, ad actus ſubſequentes amplius non requiritur, quam ſola aſsiſtentia extrinſeca, tandem conceditur, quod homo ſuis viribus, cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotētiæ, poteſt inchoare, & perficere ſui converſionem, abſque dono intrinſeco, ſeù gratia, quæ infundatur cordi per Spiritum Sanctum: Ergò contradicitur PP. & Concilijs, & favetur Pelagio.

88. Si dicatur, illam illuſtrationem, ſeù ſanctam cogitationem, quamvis ſit actus vitalis, eſſe donum gratiæ, & gratiam verè infuſam, quia eſt actus vitalis neceſſarius, quem Deus operatur in nobis ſine nobis immediatè, & ex ſua divina determinatione, & idem dicendum de pia affectione indeliberata, & de hac gratia explicandos eſſe PP. & Concil. quando exigunt gratiam cordi infuſam, & donum intrinſecum. Contra eſt: Quia in primis actus vitalis alicuius potentiæ vitalis, cum ſit actus verè elicitus à potentia, non poteſt dici verè, & propriè infuſus à Deo immediatè, & ratione ſui, ſed ſolum ratione principij, vt ſuprà ſæpè diximus: Ergò ſi principium ad illum non infunditur, talis actus impropriè dicitur infuſus, ſeù gratia, & donum infuſum: Ergò impropriè explicantur PP. & CC. Secundò, rogo, quo pacto Deus operatur in nobis illum actum vitalem? Per concurſum purè ſimultaneum? An per concurſum prævium? Concurſus prævius non admittitur à contrarijs, nec ad actus neceſſarios, ſivè vitales, ſivè non vitales, ſed vt fruſtraneus reijcitur: Ergò per ſolum concurſum ſimultaneum tantum: Ergò, dum dicitur, Deum in nobis ſine nobis operari illum actum vitalem, & ideò eſſe donum infuſum, eſt illuſio fallens, nam aliter non poteſt dici, quod Deus operatur in nobis ſine nobis, quod præcisè operatur concurrendo ſimultaneè, & partialiter nobiſcum; & ſimiliter quod illud ſit donum infuſum. Tertiò: Nam ſi ille eſt actus neceſſarius: Ergò homo audiens prædicationem, ex vi illius eſt neceſsitatus, ſeù cauſa ſecunda neceſſaria talis actus vitalis, ſeù ſanctæ cogitationis: Ergò ipſi eſt connaturaliter debitus concurſus omnipotentiæ ad illam, ſiquidem omni cauſæ neceſſariæ proximè neceſsitatæ ad actum, vel actionem, eſt debitus concurſus Dei ad illam: Ergò Deus non gratuitò, ſed ex debito, & exigentia naturali hominis audientis, vel legentis motiva converſionis, concurrit ad illam ſanctam cogitationem: Ergò rùrſus illudimur, dum dicitur nobis, quod illa eſt gratia nobis infuſa per Spiritum Sanctum. Tandem, quia illa ſancta cogitatio ponitur procedens, & elicita ab homine per lumen intrinſecum naturale ſui intellectus cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotentiæ, nam lumen intrinſecum, ſeù infuſum ex parte principij non requirunt: Ergò tandem ſiſtitur in eo, quod primus actus vitalis, à quo incipit converſio, elicitur ex ſolis viribus naturæ adiutis omnipotentia extrinſecè parata ad concurrendum partialiter, & ſimultaneè.

89. Vndè in prædicta ſententia nihil amplius captu meo reperire poſſum, niſi in primis, quod auditis, lectis, vel alio modo occurrentibus motivis converſionis ab homine, neceſſariò, & non liberè ex parte hominis reſultat cogitatio, ſeù apprehenſio ſuaſiva ad converſionem, quæ cogitatio, ſeù apprehenſio non eſt ab intellectu lumine ſupernaturali elevato intrinſecè, imò nec à ſpeciebus occurrentibus ſic elevatis, ſed ab ipſo per ſuum lumen naturale, & ab ſpeciebus naturalibus cum ſola omnipotentia concorrente partialiter iuxta exigentiam intellectus vt in actu primo conſtituti per ſpecies occurrantes, & repræſentantes motiva, vndè ad talem apprehenſionem, ſeù cogitationem, nec ex parte intellectus, nec ex parte obiecti, aut ſpecierum, requirunt lumen intrinſe-

cum elevans, ſed omninò ſufficiens exiſtimatur lumen purè naturale intellectus, & ſpecies purę naturales ex parte obiecti, cum ſola aſſiſtentia extrinſeca ex parte Dei parati ad concurrendum cum intellectu, & ſpeciebus ad prædictam cogitationem neceſſariam, ad quam proindè concurſus debet eſſe exactus, & debitus ipſi cauſę ſecundæ. Hoc ſanè quoad rem ipſam reperio, & nihil amplius, niſi ſolum voces, & nomina. Appellatur enim cogitatio illa ſancta, ſupernaturalis, cœleſtis illuſtratio, inſpiratio Spiritus Sancti, ſic inquam appellatur: Sed ſi ſolum eſt cogitatio alicita neceſſario ab intellectu ſolo ſuo lumine naturali, & ab ſpeciebus purè naturalibus, concurrente omnipotentia tantum ſimultaneè cum intellectu, & ſpeciebus iuxta exigentiam vtriuſque: Ergò re ipſa, vel illa cogitatio non eſt ſancta, ſupernaturalis, cœleſtis illuſtratio, ſeù inſpiratio, vel homo ex viribus proprię naturę cum ſpeciebus naturalibus occurrentibus ex prædicatione habet ſanctam, cœleſſem, & ſupernam cogitationem, illuſtrationem, & inſpirationem, dummodo Deus concurrat ſimultaneè concurſu exacto ab intellectu, & ſpeciebus tanquam à cauſa ſecunda neceſſaria talis cogitationis, completa, & totalis intra lineam cauſę ſecundę: Sed cogitatio, quam homo habet, ſuppoſitis ſpeciebus acceptis, & motivis occurrentibus ex prædicatione, ex viribus propriè naturę, ſeù ex acumine naturali proprij intellectus, tanquam ex cauſa ſecunda totali, & completa, & neceſſaria, cum ſolo concurſu ſimultaneo exacto ex parte omnipotentiæ, minimè eſt vera gratia, nec donum gratuitum, minuſque infuſum à Deo: Ergò illa ſancta cogitatio, quantumvis ſic appelletur, re ipſa tamen talis non eſt, niſi aliter aſsignentur cauſæ illius: Nam ſanè dicere, quod omnipotentia concurrit gratuito, & ſpecialiter ſuppoſito, vt ſupponitur, quod cauſa ſecunda talis cogitationis iam eſt completa, totalis, & adæquata in linea cauſę ſecundę, & infrà Deum, imò & obiectivè determinata, & neceſsitata in actu primo per ſpecies ad talem cogitationem eliciendam, ſeù concipiendam) hoc inquam dicere, planè videtur vacuum realitate, & veritate; nam omni cauſæ ſecundę, præſertim neceſſarię, completę intra lineam, & ſphæram cauſę ſecundę ad aliquem actum, vel actionem, cui proindè ad illam actionem nihil omninò deficit intra lineam cauſę ſecundę, planè non gratuito, nec ſpecialiter, ſed ex generali providentia exhiberetur concurſus ſimultaneus tanquam ab ea exactus, & illi connaturaliter debitus ad talem actionem: Qua igitur veritate vocatur concurſus ille gratuitus, & ſpecialis?

90. In hac igitur cogitatione, quę dictis nominibus appellatur ſancta, cœleſtis, &c. in hoc primo gradu, vndè inchoatur converſio, vellem quod ſiſterent Theologi, & ſcrutarentur, quo pacto illa ſit gratia cordi infuſa, quam PP. & Concilia definiunt contra Pelagium; ſi illa concipitur per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię paratę ad concurrendum, abſque auxilio intrinſeco. Nam ſi hæc, vt reor, talis gratia eſſe non poteſt, minus hoc verificabitur de pia affectione neceſſaria, ſeù neceſſariò ſequuta in voluntate, quam contrarij appellant indeliberatam, nam ad illam nihil amplius requirunt, ſuppoſita cogitatione intellectus, niſi ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię paratę ad concurrendum, quę aſsiſtentia re ipſa debita eſt iam voluntati, quia supponitur in vi illius cogitationis vt cauſa ſecunda totalis, & completa, imò & neceſsitata ad talem piam affectionem, ac proindè illi debetur concurſus Dei partialis, & ſimultaneus ad ipſam. Nec demum, his ſuppoſitis, poteſt in ſubſequentibus actibus collocari gratia infuſa propugnata contra Pelagium, quia, illis primis actibus indeliberatis præſuppoſitis, per illos, dicunt, voluntatem ſatis completam eſſe intra lineam cauſę ſecundę, quin aliud donum intrinſecum requiratur, vt poſsit liberè, & deliberatè, & efficaciter velle ſe convertere, & conari efficaciter ad ſalutem, per hoc præcisè quod omnipotentia extrinſecè aſsiſtat, & parata ſit ad concurrendum; quod quidem exactum, & debitum eſt iam voluntati titulo cauſę ſecundę completę in ſuo ordine. Vbi igitur gratia cordi infuſa vt homo incipiat velle, & conari vt oportet ad ſalutem? Hoc ſanè vellem diſcere ab Authoribus, ſi qui ſunt, qui ad primos actus, quibus inchoatur converſio, dicunt ſufficere aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię paratę ad concurrendum purè ſimultaneè. Vide *Tractat. de Provid. quæſt. 13. à num. 17.*

NOSTRA DE GRATIA REQUISITA ad primos actus ſalutares, etiam inchoantes viam ſalutis, ſententia, & expoſitio.

91. ET vt videant, quantum differt noſtra ſententia, & Conciliorum expoſitio, à contrariorum mente, vtque cabilationes, & inſtantias, quibus veritas offuſcari ſolet, quiſque enervare queat, dicimus. Primò: Quod audita prædicatione, vel lectis, aut alio modo oc-

occurrentibus menti motivis converſionis, ſpecies acceptę illuſtrantur intrinſecè lumine gratuito, & indebito, modo quo explicavimus, *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 7. per tot.* Illuminatur etiam intrinſecè intellectus lumine gratiæ ipſi infuſo gratis, vt poſsit intendere, prout oportet, motivis ſupernaturalibus ſupernaturaliter moventibus, quod quidem lumen infuſum eſt vera gratia infuſa menti ad ſanctè, & ſupernaturaliter cogitanda illa motiva; illa autem duplici illuminatione præmiſſa, fatemur quod intellectus eſt iam cauſa ſecunda completa in linea cauſę ſecundę ad ſanctam cogitationem, & quidem cauſa ſecunda neceſſaria, nam illa prima ſancta cogitatio non eſt libera, neq; intellectus cauſa libera illius, ſed neceſſaria, vndè ex ſuppoſitione illius duplicis illuminationis, ſeù gratię infuſę menti, debitus eſt iam concurſus Dei ad illam cogitationem, non quidem purè ſimultaneus, ſed prævius, quo nempè Deus immediatè operatur, & facit, quod mens ſanctè, & piè cogitet illa motiva: Et hinc illam cogitationem cum veritate nos appellamus Sanctam, cœleſtem, ſupernam, & divinam illuſtrationem, vtpotè, quam caro, & ſanguis, nec ſola vis naturę intellectualis revelat, aut ex ſe habet, ſed ex lumine infuſo menti, & ſpeciebus impreſſo, quo mediante, Pater Cœleſtis docet, & ex operatione ipſius, quo facit diſci, & percipi quod docet, ſeù cogitari, & conſiderari prout ab ipſo docetur.

92. Secundò, hac illuſtratione mentis completa, dicimus, quod infundit voluntati gratiam, & donum intrinſecum, quo poſsit vitaliter, & voluntariè moveri in obiecta ſanctè cogitata, id eſt, ea volendo, & deſiderando, & conãdo ad ea; & iſta etiam eſt gratia vere infuſa cordi, eſtque vera infuſio Spiritus Sancti, per quam facit Deus, quod poſsimus voluntariè, & liberè inchoare conatum ad ſalutem, & illo poſſe conſtituto per gratiam infuſam, operatur gratuito, & liberaliter in nobis ipſum velle, ipſum deſiderare, & conari, faciendo vt velimus, conemur, & deſideremus prout oportet, per Sancti Spiritus operationem, quę quidem infuſio, & operatio habet varios gradus, iuxta modum quo Spiritus Sanctus vult peccatorem, vel infidelem convertere; aliquando enim fit ita plenè, vt ſatis ſit in momento ad deliberatam converſionem; aliquando paulatim, prius infunditur gratia, quę ſufficiat ad quodam velle inefficax, & ad petendum maius adiutorium, poſteà maior gratia, & maior, iuxta modum, & diſpoſitionem correſpondentis primæ, & ſequenti, vſquedum infunditur plenè ſufficiens ad velle efficax, & ad efficacem converſionem, & tunc Deus gratuito gratuita etiam operatione operatur in iſto homine paulatim prius velle inefficax, & petere adiutorium maius, poſt velle maius, & ſic vſque dum operatur velle efficax, & efficacem converſionem: In omni autem huiuſmodi volitione, & conatu, ſivè efficaci, ſivè inefficaci, ſivè primo, ſivè ſecundo, homo eſt liber, quamvis non ſemper ſit deliberatus, ſed deliberans inchoativè, aut proſecutivè, vt in prioribus conatibus nondum efficacibus.

93. Dicimus denique, hanc gratiam cordi, & menti infuſam ad primos actus eliciendos, poſſe quidem dici infuſam tranſeunter, & per modum paſsionis, vel permanenter, & per modum habitus, qui in vno genere cauſæ præcedat, in alio ſubſequatur ad illos; poſſe item dici diſtinctam, ſeù indiſtinctam ab efficaci, ſi ſit auxilium natura ſua tranſiens, iuxta varias opiniones, quę non præiudicant ſententię PP. & Conciliorum de gratia infuſa requiſita. Veruntamen dici non poſſe ſolum requiſitam ad melius, ad facilius, aut connaturalius, ſed requiſitam eſſe ad ſimpliciter poſſe, & ad tales actus ſupernaturales quoad ſubſtantiam.

94. Hæc igitur ſententia conformiſsima eſt ad mentem SS. Patrum, & Conciliorum, qui de gratia requiſita ad actus ſalutares, ex profeſſo egerunt; nec ex illis aliquid in contra obijci poteſt. Eſt etiam conformiſsima Philoſophię, nam ſicut iuxta illam, Deus omnibus cauſis ſecundis, etiam ad primas operationes exercendas, contulit eis formas, & virtutes, quibus tales operationes elicerent, quin per hoc excludatur, quod eas moveat, & applicet in actu ſecundo ad eas operationes, ita pariter in ordine ſupernaturali ad quamcumque operationem ſupernaturalem eliciendam prius Deus confert formam, ſivè virtutem ſupernaturalem elevantem intrinſecè potentiam, & eam proportionantem tali operationi, quin per hoc excludatur, quod potentiam ſic elevatam, & proportionatam Deus moveat, & applicet ad ſuam operationem, faciendo immediatè quod eam eliciat, v.g. faciendo quod intelligat, aut cogitet, ſi eſt intellectus, aut quod velit, ſi eſt voluntas. Quam doctrinam expreſsit D. Thom. *in Diſput. quæſt. de Charitat. artic. 1. in corpore* ſic dicens: *Relinquitur ergò, quod oporteat eſſe quendam habitum charitatis in nobis creatum, qui ſit formale principium actus dilectionis; nec tamen per hoc excluditur, quin Spiritus Sanctus, qui eſt charitas increata, ſit in homine charitatem habente, movens animam ad actum dilectionis, ſicut Deus movet omnia ad ſuas actiones, ad quas inclinantur ex proprijs formis. Et indè eſt*, quod om-

nia diſponit ſuaviter, quia omnibus dat formas, & virtutes inclinantes in id, ad quod ipſe movet, vt in illud tendant, non coactè, ſed quaſi ſpontè: Qui quidem diſcurſus D. Thom. planè tenet, etiam quantum ad primos actus inchoantes viam ſalutis, quia etiam illos elicit creatura rationalis ſpontè, & non coactè, & ſic pari ratione requiritur, quod Deus prius conferat, ſeù infundat illi formam, ſeù virtutem ſupernaturalem ex parte actus primi, vt poſsit ſpontè, & ab intrinſeco, quando Deus moveat, elicere tales actus, & ſic ſervetur ſoavitas divinę providentiæ; nam aliter Deus moveret creaturam rationalem ad tales actus, non ita vt ſpontè, & ex propria inclinatione, & virtute illos eliceret, ſed vt illos potius pateretur coactè, vel ſaltem purè ab extrinſeco, & non vitaliter, ſicut inſtrumentum purè motum.

SOLVUNTUR OBIECTA.

95. QUAMVIS tot, & talia ſint, quibus ſententia contraria impugnatur, ferè nihil momenti eſt, quod in favorem illius argui poſsit. In primis enim argoitor ex D. Thom. *1. part. quæſt.* 105. *artic.* 2. *in corpor.* vbi ſic ait: *Erraneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſe ipſum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque cauſam creatam:* Sed Deus per habitum charitatis, ſeù medio illo vt cauſa, efficit actom charitatis: Ergò erroneum eſt dicere, quod ſine illo, non poſsit per ſe ipſum ad illum concurrere. Confirmatur: Quia propterea D. Thom. illud effatum pronunciavit, quia Deus infinitè continet perſectionem omnis cauſę creatę, & conſeqnenter poteſt per ſe ipſum facere, quidquid poteſt facere cauſa creata: Sed pariter infinitè in ſe continet perſectionem auxilij intrinſeci: Ergò poteſt per ſe ipſum facere, quod illud facit, & conſequenter loco illius, ſivè illud ſopplendo, concurrere cum voluntate ad actum ſupernaturalem. Reſpondeo in primis hoc argumentum, ſiquid probat, probare, quod poſsit Deus facere, quod homo intelligat ſine intellectu, & quod velit ſine voluntate, ſiqoidem ſi Deus hoc facit medio intellectu, & voluntate, iuxta regulam arguentis poterit illud idem facere per ſe, ſine intellectu, & ſine voluntate, ſupplendo deſectum illorom. Secundò: Explico D. Thom. Erroneum eſt dicere, Deum non poſſe per ſe ipſum facere effectus omnes, qoi purè efficienter fiunt per quamcumque cauſam ſecundam, concedo: Omnea actiones, ſeù actus, qui ſpecificativè etiam procedunt à cauſa ſecunda, nego maiorem, quia D. Thom. non dixit *omnes actiones, ſeù actus,* & meritò, quia actiones, ſeù actus non ſunt purè, nec propriè effectos cauſę ſecundę in genere cauſę efficientis, ſed ſpecificantur ab illis vt à ſuo principio formali, & ideò nec dixit D. Thom. nec potuit dicere, Deum poſſe facere per ſe ipſom omnes actiones, aut actus quos facit media cauſa ſecunda, ſed ſolum dixit, omnes effectos, qui nempè producuntur per actionem diſtinctam, & per ſe ipſos non dependent eſſentialiter à cauſa ſecunda, nec ab illa ſpecificantur. Cum autem actus dilectionis Dei non ſit effectus hoc pacto procedens ab habitu charitatis, ſed ſit actio, vel actus eius, ab ipſo vt principio formali, *quo* elicitus, & ſpecificatus, non comprehenditur in effectibus, de quibus ibi loquitur D. Thom. Præter quam, quod D. Thom. ſolum dixit, Deum poſſe per ſe ipſum facere illos effectus, ſine cauſis ſecundis medijs, non autem poſſe facere, quod illos effectus faciat cauſa ſecũda ſine principio, & virtute intrinſeca illos continente, vndè caſu, quo aliquid probaretur, probaretur ſolum Deum poſſe ſe ſolo producere actum charitatis in abſtracto; ſed non facere quod voluntas illum eliceret, & eo viveret, & amaret, ſine principio intrinſeco medio, quo ipſum præcontineret: Quæſtio autem procedit in hoc ſecundo ſenſu, non in primo, quia modo non inquirimus, an Deus ſe ſolo poſsit producere in abſtracto, aut in volontate merè paſsivè ſe habente, actum charitatis, ſed an ita vt illum voluntas verè activè eliciat. Ex quo patet ad confirmationem, nam Deus continet quidem eminenter perfectionem omnis cauſę ſecundæ, & auxilij intrinſeci, per modum cauſæ efficientis, ſed non per modum cauſę formalis ſpecificativę.

96. Objiciunt ſecundò ex eodem, in 4. *ſentent. diſt.* 49. *artic.* 7. vbi ſic ait: *Vndè ſic patet, quod nullus intellectus purę creaturę in ſtatu vię exiſtentis poteſt in viſionem Dei per eſſentiam per aliquam diſpoſitionem ſibi inhærentem. Sed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculosè producatur in aliquid, in quod nullo modo poteſt per aliquas diſpoſitiones ſibi inhærentes, ſicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; & ſimiliter poteſt miraculosè fieri, quod divina virtute aliquis intellectus creatus, non habens niſi diſpoſitionem via, elevetur ad videndum Deum per eſſentiam:* Ergò miraculosè fieri poteſt, quod ſine lumine glorię, quod eſt diſpoſitio Patrię, elevetur quis ad videndom Deum: Ergò pariter qood quis ſine habitu charitatis, aut dono intrinſeco, elevetur ad dilectionem Dei ſoper omnia, ſivè ad actum charitatis.

97. Confirmant ex eodem D. Thom. *quæſt.*

Digitized by Google

quæſt. 10. *de Veritat. artic.* 11. *in corpor.* vbi ſic ait: *Dicendum, quod aliqua actio convenire poteſt alicui dupliciter. Vno modo ſic, quod illius actionis principium ſit in operante, ſicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo ſic, quod principium operationis illius, vel motus, ſit à principio extrinſeco, ſicut eſt in motibus violentis, & ſicut eſt in operibus miraculoſis, quę non fiunt niſi virtute divina, vt illuminatio cæci, ſuſcitatio mortui, &c. Menti igitur noſtrę in ſtatu vię non poteſt convenire viſio Dei per eſſentiam ſecundum primum modum.* Quia nempè, vt poſt pauca ſubiungit, *vt Deus per eſſentiam videri debeat, oportet, quod per nullam creatam ſpeciem videatur, ſed ipſa eius eſſentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non poteſt, niſi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ diſponatur, & ſic in videndo Deum per eſſentiam, per diſpoſitionem infuſi luminis, pertingat mens ad terminum viæ, qui eſt gloria, & ſic non eſt in via.* Quantum autem ad ſecundum modum ſic proſequitur: *Sicut autem divinæ omnipotentiæ ſubiecta ſunt corpora, ita & mentes: Vndè ſicut poteſt aliqua corpora perducere ad effectus, quorum diſpoſitio in ipſis non invenia ur, ſicut Petrum fecit ſuper aquas ambulare, ſine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret, ita poteſt mentem ad hoc perducere, vt divinæ eſſentiæ vniatur in ſtatu viæ modo illo, quo vnitur ſibi in Patria, ſine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cogitationis deſiſtat, quo à Phantaſmatibus abſtrahitur, ſicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculosè datur agilitatis actus, non eſt ſimul in actu gravitatis. Et ideò illi, quibus hoc modo Deum per eſſentiam videre datur, omnino ab actibus ſenſuum abſtrahuntur.* Vndè in hoc ſenſu reſpondet ad 1. quod ſecundum Auguſt. Moyſes, & Paulus viderunt in via Deum per eſſentiam.

98. Ex quo quidem textu (quem ita exactè retuli, ne quid diſsimulaſſe videar) ſic obijcitur: D. Thom. planè diſtinguit duos modos videndi Deum, vnum à principio intrinſeco, alium à principio extrinſeco; & hunc ſecundum concedit miraculosè poſsibilem: Ergò poſsibile eſt divinitùs, quod intellectus ſine principio intrinſeco ſupernaturali, per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, eliciat actum viſionis Dei. Secundò: Quia iuxta eundem D. Thom. ſicut poteſt fieri miraculosè, quod virgo pariat, ita quod viator videat divinam eſſentiam: Sed vt virgo pariat non requiritur in virgine qualitas ſupernaturalis intrinſeca: Ergò nec in intellectu viatoris, vt videat Deum. Tertiò: Quia quod fit miraculosè non fit ab intrinſeco, nec per principium intrinſecum, in quantum miraculosè fit, ſed ſolum per principium extrinſecum: Sed iuxta D. Thom. poteſt fieri miraculosè quod intellectus videat Deum: Ergò & per principium extrinſecum, abſque intrinſeco: Ergò pariter quod voluntas amet Deum, ſiquidem non minus petit viſio, qua vitalis, eſſe à principio intrinſeco, quam amor, quà voluntarius. Quartò: Quia iuxta D. Thom. ſic poteſt intellectus viatoris videre Deum, ſicut potuit B. Petrus ambulare ſuper aquas, ſeù exercere actum agilitatis: Sed D. Petrus non elicuit actum illum per principium intrinſecum, aliàs habuiſſet dotem agilitatis, quod negat D. Thom. Ergò pariter intellectus poteſt videre Deum. Quintò: Quia expreſſe teſtatur D. Thom. quod poteſt Deus mentem viatoris ad *hoc perducere, quod vniatur eſſentiæ divinę modo illo, quo vnitur in Patria, ſine hoc quod à lumine glorię perfundatur*: Ergò poteſt videre eſſentiam divinam ſine lumine glorię: Ergò pariter voluntas elicere actum charitatis ſine habitu, aut principio intrinſeco.

99. Hinc argumento aliqui reſpondent, D. Thom. retractaſſe ſententiam, tum 3. *contrag. cap.* 53. vbi ait: *Impoſsibile eſt, quod eſſentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, niſi per hoc quod aliquam divinam ſimilitudinem intellectus creatus participet. Hæc igitur divinæ ſimilitudinis participatio neceſſaria eſt ad hoc quod Dei ſubſtantia videatur.* Tum 2.2. *quæſt.* 175. *artic.* 3. *ad* 2. vbi ait: *Dicendum, quod divina eſſentia videri ab intellectu creato non poteſt, niſi per lumen gloriæ, quod dupliciter participari poteſt, vno modo per modum formæ immanentis, & ſic beatos facit Sanctos in Patria; alio modo per modum cuiuſdam paſsionis tranſeuntis, vt fuit in Paulo.* Veruntamen minimè credam, D. Thom. in his locis retractaſſe ſententiam, ſed ſolum ſe ipſum amplius explicaſſe. Primò: Nam in eodem *artic.* 11. *ex quæſt.* 10. *de Veritat.* ait vt vidimus: *Vt Deus per eſſentiam videri debeat, quia per nullam ſpeciem creatam videri poteſt, oportet, quod ipſa eius eſſentia fiat intelligibilis forma intellectus, quod fieri non poteſt, niſi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ diſponatur.* Sed propter hæc verba dici non poteſt, quod retractaverit, aut mutaverit illam ſententiam, qua dicit, *quod poteſt Deus mentem ad hoc perducere vt divinæ eſſentiæ vniatur in ſtatu vię ſine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur*, quia vtrumque dicit in eodem articulo, & in corpor. & quid magis impoſsibile, quam D. Thom. in eodem articulo, & corpor. mutaſſe ſententiam? Ergò nec propter verba relata *ex* 3. *contrag.* aut ex 2.2. dici poteſt, mutaſſe ſententiam, quia non maiorem præſeferunt oppoſitionem cum textu

re-

relato *ex quæſt.* 10. *de Veritat.* Et ſimiliter in loco nobis obiecto ex 4. Sentent. immediatè pręmiſſerat, *quod ad hoc vt creatura rationalis ſit beata per viſionem Dei in eſſentia ſua, oportet quod in hanc viſionem ſit potens per aliquam diſpoſitionem ſibi inhærentem, quam dicimus lumen glorię.* Et tamen poſteà dicit, quod poteſt *miraculosè fieri, quod intellectus non habens, niſi diſpoſitiones vię, elevetur ad videndum Deum*: Et tamen quis dicat in eodem ipſo corpor. artic. mutaſſe ſententiam?

100. Propterea P. Alderete *in* 1. *part. Diſp.* 11. *ſect.* 1. conciliare conatur textus D. Thom. ita vt vbicumque dicit, divinam eſſentiam videri non poſſe, nec vniri mentibus beatorum ſine lumine glorię, ſeù quando requirit lumen glorię ad viſionem, intelligendus ſit de impoſsibilitate ex natura rei, ita vt ex natura rei repugnet videri ſine illo; quando autem dicit, poſſe videri, ſeù vniri ſine lumine gloriæ, intelligendus ſit de potentia abſoluta, & miraculosè.

101. Sed contra eſt, quia adhùc miraculosè non putavit D. Thom. eſſentiam divinam videri poſſe ſine lumine gloriæ tranſeunter, & per modum paſsionis communicato: Ergò hæc conciliatio non eſt ad mentem Div. Thom. Probo antecedens, nam vt ſtatim ex ipſo videbimus, cenſuit D. Thom. quod adhùc in viſione D. Pauli, quę proculdubio miraculoſa fuit, communicatum fuit illi lumen glorię tranſeunter, & per modum paſsionis: Ergò adhùc miraculosè, & divinitùs, & non ſolum ex natura rei exigit D. Thom. lumen glorię.

102. Reſpondet *num.* 3. quod licèt putaverit S. Thom. datum fuiſſe D. Paulo lumen tranſiens, putavit hoc illi datum fuiſſe vt viſio connaturalius fieret, non quia miraculosè fieri non poſſet ſine illo, nam hoc expreſsè affirmat locis citatis, vndè quotieſcumque concedit lumen, ſivè permanenter, ſivè tranſeunter communicatum, illud ſolum requirit ad viſionem ſecundum connaturalem modum, quo viſio fieri exigit.

103. Veruntamen huiuſmodi expoſitio, non tam expoſitio, quam corruptio eſt mentis D. Thom. Nam in textibus nobis obiectis, in quibus videtur aſſerere poſſe fieri divina virtute, & miraculosè, quod eſſentia divina videatur ab intellectu ſine lumine glorię, non alium modum videndi divinam eſſentiam poſſibilem adſtruit, niſi ipſum, qui communiter creditur conceſſus aliquibus in via, vt Paulo, & Moyſi: Sed hic iuxta D. Thom. fuit per lumen gloriæ tranſiens, licèt ſine illo permanenter communicato: Ergò ſolum docuit D. Thom. eſſe poſsibilem modum videndi Deum per eſſentiam ſine lumine glorię permanenter communicato, ſed non ſine lumine glorię tranſeunter communicato. Maior patet, primò, nam in vtroque loco nobis obiecto *ex* 4. *Sentent.* & *ex quæſt.* 10. *de Veritat.* inquirit D. Thom. *An Deus in ſtatu vię poſsit videri per eſſentiam*: Mirum autem eſſet, quod ſub hac interrogatione, reſponderet *in corpore*, adſtruendo modum poſsibilem viſionis in ſtatu viæ, qui nunquam creditur conceſſus viatori, prætermiſſo modo, qui communiter creditur conceſſus aliquibus in via, vt Paulo, & Moyſi. Confirmatur: Quia *in* 4. *Sentent.* obijcit ſibi pro rationibus dubitandi, tum, quod Iſaias vidit Dominum ſedentem, &c. vt dicitur *Iſaię* 6. tum, quod Iacob vidit Dominum facie ad faciem, vt dicitur *Geneſ.* 32. Tum præſertim, quod Moyſes palàm, & non per enigmata viderit Deum, vt videtur conſtare ex *Numer.* 12. & Paulus vidit arcana Dei, quę non licèt homini loqui, vt teſtatur ipſe 2. *ad Corinth.* 12. Quibus dubitandi rationibus præmiſsis, reſpondet *in corpor. artic.* quod nullus intellectus in via poteſt per aliquam diſpoſitionem ſibi inhærentem in eo ſtatu videre Deum per eſſentiam, *ſed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculosè perducitur in aliquid, in quod nullo modo poteſt per aliquas diſpoſitiones ſibi inhærentes, &c.* vt ſuprà in obiectione: Ergò ibi D. Thom. explicat modum poſsibilem videndi Deum, qui aliquando contigit, nempè in D. Paulo, & Moyſe. Quod expreſsius conſtat ex textu relato ex *quæſt.* 10. *de Veritat.* ſubiungit enim: *Cum autem hoc contigit, oportet, &c.* Et infrà: *Et ideò illi, quibus hoc modo videre Dei eſſentiam datur, &c.* profectò ſupponens, illum modum viſionis, quem poſsibilem adſtruit, aliquando contigiſſe, & aliquibus datum fuiſſe, nempè Moyſi, & Paulo. Vndè ibidem ad 4. explicans quo pacto contigit Moyſi viſio Dei, dicit, *Quod non erat ex diſpoſitione in intellectu eius exiſtente, ſed ex ſola divina virtute miraculosè, vt ſuprà dictum eſt*, nempè *in corpor.* & *ad* 5. reſpondet: *Quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per eſſentiam, ſicut & de Moyſe dictum eſt*: Ergò evidens eſt, quod eundem modum videndi concedit D. Paulo, quem Moyſi, & eundem vtrique, quem *in corpore* docuit poſsibilem in via, nempè miraculoſum, & ex virtute divina, ſine diſpoſitione patrię inhærente, ſeù cum ſolis diſpoſitionibus vię.

104. Tunc ſic, ſed iuxta D. Thom. modus, quo Moyſes, & Paulus vidit, fuit miraculosè ſine lumine permanenter communicato,

ſed

ſed non ſine lumine tranſeunter dato; quod evidenter etiam conſtat, nam *in quæſt. 13. de Verit. artic. 2.* (vbi incredibile eſt, quod iam mutaſſet tam citò ſententiam, & retractaret, quod dixerat *quæſt. 10.*) reſolvit, quod Paulus, ſicut Moyſes vidit divinam eſſentiam, & ſubiungit: *Nec tamen beatus fuit ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid, quamvis mens eius illuſtrata fuerit ſupernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere poteſt exemplo luminis corporalis. In quibuſdam enim invenitur lumen à Sole, vt quædam forma manens, quaſi connaturalis effecto, ſicut in Stellis, & in Carbunculo, & huiuſmodi. In quibuſdam vero recipitur lumen à Sole, ſicut quædam paſsio tranſiens, ſicut in aere, non enim efficitur lumen forma permanens in aere, quaſi connaturalis effecto, ſed tranſit abeunte Sole. Similiter, & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Vno modo per modum formæ connaturalis factæ, & permanentis, & ſic facit mentem ſimpliciter beatam, & hoc modo infunditur beatis in Patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam ſicut quædam paſsio tranſiens, & ſic mens Pauli in rapto fuit lumine gloriæ illuſtrata, vndè non fuit ſimpliciter glorificatus, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius.* Idem breviùs docet *2. 2. quæſt. 175. artic. 3. ad 2.* Ergò evidens eſt D. Thom. non docuiſſe poſsibilem modum videndi Deum per eſſentiam ſine lumine, nec permanenti, nec tranſeunti; ſed ſolum ſine lumine permanente, ſed cum lumine tranſeunter communicato; ac proindè vbicumque aſſerit, poſſe videri eſſentiam divinam ſine diſpoſitione Patriæ, aut ſine eo, quod lumine gloriæ perfundatur, cum Solis diſpoſitionibus viæ, intelligendus eſt, ſine diſpoſitione Patriæ, & ſine lumine permanenter communicato, quo pacto communicatur in Patria, ſed non ſine illo tranſeunter communicato, quo pacto communicari poſt in ſtatu viæ, ſervato ſtatu viatoris.

105. Vndè non eſt audiendus Alderete dicens, quod D. Thom. concedit lumen gloriæ in viſione D. Pauli, vt connaturalius eliciatur, non quia miraculosè fieri non poſsit ſine illo elici. Non inquam, nam D. Thom. planè inquit illam viſionem fuiſſe miraculoſam, & virtute divina elicitam, nihilque de eius connaturalitate dixit, nec aſſeruit; imò cum ſibi obieciſſet, quod intellectus nequit videre Deum niſi lumine proportionato illuſtratus; minimè reſpondet, diſtinguendo, ex natura rei, & miraculosè; ſed ſolum diſtinguendo duos modos participandi lumen gloriæ, vnum per modum formæ connaturalis, & alium per modum paſsionis tranſeuntis, vt vidimus, & concedit ſecundum, negando primum; ſi autem D. Thom. ſenſiſſet, poſſe videri Deum miraculosè ſine lumine adhuc tranſeunti, facilè reſpondiſſet id ipſum, & opus non eſſet diſtinguere illos duos modos participandi lumen. Et quidem iuxta ipſum Alderete, D. Thom. nec ſibi contrarius eſt, nec mutavit ſententiam: Sed *loco citato ex quæſt. 10. de Veritat.* inquit expreſsè, quod viſio Pauli, ſicut & Moyſis, *non erat ex diſpoſitione in intellectu eius exiſtente, ſed ex ſola virtute divina miraculosè.* Et *in quæſt. 13.* inquit: *Quod mens Pauli illuſtrata fuit lumine gloriæ tranſeunti*, vt fatetur ipſe Alderete: Ergò in his non eſt contradictio, nec mutatio ſententiæ: Ergò nec primo loco negat illam viſionem fuiſſe ex lumine tranſeunti, ſiquidem hoc aſſerit in ſecundo; nec in ſecundo negat fuiſſe ex ſola virtute divina miraculosè, & non ex diſpoſitione in intellectu exiſtente, ſiquidem hoc aſſerit in primo: Quo igitur pacto hoc conciliari poterit? Sanè non quia in ſecundo conceſſerit lumen gloriæ vt viſio connaturaliter, ſeù connaturalius fieret, aliàs negaſſet, illam fuiſſe ex ſola virtute divina miraculosè, quod aſſeruerat in primo: Ergò ſolum conciliandus eſt, quia in primo loco negat fuiſſe ex diſpoſitione in intellectu exiſtente permanenter, & connaturaliter, & aſſerit fuiſſe ex ſola virtute divina tranſeunter, & miraculosè illuminante intellectum, in ſecundo verò aſſerit fuiſſe ex lumine gloriæ tranſeunter, & miraculosè communicato, ſuprà exigentiam ſtatus viæ; hoc enim pacto ſibi mirè cohæret doctrina vtriuſque loci. Explicatura Non alijs verbis, ſed eiuſdem dixit D. Thom. poſſe intellectum virtute divina elevari miraculosè ad videndum Deum cum Solis diſpoſitionibus viæ, ſine diſpoſitione Patriæ, aut ſine lumine gloriæ intellectui inhærenti, quibus dixit viſionem Moyſis, & Pauli, *non fuiſſe ex diſpoſitione in intellectu eius exiſtente, ſed ex ſola virtute divina miraculosè*, vt patet conferendo cum his, textus nobis obiectos *ex num. 96.* Sed his verbis non negat fuiſſe ex lumine gloriæ tranſeunter communicato, aliàs ſibi manifeſtiſsimè contradixiſſet: Ergò nec cum dicit primum, intelligi poteſt, quod poſsit intellectus elevari ad viſionem ſine lumine gloriæ tranſeunter communicato. His igitur præmiſsis pro ſenſu legitimo D. Thom. vindicando.

106. Reſpondeo iam facilè ad obiectionem *ex num. 96.* conceſſo textu, diſtinguendo primum conſequens: Ergò ſine lumine gloriæ, quod eſt diſpoſitio Patriæ, ſine illo inquam permanenter communicato, & connaturali facto intellectui, quo pacto eſt diſpoſitio Patriæ, poteſt fieri miraculosè quod intellectus vi-

videat Deum, concedo: Sine illo tranſeunter, & per modum paſsionis communicato, quo pacto non eſt diſpoſitio Patriæ ſimpliciter, nego conſequentiam; vndè ſolum infertur, quod fieri poſsit miraculosè, aliquem diligere Deum actu charitatis, ſine dono intrinſeco permanenter communicato, non verò ſine illo tranſeunter communicato; quod libenter fatemur. Ad confirmationem conceſſo etiam toto textu, vt iacet. Ad primam ex illo obiectionem, nego quod D.Thom. ibi diſtinguat modum *videndi Deum à principio extrinſeco*, non enim ſic ait, ſed ſic: *Alio modo ſic, quod principium operationis illius, ſivè motus, ſit à principio extrinſeco, ſicut eſt in motibus violentis, & operibus miraculoſis:* Valdè autem differunt, motum, ſeù operationem eſſe à principio extrinſeco, & principium illius eſſe à principio extrinſeco, nam hoc ſecundum potius importat operationem eſſe à principio intrinſeco, quod nempè tranſeunter impreſſum ſit à principio extrinſeco, quo pacto contingit in motu violento, qui ſanè eſt ab impulſu intrinſecè impreſſo corpori ab extrinſeco principio, & in operibus miraculoſis patratis à creatura, quia nempe creatura miraculosè recipit à Deo virtutem intrinſecam, qua inſtrumentaliter concurrat ad opus miraculoſum. Sic ergò intellectus in via poteſt miraculosè videre Deum per principium intrinſecum, quod ſit à principio extrinſeco, non verò per puram extrinſecam aſsiſtentiam omnipotentię.

107. Ad ſecundam, in primis, diſtinguo ly *ſicut*, ſicut & eodem modo in omnibus, nego: Sicut, quantum admodum miraculoſum ſuprà diſpoſitiones connaturales ſubiecti, concedo maiorem, & omiſſa minori, nego conſequentiam, quia intentum D.Thom. non eſt parificare in omnibus, ſed ſolum in eo quod facit ad intentum, nempè in eo quod partus Virginis miraculoſus eſt ſuprà diſpoſitiones connaturales Virginis, & ſic poſsit viſio elici ſuprà diſpoſitiones connaturales viatoris. Deindè, omiſſo minorem, quia ſi partus Virginis ſit actio, & motus vitalis ſupernaturalis, ſeù ſuperans vires naturales Virginis, abſdubio ad illum requiritur qualitas tranſiens per modum virtutis in Virgine, vt parere poſsit, & de facto pariat, ſicut ad omnem actionem eliciendam ſuprà vires naturæ; nec oppoſitum vllo pacto probabunt contrarij ex D.Thom.

108. Ad tertiam, in primis nego maiorem, quia eſt contra D. Thom. quia ex vna parte expreſsè ait, viſionem Moyiis, & Pauli, non fuiſſe ex diſpoſitione in intellectu eius exiſtente, ſed miraculosè ex virtute divina, & tamen fuiſſe dicit ex principio intrinſeco, ſeù ex lumine tranſeunter communicato. Deindè diſtinguo maiorem: Quod ſit miraculosè, non ſit ab intrinſeco, nec per principium intrinſecum permanenter, & connaturaliter communicatum, concedo: Non ſit per principium intrinſecum tranſeunter, & per modum motionis, aut paſsionis ſuprà connaturales diſpoſitiones communicatum, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam, quia non eſt contra rationem operis miraculoſi fieri per principium intrinſecum tranſeunter, & per modum motionis communicatum, quando nempè tale principium communicatur ſuprà omnes diſpoſitiones connaturales, ſupràque modum connaturalem ſubiecti, licèt hoc diverſimodè contingat in actibus vitalibus, ac in operibus non vitalibus, vt ſtatim explicabo.

109. Ad quartam, omiſſa maiori, diſtinguo minorem: Petrus non elicit actum, illum per principium intrinſecum permanenter communicatum, concedo: Tranſeunter communicatum, nego minorem, & conſequentiam, quia cum ambulare ſine pondere ſuper aquas, ſic actus vitalis agilitatis, debuit communicaſi D.Petro principium intrinſecum talis actus, licèt non modo habituali, & permanente, quo pacto eſt dos corporis glorificati, tamen actualiter, & per modum tranſeuntis. Ad quintam, ſimiliter dico, quod ſenſus D.Thom. eſt, poſſe intellectum vniri eſſentię divinę modo illo, quo vnitur in Patria, ſine hoc quod lumine glorię perfundatur habitualiter, & permanenter, ſicut perfunditur in Patria; non verò quin eo perfundatur tranſeunter, & per modum paſsionis, vt explicatum eſt. Quæ quidem ſolutio conſtat ex dictis.

110. Sed, vt mens D. Thom. clarius explicetur, replicabis primò: Aliquo modo debet eſſe ab extrinſeco viſio eſſentię divinæ viatori miraculosè communicata, quo non ſit ab extrinſeco viſio in Patria elicita: Sed in Patria mediatè eſt ab extrinſeco, in quantum eſt à principio intrinſeco, quod ab extrinſeco *illi* communicatur, ſiquidem lumen glorię, adhùc in Patria, non profluit ab intrinſeco naturę, ſed datur beatis ab extrinſeco, nempè ab ipſo Deo: Ergò dum viſio miraculosè datur viatori, elicitur ab extrinſeco etiam immediatè, hoc eſt, ſine principio immediato intrinſeco, ſed immediatè à principio extrinſeco, aliàs nulla eſſet differentia. Secundò: Quia lumen glorię communicatum per modum paſsionis, & motionis tranſeuntis communicatur vt virtus inſtrumentalis inſtrumento, non verò tanquam virtus principalis cauſę principali: Ergò ſi intellectus cum illo ſic communicato poteſt elicere viſio-

nem

Digitized by Google

nem vitalem, poteſt elicere illam vt cauſa purè inſtrumentalis mota tranſeunter: Ergò pariter voluntas poterit elicere actum charitatis vt cauſa inſtrumentalis purè mota tranſeunter; contra id, quod ex D. Thom. diximus *num. 2. & 4.* Tertiò ex ipſo D. Thom. 4. *Sentent. diſt.* 49. *quæſt. 2. artic. 7. in corp.* vbi ſic ait: *Quæ fiunt miraculosè, non dicuntur poſsibilia ſecundum naturam, in qua fiunt, ſed ſecundum virtutem facientis tantum: Non enim dicimus, propriè loquendo, quod cæcus poteſt fieri videns, ſed quod Deus poteſt eum facere videntem; & ideò dicendum eſt, quod nulla creatura in ſtatu viæ exiſtens poteſt Deum per eſſentiam videre, ſed Deus poteſt facere, quod videat, adhùc in ſtatu viæ manens*: Ergò hoc eſt poſsibile ſecundum virtutem facientis tantum, & conſequenter non per virtutem intrinſecam intellectui, ſicut quod cæcus fiat videns, non eſt poſsibile per virtutem ſupernam illi intrinſecam vt poſsit fieri videns, ſed ſolum per potentiam extrinſecam Dei.

111. Reſpondeo ad primam, eſſe quidem differentiam, & diſparitatem maximam; nam dupliciter poteſt dici aliquid convenire ſubiecto ab intrinſeco, vel ab extrinſeco. Primò, ſumendo intrinſecum pro quocumque modo inhærenti, & extrinſecum pro nullo modo inhærenti. Secundò, ſumendo intrinſecum pro permanenter, & connaturaliter ſubiecto communicato, ſivè per modum naturę, ſivè per modum connaturalis proprietatis; & extrinſecum pro ſolum tranſeunter, & per modum paſsionis, & motionis communicato ſine radice, nec per modum naturæ. Igitur, viſio in Patria eſt elicita ab intrinſeco, non ſolum primo modo, quatenus eſt á lumine inhærenti intrinſecè, ſed etiam ſecundo modo, quia eſt à lumine communicato permanenter, & cum radice in beato, tanquam proprietas naturalis illius in illo ſtatu, conſequuta, & dimanans ex gratia habituali conſumata, tanquam ex radice: Cæterum viatori, dum miraculosè communicatur, convenit viſio ab intrinſeco primo modo, ſed ab extrinſeco ſecundo modo, quia licèt viator elevetur lumine intrinſeco, illud lumen intrinſecum non communicatur illi permanenter, & per modum naturę, nec per modum proprietatis habentis radicem in ſubiecto, ſed purè tranſeunter, & per modum motionis, & paſsionis tranſeuntis. Et hæc diſparitas eſt expreſſa in D. Thom. vt ſuprà vidimus *num.* 104. Vndè in forma, conceſſa maiori, neganda eſt minor, quia licèt in beatis lumen glorię non ſit ab intrinſeco naturę ſecundum ſe, eſt tamen, & profluit, ac dimanat ab intrinſeco naturę vt elevatę per gratiam conſumatam ad ſtatum illum, ipſique ſtatui debitum, tanquam proprietas connaturalis illius. E contra autem in via, nam potius eſt ſuprà conditionem ſtatus vię, & ſuprà omnea connaturales diſpoſitiones illius, ſine radice, ſolum tranſeunter. Vide *ſuprà num.* 70.

112. Ad ſecundam, valdè notandum eſt, quod licèt D. Thom. ſæpè diſtinxerit illos duos modos eliciendi viſionem, nunquam dixit, quod intellectus per lumen tranſiens operatur, aut videt Deum vt cauſa inſtrumentalis, ſeù vt purè motus per modum inſtrumenti, imò ſi paritas ſervanda eſt ex intellectu ad voluntatem, & è contra, infertur, nunquam fuiſſe ex mente D. Thom. quod intellectus poſsit vitaliter videre Deum per modum cauſę inſtrumentalis; nam vt ſuprà vidimus *num. 2. & 4.* expreſsè negat, voluntatem poſſe elicere actum charitatis per modum cauſæ inſtrumentalis purè motę, quia tolleretur ratio voluntarij, nempè eſſe à principio intrinſeco; cum autem etiam ratio vitalis petat eſſentialiter proceſsionem à principio intrinſeco, clarè infertur, iuxta D. Thom. non poſſe viſionem vitaliter elici ab intellectu, ſi intellectus ſolum concurrat vt motus per modum inſtrumenti. Vndè cenſeo, modum communicandi virtutem tranſeunter alicui cauſę, vel ſubiecto, duplicem ſubdiſtinguẽdum eſſe. Primum, ita quod communicetur tanquam principium intrinſecum *quo* elicitivum actionis vitalis diſtinctę ab ipſo principio. Secundum, ita quod nõ ſit principium intrinſecum *quo* elicitivum actionis, ſed motio ſolum virtuoſa in ipſa actione, ſeù actu ſecundo participata, & exercita. Quando communicatur primo modo, virtus communicata re ipſa eſt qualitas per modum paſsionis communicata, & re ipſa conſtituit voluntatem in actu primo continentem actum ſupernaturalem, & proximè elicitivam illius per modum cauſę principalis. Si autem communicaretur ſecundo modo, ſolum conſtitueret voluntatem in actu ſecundo motam, & operantem ab extrinſeco, abſque principio intrinſeco, & conſequenter per modum cauſę purè inſtrumentalis, quod quidem omninò repugnat actui charitatis, & eius vitalitati, quę eſſentialiter importat eſſe à principio intrinſeco, & à voluntate vt cauſa principali operante. Quam differentiam amplius infrà explicabo.

113. Ad tertiam, conceſſo textu, diſtinguo conſequens: Ergò hoc eſt poſsibile ſecundum virtutem facientis tantum, loquendo abſolutè, & ſecundum ſe, concedo: Ex ſuppoſitione luminis tranſeunter communicati, nego conſequentiam; nam *intellectum in ſtatu via*

videre Deum per eſſentiam, ſi ſumatur abſolutè, ſolum eſt poſsibile Deo, & ſecundum virtutem Dei, quia abſolutè loquendo, intellectus in via non habet, imò ex natura rei repugnat habere in eo ſtatu virtutem videndi Deum per eſſentiam, & ideò rectè dixit D. Thom. quod propriè loquendo hoc non eſt poſsibile, niſi ſecundum virtutem facientis tantum. Attamen, vt ex virtute facientis, nempè Dei, fiat poſsibile, & exiſtens, hoc quod ſupponitur abſolutè impoſsibile viatori ſecundum ſuam virtutem, opus eſt, quod divina virtute, & miraculosè communicetur ei lumen gloriæ per modum paſsionis tranſeuntis, quo ſuppoſito, iam redditur ex illa ſuppoſitione miraculoſa poſsibilis viſio intellectui ſecundum intrinſecam virtutem, ſeù lumen ei communicatum. Et explicatur exemplo ipſo D. Thom. nam ſic eſt poſsibile ſecundum virtutem divinam tantum, intellectum in via videre Deum, ſicut eſt poſſibile cæcum videre, ſeù fieri videntem: Sed cæcum fieri videntem non eſt poſsibile, niſi ſaltem tranſeunter, & per modum paſsionis detur illi lumen oculorum, quo ab intrinſeco videre poſsit, quo ſuppoſito, fit illi poſsibilis viſio ſecundum virtutem, ſeù lumen intrinſecum tranſiens: Ergò pariter de viſione eſſentię divinæ reſpectu viatoris. Vndè, ſicut cæcus miraculosè videret, ſeù fieret videns, non ita quod miraculum eſſet formaliter in ipſo actu *videndi* (quia cum talis actus eſſet vitalis, & ab intrinſeco illius vt à cauſa principali, ſiquidem ipſe eſſet qui principaliter, & vitaliter eliceret viſionem, ſequeretur, quod ipſe principaliter eliceret miraculum, eſſetque cauſa principalis miraculi, quod quis dicat?). Sed miraculum eſſet formaliter in communicatione luminis oculorum, quo ſuppoſito, connaturaliter ad illud ſequeretur viſio; ita ſimiliter, viator miraculosè videret Deum, non miraculo formaliter conſiſtente in elicientia vitali viſionis, ſed in communicatione luminis glorię tranſeunter, ex cuius ſuppoſitione connaturaliter ſequeretur viſio, vt elicita ab intrinſeco, & modo vitali. Vide *ſuprà num.* 70.

114. Objiciunt tertiò: Habitus charitatis ſolum eſt neceſſarius ad ſupplendam efficientiam, quę voluntati deeſt ad actum charitatis: Sed omne genus cauſę efficientis ſupplere poteſt Deus per ſe ipſum: Ergò & habitum charitatis. Reſpondeo, ſicut ad primum, diſtinguendo maiorem: Solum eſt neceſſarius ad ſupplendam efficientiam, quę deeſt voluntati in puro, & ſolo genere cauſę efficientis nego: In genere cauſę, & principij formalis ſpecificativi actus charitatis, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam, quę non infertur. Vel ſecundo, diſtinguo maiorem: Solum eſt neceſſarius ad ſupplendam efficientiam vitalem, & voluntariam, & ab intrinſeco, quę deeſt voluntati, concedo: Efficientiam non vitalem, nec ab intrinſeco, nego maiorem; & minorem de genere cauſę efficientis vitalis, quia licèt Deus poſsit ſupplere per ſe ad effectum eſſentialiter non vitalem quodlibet principium purè efficiens illius, efficiendo nempè per ſe, ſine illo principio, talem effectum, non tamen ad actionem, vel actum eſſentialiter vitalem voluntati, aut intellectui, principium *quo* intrinſecum, & vitale, quia Deus non poteſt facere quod actus vitaliter eliciatur à potentia, ſupplendo principium *quo* intrinſecum potentiæ, quia implicat elici vitaliter, & non à principio intrinſeco.

115. Sed contra primam ſolutionem replicabis: Species impreſſa concurrit ad intellectionem, non ſolum efficienter, ſed per modum cauſæ formalis ſpecificantis: Et tamen Deus poteſt ſupplere defectum ſpeciei impreſſę: Ergò & principij formalis ſpecificativi. Minorem probant, quia in viſione beata ſupplet defectum ſpeciei impreſſæ creatæ. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Poteſt ſupplere defectum ſpeciei impreſſæ per omnipotentiam concurrentem purè in genere cauſę efficientis, nego minorem: Per ſuam eſſentiam exercendo genus cauſæ formalis ſpecificantis, concedo minorem, & nego conſequentiam, quia ſicut Deus non ſupplet defectum cauſæ efficientis, niſi exercendo munus cauſę efficientis, ita non poteſt ſupplere defectum cauſę formalis, niſi exercendo munus cauſæ formalis: Eſt autem differentia in eo, quod Deus poteſt per ſe ipſum, ſeù per ſuam eſſentiam, ſine imperfectione, exercere munus ſpeciei, ſeù cauſæ formalis in eſſe intelligibili ſpecificantis ſuam viſionem, ſeù moventis, & determinantis intellectum ad illam; ſed non poteſt ſine imperfectione exercere munus principij *quo formalis* eliciti vi ex parte potentię, vt vidimus *quæſt. præced. à num.* 25.

116. Replicabis ſecundo, contra ſecundam ſolutionem: Quia Deus poteſt ſupplere defectum principij non vitalis per ſe: Sed habitus charitatis eſt principium non vitale, ſiquidem non eſt ab intrinſeco naturæ: Ergò poteſt ſupplere per ſe defectum illius. Nego minorem, quam falſam eſſe, quæſtione ſequenti probabimus. Nec ratio in contra iuvat, quia non eſt de eſſentia principij vitalis eſſe ab intrinſeco, aliàs anima ipſa vitalis non eſſet corpori; ſed ſolum eſſe intrinſecum modo infrà ex-

explicando. Præterquam, quod maior diſtingui debet, quia nos ſolum dicimus, quod poteſt ſupplere defectum principij non vitalis quantum ad productionem effectus abſolutè ſumpti, non verò quantum ad actionem cauſę ſecundę, licèt non vitalis, quia Deus nec de potentia abſoluta poteſt facere quod actio cauſæ ſecundę exiſtat, nec quod effectus efficiatur à cauſa ſecunda, adhùc non vitali, ablato, ſeù deficiente illi cauſę ſecundę principio intrinſeco elicitivo talis actionis, ſeù quo efficiat talem effectum, vndè non poteſt facere, quod aliqua cauſa ſecunda calefaciat, ſivè eliciat actionem calefactivam, ſine calore illi intrinſeco; aut quod illuminet, ſine luce ſibi intrinſeca, licèt calefacere, aut illuminare non ſint actiones vitales. In quo quidem ipſi contrarij manifeſtè ſibi contradicunt, nam ex vna parte dicunt Deum ſupplere efficientiam cauſæ ſecundę, & ex alia volunt, quod cauſa ſecunda efficiat id ipſum, & tantum, quantum anteà: Quod eſt dicere, ſimùl exiſtere efficientiam cauſæ ſecundæ, & ſuppleri à Deo defectum illius, quod implicat contradictionem manifeſtam.

117. Replicabis tertiò: Poteſt Deus ſupplere efficientiam omniū principiorum, hoc eſt, tam potentiæ, quàm habitus, & cuiuſvis alterius in viſionē beatam, & in actum charitatis, & in alios actus vitales, efficiendo nempè ſe ſolo in intellectu, & voluntate merè paſsivè ſe habentibus intellectionem, & amorem, ſeù alios actus vitales: Quod probant teſtimonio plurium Thomiſtarum antiquorum; & ratione ſic; quia intellectio, & idem de amore, eſt qualitas diſtincta ab actione per quam producitur: Ergò de potentia abſoluta poteſt produci, & exiſtere ſine tali actione, producta à Deo ſe ſolo. Antecedens probant ex D. Thom. *quæſt. 4. de Potent. artic. 4. in corpor.* vbi de conceptione, ſeù verbo mentis, inquit: *Differt autem ab actione intellectus, quia prædicta conceptio conſideratur vt terminus actionis, & quaſi quodam per ſe ipſum conſtitutum.* Conſequentiam etiam probant, quia terminus actionis, quamvis ſit terminus vitalis, poteſt produci ſine actione viventis, vt patet in augmento per nutritionem acquiſito, quod potuit produci à ſolo Deo: Ergò quamvis intellectio ſit vitalis, ſi producitur à potentia per actionem diſtinctam, poterit etiam à ſolo Deo produci, intellectu non agente, ſed merè paſsivè ſe habente: Ergò poterit Deus ſupplere concurſum omnis principij in illam. Tum ſic arguunt: Ergò multò melius poterit ſupplere concurſum vnius, nempè habitus, non ſupplendo concurſum alterius, nempè potentiæ; Ergò poterit diſponere, quod intellectio ſupernaturalis, ſeù viſio beata activè eliciatur à potentia, non concurrente habitu, nec principio ſupernaturali intrinſeco. Hoc argumento vtitur Alderete, & illud indicat efficax, ſi ſupponatur doctrina præcedens, quam nos communiter ſupponere inquit.

118. Reſpondeo tamen primò, negando antecedens, quia ipſius doctrina minimè eſt D. Thom. nec Thomiſtarum: Fatemur enim Thomiſtę, quod conceptio mentis, ſeù verbum producitur ab intellectu per actionem diſtinctam, nempè per ipſam intellectionem, vt dictio eſt; ſed negamus, & negat D. Thom. ipſum verbum eſſe intellectionem, aut actum intelligendi, cum potiùs ſit effectus, aut terminus ex intellectione, & actu intelligendi procedens, vt expreſsè fatetur D. Thom. *quæſt. 4. de Veritat. artic. 2.* dicens: *Ipſa enim conceptio eſt effectus actus intelligendi.* *Et 4. contrag. cap. 11.* dicens: *Eſt autem de ratione interioris verbi, quod procedat ab intelligere, cum ſit, quaſi terminus intellectualis operationis.* Vndè dato, quod hinc probaretur, verbum mentis poſſe produci à ſolo Deo, non tamen quod intellectio, aut actus vitalis intelligendi produci poſsit in intellectu merè paſsivè ſe habente, à ſolo Deo; & idem de amore, nempè, quod licèt impulſus ex amore procedens poſſet à ſolo Deo produci, non tamen ipſe amor. Præterquam, quod pauci erunt Thomiſtæ, qui dicant, verbum mentis poſſe produci à ſolo Deo, quia licèt producatur per actionem, & intellectionem diſtinctam, eſt tamen terminus eſſentialiter vitalis, eſſentialiter petens procedere vitaliter, alioquin non eſſet verbum mentis, ſicut ſi Deus ſe ſolo produceret verbum externum oris, ore non ſe movente, nec activè concurrente, non eſſet verbum, nec loqutio oris, ſed ſolius Dei. Nec exemplum de augmento nutritionis, iuvat, quia poſſet quidem Deus producere in vivente augmentum ſubſtantię, & quantitatis, vivente merè paſsivè ſe habente; ſed tunc illud augmentum non eſſet augmentum vitale, nec nutritionis, nec vivens augeretur per nutritionem vitaliter, ſed ab extrinſeco, ſicut poſſet lapis, aut lignum mortuum. Sed vt liberales ſimus erga contrarios, & quia quæſtio præſens non pendet ab illa, an vivens poſsit vivere per actionem purè infuſam, & à ſe activè non elicitam, damus hoc contrarijs, licèt repugnantiſsimum, & toti verę Philoſophiæ adverſum. Et.

119. Reſpondeo ſecundò, omiſſo antecedenti, cum doctrina ipſius, negando conſequentiam ſubillatam, nempè, quod multò melius poterit Deus ſupplere concurſum

vnius principij, nempè habitus, non ſupplendo concurſum potentię; quia cum potentia non aliter influat in actum ſupernaturalem, niſi ratione principij *quo*, & virtutis ſupernaturalis, implicat contradictionem Deum relinquere concurſum potentiæ, deficiente concurſu principij *quo*, ſeù virtutis ipſius: Sicut implicat Deum relinquere concurſum animæ in intellectionem, ſupplendo concurſum intellectus; & concurſum animę in viſionem externam, ſupplendo concurſum potentiæ viſivę, quia hoc eſſet diſponere, quod anima intelligeret ſine intellectu, & quod anima videret ſine potentia, aut principio *quo* viſivo: Sic ergò pariter non poſſet Deus diſponere quod intellectus videret Deum, ſeù eliceret viſionem Dei, ſine principio formali *quo* videndi, aut eliciendi viſionem. Et quidem rogo, quo principio, aut qua virtute proximè eliceret intellectus, ſeù ageret viſionem beatam? Nam intellectum agere, & non eſſe quo agat, ſeù nihil dari, quo agat, idem eſt formaliſsimè, ac hominem vivere, quamvis non habeat, quo vivat, ignem comburere, quamvis non habeat, quo comburat, corpus illuminare, quamvis non habeat, quo illuminet: Quod quidem non minus chimericum eſt, quam aliquem eſſe hominem, quin habeat, quo homo ſit; eſſe album, quin habeat, quo ſit albus; quia ſicut ad eſſendum in aliqua ſpecie eſſentialiter requiritur, quod ſubiectum habeat aliquid, quo ſit in illa ſpecie, ita ad agendum in aliqua ſpecie eſſentialiter requiritur, quod ſubiectum habeat aliquid, quo agat in illa ſpecie agendi: Et ſicut interrogatus: *Quo Petrus eſt homo?* chimericè reſponderet: *Nihilo*; ita interrogatus: *Quo intellectus videt Deum, aut quo elicit viſionem beatam?* chimericè reſponderet: *Nihilo*. Et hoc quidem evidentiſsimum eſt ipſi lumini naturali. Vndè rogo: In abſentia auxilij intrinſeci, quo principio, aut qua virtute intellectus eliceret viſionem beatam? Si dicas, quod nullo principio, aut nulla virtute ageret, aut eliceret: Ergò non ageret, nec eliceret: Ergò non maneret concurſus activus intellectus. Si aliquo, aut aliqua virtute: Ergò iam Deus non poſſet ſupplere concurſum illius virtutis, manente concurſu potentię. Deindè rogo: Quo principio, aut qua virtute? Si dicas, quod ſe ipſo, ſuaque naturali virtute ſecùm identificata. Contra eſt: Quia licèt ſua naturali virtute poſsit agere naturaliter, & in ſpecie qualibet agendi naturaliter, implicat quod præciſè ſua ſola naturali virtute agat ſupernaturaliter: Sed per vos intellectus, ſicut voluntas, in quolibet actu ſupernaturali, non agit naturaliter, nec in ſpecie vlla naturali actionis, ſed agit ſupernaturaliter: Ergò non agit ſola ſua virtute naturali: Qua ergò virtute, aut quo principio proximo ageret ſupernaturaliter, & in ſpecie actionis ſupernaturalis, deficiente illi virtute intrinſeca ſupernaturali? Si nulla ſupernaturali: Ergò non ageret ſupernaturaliter. Si aliqua ſupernaturali, vbi illa eſt? Si dicas, quod virtus ſupernaturalis, qua tunc ageret potentia ſupernaturaliter, eſſet omnipotentia, quę ſe ipſam ſubſtitueret loco virtutis ſupernaturalis creatę, & fieret virtus *qua* potentię. Contra eſt: Quia iam quæſtione præcedenti oſtendimus, eſſe contra perfectionem divinę omnipotentię, & cuiuslibet perfectionis divinæ, fieri principium *quo* potentię creatæ, & illi ſubordinari, vt *quo* ſuo *quod*, quia ad hoc deberet vniri intrinſecè illi per informationem, & ſuppoſitari à ſuppoſito creato, perſonarique ab illo, & alia quæ ibi diximus; vndè iam nõ ſuppleretur habitus per auxilium extrinſecum, aut per omnipotentiam purè extrinſecè concurrentem partialiter, ſed per ipſam, vt factam intrinſecum auxilium.

120. Dices forſan cum Alderete *vbi ſupr. num.* 8. quod auxilium extrinſecum, ſeù omnipotentia, adhùc vt extrinſecè aſsiſtens, continet eminenter virtutem habitus, ſeù luminis, ac proindè, ſuppoſito, vt ſupponimus, quod poteſt ſupplere concurſum omnium principiorum, ſe ſolo producendo actum in potentia purè paſsivè ſe habente, multò melius poterit, ſimûl cum potentia, efficere in illo actu, quidquid lumen ſupernaturale efficit, *& à Deo actus accipiet ſupernaturalitatem*. Nota hæc vltima verba, & ſimùl, quod ſemper ſuſpicatus ſum, nempè, eſſe de mente adverſariorum, quod actus ſupernaturalis non habet ſupernaturalitatem à potentia; ſed ſolum habere illam à Deo, vel immediatè, vel mediantè lumine, aut habitu, vt principio *quo* ipſius Dei: Nam ipſe Alderete teſtatur, quod *à Deo actus accipiet ſupernaturalitatem*, & quod *potentia eodem modo concurrit ex parte ſua cum lumine, ac ſine illo, cum omnipotentia*; ac proindè potentia ex parte ſua merè paſsivè ſe habebit ex parte ſua ad ſupernaturalitatem actus, ſivè adſit, ſivè deſit habitus ſupernaturalis, & ſola differentia erit, quod præſente habitu, actus accipiet ab illo ſupernaturalitatem, ſed abſente illo, actus accipiet à ſolo Deo, ſupernaturalitatem, ſed in neutro caſu à potentia, ſed potentia ex parte ſua merè paſsivè ſe habebit quantum ad hoc quod actus ſit, vel non ſit ſupernaturalis: Quod quam falſum ſit, iam vidimus. Vndè tertiò reſponderi poteſt, diſtinguendo illud conſequens: Ergò multò melius poterit Deus ſupplere con-

cur-

curſum valeat, nempè habitus, manente concurſu potentię erga vitalitatem naturalem, vel in genere, tranſeat: Manente concurſu potentię erga ſupernaturalitatem, ſeù vitalitatem ſpecificam, & ſupernaturalem, nego conſequentiam. Vndè, ſi quid probatur, ſolum probatur, poſſe Deum diſponere, quod potentia ex parte ſua concurrat ad actum, quoad vitalitatem in genere, & quod actus per accidens reſpectu potentię, & ipſa merè paſsivè ſe habente, evadat ſpecificè talis, & ſupernaturalis, ſupernaturalitate adiectitia, ſeù, vt vulgò dicitur, *poſtiza*, ab extrinſeco: Hoc autē quam chimericum ſit, & quot abſurda pariat, videri poteſt *ſup. n. 42.*

121. Obijciunt quartò: Poteſt Deus ſupplere concurſum animę in ſuas potentias, ſe ſolo illas producendo, quo caſu per illas poſſet anima vivere: Ergò pariter poteſt ſupplere concurſum luminis in viſionem, ſeù auxilij intrinſeci in actum charitatis, ita vt anima tunc viveret talibus actibus. Confirmant: Quia anima vivit efficiendo, & conſervando ſpecies ſpirituales in ſe ipſa: Et tamen poteſt ſupplere hunc concurſum efficiendo ſe ſolo illas ſpecies: Ergò pariter poteſt ſupplere concurſum luminis, licèt ſit lumen vitale. Confirmant ſecundò: Quia anima, vel potentia ſpiritualis etiam vitaliter producit, & conſervat habitus acquiſitos: Et tamen poteſt Deus ſupplere concurſum animæ, & potentię in tales habitus, illos ſe ſolo producendo: Ergò pariter poterit ſupplere concurſum habitus in actum vitalem.

122. Reſpondeo primò, negando antecedens, quia concurſus animę in ſuas potentias eſt præcisè illa exigentia, qua exigit anima actionem terminatam primario ad animam producendam, terminari ſecundario ad productionem potentiarum, vt proprietatum ipſius animę, determinando cauſam productivam animę vt conſequenter producat potentias; qui concurſus eſt magis in genere cauſæ formalis, quam efficientis, vt oſtendi *in Phyſic. lib. 2. quæſt. 13.* Et hic concurſus ſuppleri nequit à Deo, quia Deus nequit tollere, quod anima exigat, & determinet cauſam ad ſecundariò producendas proprietates. Vel ſecundò, dato quod anima verè efficiat ſuas proprietates, diſtinguo antecedens: Poteſt ſupplere concurſum animę in potentias, componendo ſimùl, quod anima illas efficiat, nego: Ita quod anima reſpectu illarum merè paſsivè ſe habeat, tranſeat antecedens. Et cum inquis, quod per illas tunc viveret, diſtinguo: Tanquam per potentias à ſe productas, nego: Tanquam per potentias purè infuſas erga quas merè paſsivè ſe haberet, tranſeat: Ex quo ad ſummum ſequitur, quod poſſet Deus ſupplere concurſum luminis, ſeù habitus, imò & potentiæ in actum ſupernaturalem, non quidem componendo, quod potentia illum activè eliciat, aut producat, ſed ſolum ita, vt potentia vivat per illum vt à ſe non elicitum, ſed ſibi purè infuſum, ipſa merè paſſivè ſe habente; quod an poſsibile ſit, modo non diſputamus, ſed ſolum an poſsit potentia propriè, & activè elicere actum ſupernaturalem, abſque auxilio intrinſeco, ſupplente omnipotentia extrinſecè concurſum illius. Vel tertiò, nego paritatem: Quia vita per modum principij, ſeù principium *quo* vivendi poteſt eſſe infuſum ſubiecto viventi, quia erga illud activè, ſed ſolum paſsivè ſe habeat; at vita in actu ſecundo (qualis eſt actus charitatis, ſeù viſio beata) quæ conſiſtit in ſe movere, implicat quod ſit propriè infuſa ſubiecto viventi, ita vt erga illam merè paſsivè ſe habeat, aliàs ſe moveret merè paſsivè ſe habendo, quod implicat manifeſtam contradictionem.

123. Ad confirmationem, nego maiorem: Quia anima, ſeù intellectus efficit ſpecies ſpirituales per intellectum agentem, qui propriè non eſt potentia vitalis, ſed potentia phyſicè productiva, & eductiva ſpecierum, per illuminationem phantaſmatis materialis, vt explicavi *lib. 3. de Anim. quæſt. 3.* Et quidem, ſi actio productiva ſpecierum eſſet verè vita, deberet aſsignari ad quam ſpeciem vitę pertineret, quod haud facilè præſtabitur, quia nec eſt vita vegetativa, nec ſenſitiva, nec intellectiva, cum producere ſpecies, non ſit intelligere, nec volitiva, vt per ſe patet: Solum ergò poteſt dici vita impropriè, & diſpoſitivè, quatenus producendo ſpecies ex phantaſmatibus in intellectu poſsibili, diſponit intellectum poſsibilem, vt poſsit vivere intelligendo. Vndè anima producendo ſpecies, non vivit propriè, minuſque illas conſervando, nam dormiens conſervat ſpecies, & in huiuſmodi conſervatione minimè tunc vivit. Vel ſecundò, omiſſa maiori, diſtinguo minorem: Poteſt Deus ſupplere concurſum effectivum animę in ſpecies, componendo ſimùl quod anima vivat in illarum productione, aut quod illas activè efficiat, nego: Hoc ſublato, ſeù ita quod anima ad illas merè paſsivè ſe habeat, concedo minorem, & nego conſequentiam in ſenſu intento; quia ſicut caſu quo Deus ſuppleret concurſum animę in ſpecies, anima erga illas merè paſsivè ſe haberet, & minimè viveret in illarum productione; ita caſu quo Deus ſuppleret concurſum habitus ſupernaturalis in actum ſupernaturalem, ſe ſolo producendo actum vt ſupernaturalem, anima merè paſsivè ſe haberet, & minimè viveret

per

per illum. Ad ſecundam confirmationem eodem modo reſpondeo, quod Deus poteſt ſupplere concurſum vitalem animæ, vel potentiæ vitalis ad habitus acquiſitos, ſe ſolo illos producendo; ſed tunc caſus anima, nec potentia, nec produceret habitus, nec viveret in illorum productione; ſi autem volunt contrarij, quod ita ſuppleat Deus concurſum ſupernaturalem principij *quo* intrinſeci ad actus ſupernaturales, efficiendo nempè illos actus in intellectu, vel voluntate ſe ſolo, nihil proficiunt, quia pariter dicendum erit, nec intellectum, nec voluntatem eo in caſu activè eliciturum actum illum, nec viviturum per ipſum, ſed merè paſſivè ſe habiturum. Nec valet dicere, aſſumptum contrariorum non eſſe, quod Deus ſuppleat concurſum potentię in actum ſupernaturalem, ſed ſolum concurſum principij *quo* ſupernaturalis, nempè luminis, vel habitus. Non inquam valet, nam, non concurrente principio *quo*, quo concurreret potentia ex parte ſua? Sanè nihilo ſui concurreret: Ergò non concurreret: Implicat ergò quod Deus ſuppleat concurſum principij *quo*, quin ſuppleat concurſum potentiæ. Recole *ſupr. dict. num.* 119.

124. Objiciunt quintò: Demus Deum conſervare habitum luminis glorię per creationem, intimè penetratum cum natura intellectuali, ſivè cum intellectu abſque vnione, vel informatione (& idem de habitu charitatis cum voluntate;) in hoc caſu poſſet habitus ſupernaturalis ſimùl cum potentia efficere viſionem, vel actum charitatis, eundem, quem poſſet vnitus: Ergò poterit idem omnipotentia per modum auxilij extrinſeci. Conſequentia patet: Quia propterea negamus omnipotentiam id poſſe, quia auxilium potentię ad actus ſupernaturales debet eſſe illi intrinſecum per informationem, eamque intrinſecè perficere: Ergò ſi habitus poſſet concurrere per ſolam penetrationem cum potentia, ſine informatione, multò melius omnipotentia id ipſum poterit. Antecedens autem probatur, quia alię qualitates poſſunt exercere ſuas operationes, quin informent ſuum connaturale ſubiectum, vt patet in accidentibus Euchariſtię, quę exercent ſuas operationes, & activitates, etiam ſi non informent ſuum connaturale ſubiectum: Ergò pariter habitus ſupernaturales non exigunt ad ſuam activitatem exercendam in actus ſupernaturales, informare potentias: Ergò quin informent, poſſunt concurrere.

125. Reſpondeo, in primis inter qualitates ſpirituales inexplicabilem eſſe penetrationem intimam, quia non ſunt in loco, niſi per informationem ſubiecti exiſtentis in loco, vel per operationem; cùm autem habitus ſupernaturalis non informans potentiam nihil intimè operaretur in potentia ipſa, non eſt intelligibile quomodo penetraretur intimè cum potentia, aut cum anima; Deus enim ideò iuxta D.Thom. intimè penetratur cum omnibus rebus, quia intimè eas conſervat, & ſubſtentat in eſſe, adeò vt ab aliquibus vocetur eſſentia eſſentiarum. Deindè hoc prætermiſſo, poſſet, omiſſo antecedenti, negari conſequentia, quia licèt aliquę rationes pro noſtra ſententia, quæ probent repugnantiam vtriuſque, vt eſt *illa*, quę deſumitur ex informatione requiſita *inter* principium *quo*, & *quod*. Tamen ſunt aliæ *rationes*, quę ſpecialiter probant repugnantiam *actus* ſupernaturalis cum ſola omnipotentia extrinſecè aſsiſtente, quæ non id probant de actu elicito à potentia cum habitu creato, & aſsiſtente; nempè, quia caſu quo ſola omnipotentia aſsiſteret, potentia naturalis eſſet totalis, & adæquata cauſa ſecunda principalis illius actus, cum non daretur concauſa ſecunda: Item, quod nihil daretur novum in rerum natura, quo de novo inciperet potentia poſſe elicere actum ſupernaturalem: Ac demum, quod actio voluntatis nō poſſet eſſe eadē elicita ſine lumine cum ſola omnipotentia, ac illa quę eſſet cum lumine; quæ rationes ſpecialiter probant, repugnare actum ſupernaturalem elici à potentia cum ſola omnipotentia extrinſecè aſsiſtente. Veruntamen, nego antecedens: Quia actus charitatis, vel viſionis ſupernaturalis, eſſentialiter eſt actus vitalis vitaliter elicitus à potentia: Si autem procederet à potentia, & habitu non vnitis per ſe, non poſſet eſſe actus *vitalis potentię*, nec ab illa vitaliter elicitus, ſaltèm in quantum ſupernaturalis, quia in quantum ſupernaturalis non eſſet ab intrinſeco potentię, nec animę, imò nec anima, aut potentia ageret per ſe ſupernaturaliter, ſed per accidens, & ab extrinſeco actus eius evaderet ſupernaturalis, & talis ſpeciei determinatæ; quod *manifeſtè* implicat contradictionem. *Ad probationem* antecedentis, dico, illam nimis probare; Quia probat, potentias vitales ſeparatas ab anima poſſe elicere eoſdem actus vitales, ac animæ vnitas; imò & quod corpus, & anima per puram penetrationem, ſine vnione, nec informatione, poſſent elicere eaſdem operationes vitales, quas vnitæ eliciunt; quod quam abſurdum ſit, explicari non poteſt facilè, nam indè ſequeretur nullum eſſe fundamentum ad probandum animam eſſe formam intrinſecam corporis, ſed ſolum penetratam cum ipſo, cuius contrarium definitum eſt in Concil. Vienenſ. ſub Clement. V.

126. Deindè diſtinguo antecedens: Aliç qualitates vitales poſſunt exercere ſuas operationes vitales, quin informent ſuum connaturale ſubiectum, nego antecedens: Aliæ qualitates nõ vitales ſuas operationes nõ vitales, ſubdiſtinguo: Et in tali caſu ſubiectum connaturale earum nihil ageret, concedo: Et ageret verè illis, vt ſuo principio *quo*, nego antecedens, & conſequentiá. Quia in primis, quãdo qualitas non vnita, nec effecta à ſubiecto aliquid agit, illud ſubiectũ minimè agit ea qualitate, vt patet in accidentibus Euchariſtiæ; ibi enim dici nequit, quod activitate illorum verè agit ſubſtantia panis, & vini; & hoc verum eſſet, quamvis conſervaretur ſubſtantia penetrata, ſed non vnita cum illis, quia nulla ſubſtantia agit activitate non ſua; activitas autem accidentium non eſſet re ipſa, nec actualiter, activitas ſubſtantiç, ſi ipſi vnita non foret, nec illam informans, ſed in ſe miraculosè ſubſiſtens independenter à ſubſtantia ipſa: Non ergò ſubſtantia tunc ageret activitate accidentium, vtpote non ſua: Ergò ſimiliter in caſu argumenti, nec anima, nec potentia ageret activitate habitus ſupernaturalis, vtpotè non ſua, quia non vnita: Ergò nec ageret, nec viveret activitate, aut vitalitate ſupernaturali, ſed ſolum activitate, & vitalitate naturali, quç tunc caſus ſola eſſet ſua: Quo ergò pacto viveret ſupernaturaliter, agendo ſolum activitate naturali, & vivendo ſolum vitalitate naturali? Deinde habitus ſupernaturalis non vnitus, dato quod agere poſſet, ageret quidem non vt *quo* potentiç, nec animç, cum actu non eſſet ipſius, nec ab illa ſuſtentatus, ſed miraculosè per ſe ſubſiſtens, vndè ſolum ageret vt *quo* ſuum, & conſequenter per ſe, & vt *quod*, ſic enim agunt qualitates, ſeù accidentia Euchariſtiç: Si ergò habitus ſic penetratus ageret vitaliter, ageret vivendo in ſe, & per ſe ſupernaturaliter; hoc autem, vel ipſi contrarij impoſsibile divinitus exiſtimant; & nihil conduceret, caſu quo poſsibile foret, vt anima viveret ſupernaturaliter; nam quid quod principium quodam collaterale animæ vivat in ſe, & per ſe ſupernaturaliter, vt ipſa vivat ſupernaturaliter? Implicat ergò contradictionem, animam, aut potentiam vivere ſupernaturaliter, aut elicere actum ſupernaturalem vitalem per qualitatem ſupernaturalem ſibi non vnitam, ſed ſolum penetratam, & per ſe exiſtentem.

127. Obijciunt ſextò: Habitus ſupernaturalis, v.g. luminis gloriç, vel charitatis, non eſt vitalis: Sed principium non vitale, poteſt ſuppleri per auxilium extrinſecum: Ergò & habitus ſupernaturalis. Probant maiorem: Quia habitus ſupernaturalis non eſt ab intrinſeco animç. Minorem autem: Quia Deus poteſt ſupplere concurſum ſpeciei, eo quod non eſt principium vitale: Ergò. Reſpondeo tamen, maiorem eſſe falſiſsimam, vt probabimus quæſtione ſequenti. Et minorem etiam, ſi loquatur de ſupplere ad hoc vt cauſa ſecunda ſine principio *quo* efficiat idem, ac cum illo, quia hoc Deus facere non poteſt, niſi ipſe Deus ſe ipſum faciat, & ſubſtituat vt principium *quo*; quo pacto ſe gerit, quando ſupplet, vel præſtat munus ſpeciei impreſſç, non quidem abſque vnione, & informatione intellectus in eſſe intelligibili, ſed ſolum abſque vnione, & informatione phyſica, quç non requiritur; nec tunc Deus eſt principium *quo*, aut virtus *qua* alterius *quod* creati, ſed ſolum ſui ipſius; nec propriè ſupplet pro ſpecie impreſſa ſui, cum hæc ſit impoſsibilis ab eo diſtincta; ſed exercet munus proprium ſpeciei impreſſç ſui; nec admittimus, quod Deus poſsit ſupplere aut genere munus ſpeciei impreſſæ alterius obiecti creati, quia fieret virtus *qua* ipſius, & principium *quo* eius, quod ei repugnat omninò; quæ omnia ſi conſiderarent contrarij, non ita inculcarent, & iterarent exemplum ſpeciei impreſſç; nam doctrina noſtra de ſpecie impreſſa eſt, quod illa in primis non eſt principium *quo* potentiæ, ſed obiecti; item, quod illa ſuppleri non poteſt divinitùs, ita vt obiectum concurrat ad ſui notitiam ſine ſui ſpecie: Item, quod ſolum ſuppleri poteſt, ſi obiectũ ſe ipſo ſit ſui ſpecies intelligibiliter informans intellectũ: Itẽ, quod hoc pacto ſuppletur à Deo, non ad hoc vt obiectum aliud creatum pariat ſui notitiam, ſed ſubſtituẽdo pro ſe, ſi ſic dici poteſt, & vt *quo* ſui, ad ſui notitiam. Ex quo ſequitur, in primis, quod ſuppleri non poteſt principium *quo* potentiç ad hoc vt illa vivat ſupernaturaliter, niſi per aliquid, quod ſubſtituat loco ipſius, & fiat principium *quo* talis potentiæ: Item, quod hoc præſtare non poteſt Deus, quia Deus nequit eſſe *quo* potentiæ creatç; & quia hoc requirit informare potentiam, non intelligibiliter, quia potentia non concurrit intelligibiliter, ſed phyſicè, quia ipſa operatur phyſicè ſuo *quo*: Vide ergò quanto magis adverſetur contrarijs exemplum ſpeciei impreſſç. Ex quo patet ad ſequentia.

128. Replicat enim Alderete, quia licèt verum ſit quod ſpecies ſe teneat ex parte obiecti, & non ſit principium vitale, tamen negari non poteſt, quod eſt complementum potentiç, per quod intellectus conſtituitur potens producere notitiam obiecti, & eam præcontinens: Et tamen poteſt talis ſpecies hoc præſtare ſine vnione, & informatione per extrinſecam aſsiſtentiam, vt cum eſſentia divina

gerit munus ſpeciei impreſſę ; vel etiam cum illa, vt contingit in cæteris ſpeciebus : Ergò pariter comprincipium ſupernaturale potentię, licet ſe teneat ex parte illius. Secundò : Intellectus ſine ſpecie eſt impotens intelligere , & cum illa extrinſecè aſsiſtente , licèt non informante, fieret potens :Ergò poteſt intellectus tranſire de impotente ad potentem intelligere,per aliquid extrinſecum : Ergò per auxilium extrinſecum. Tertiò ; Quia poteſt intellectus nunc conſtitui intrinſecè potens intelligere obiectum per ſpeciem intrinſecè in ipſa receptam , & immediatè poſteà, ſi Deus, vt poſſet , tolleret vnionem, & conſervaret ſpeciem intimè aſsiſtentem poſſet conſtitui potens extrinſecè per illam ; & tamen eſſet ęquè potens , quia quod ſit intrinſecè , vel extrinſecè , parum intereſt , ſiquidem ęquè potens eſt intellectus beati per eſſentiam divinam extrinſecè aſsiſtentem , ac foret, per ſpeciem impreſſam intrinſecè vnitam , & creatam : Ergò pariter, eadem potentia , quæ modo eſt intrinſecè potens elicere actum ſupernaturalem per habitum in ſe receptum,poterit eſſe ęquè potens , licèt extrinſecè , per auxilium extrinſecè aſsiſtens. Quartò : Quia Angelus , ſe ipſum intuitivè cognoſcens, concurrit vitaliter per modum obiecti, cum cognitio ſui, etiam ea ratione , qua eſt ab obiecto , ſit ab intrinſeco ſui : Et nihilominus ille concurſus per modum obiecti , licèt ſit vitalis , poteſt à Deo ſuppleri : Ergò pariter concurſus luminis licèt vitalis.

129. Reſpondeo , conceſſa maiori, diſtinguendo minorem : Poteſt talis ſpecies hoc præſtare ſine vnione, & informatione phyſica , vel cum illa , concedo : Sine vnione, vel informatione in eſſe intelligibili , nego minorem ; quia ſpecies impreſſa eſſentialiter habet, quod ſit forma intelligibilis intellectus , intelligibiliter complens illum ex parte obiecti , vt ſit proximè intellectivus obiecti ; quod autem informet phyſicè, hoc dicimus eſſe de materiali , & per accidens , ratione nempè entitatis accidentalis , & ideò eſſentia divina eſt verè ſui ſpecies , quin ſit forma phyſica, ſed tantum forma intelligibilis , intelligibiliter actuans, & determinans intellectum ; vndè falſum eſt , quod intellectum compleat per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam.Ex quo negatur etiam conſequentia , quia comprincipium ſupernaturale ex parte potentię , cum ſit principium *quo* phyſicum illius , debet eſſentialiter eſſe illi phyſicè intrinſecum , vt illam intrinſecè potentem conſtituat. Ex quo ad ſecundam, nego antecedens , quoad ſecundam partem , quia vt ſpecies conſtituat intellectum potentem proximè intelligere requiritur eſſentialiter ; quod intelligibiliter informet ipſum , & ipſum actuet , vt ſæpè diximus , licèt non phyſicè, quia nec phyſicè concurrit. E contra eſt de auxilio dante vires ex parte potentię , quod concurrit vt principium *quo* phyſicum. Præterquam , quod licet poſſet intellectus fieri potens extrinſecè ab obiecto, ſeù ex parte obiecti ad producendam notitiam ipſius in ſe ipſo , hoc non ſequeretur de habitu, ſeù comprincipio ex parte potentię ; quia intellectio,quatenus procedens ab obiecto , non eſt vitalis , nec ab intrinſeco intelligentis ; attamen habitus ſupernaturalis datur potentię , vt *actus* ſupernaturalis ſit ab intrinſeco eius , & *vt ſit ei* vitalis , & voluntarius, vt ſuprà vidimus ex D. Thom. *num.* 4. vndè implicat , quod hac ex parte fiat extrinſecè potens. Vide *ſuprà à num.* 45.

130. Ad tertiam ſimiliter , dico, quod ſi Deus conſervaret ſpeciem obiecti informantem , & actuantem intelligibiliter intellectum , ablata vnione phyſica in eſſe accidentis , poſſet intellectus intelligere tale obiectum, & producere cum ipſo notitiam illius, quia hæc ſolum informatio requiritur per ſe in ſpecie, nempè per modum formæ intelligibilis , vt patet in eſſentia divina ; ſecùs verò , ſi hanc non conſervaret , quia abſque omni informatione, & actuatione intellectus non poſſet ipſum conſtituere potentē proximè , nec continentē talem intellectionem. Et dato quod poſſet , non ſequitur , quod poſſet ſimiliter conſtitui po*tens* per auxilium extrinſecum ſupplens defectum virtutis ex parte potentię , quia virtus ex parte potentię eſſentialiter debet eſſe intrinſeca potentię , vel per identitatem , vel per informationem phyſicam , vt actus tali virtute elicitus ſit ab intrinſeco potentię, & ipſi vitalis , ſeù voluntarius. Ad quartam , nego maiorem: Nam quid falſiùs , quam obiectum ſub munere obiecti concurrere vitaliter ad intellectionem? Alias enim ſub munere obiecti viveret, & ſe moveret , quod quis dicat? Nec obeſt , *quod* concurſus ille in Angelo ſit ab intrinſeco ſui, quia non eſt ab intrinſeco ſui per actionem à ſe vt obiecto elicitam , nec qua vt obiectum ſe moveat , ſed ſolum per actionem à ſe determinatam , & ſpecificatam obiectivè , & intelligibiliter. Nego etiam maiorem , quę falſior eſt, quia Deus non poteſt eſſe ſpecies obiecti creati, & conſequenter nec Angeli , nec gerere munus illius , nec hoc quiſquam aſſeruit , nec poteſt facere , quod Angelus intelligat ſe ipſum ſine ſpecie obiectivè concurrente , & ſpecificante ipſam ſui intellectionem , vndè nec formaliter per ſe ipſum , nec efficienter poteſt

ſup-

Digitized by Google

ſupplere concurſum ſubſtantię Angeli per modum ſpeciei.

131. Obijcit ſeptimò Alderete, ratione, quam vocat à priori: Etenim ſupponamus, eſſe poſsibile intellectui lumen maioris actiuitatis, quam quod de facto habeat, ſeù quod de facto habeat lumen vt quatuor, & ſit illi poſsibile lumen vt octo, ſanè tunc poſſet Deus ſupplere defectum luminis vt octo per aſſiſtentiam ſuæ omnipotentię, ita vt vi illius intellectus eliceret viſionem vt octo: Sed hoc ſuppoſito non eſt cur non poſsit etiam ſupplere lumen vt quatuor: Ergò poſſet ſupplere totum lumen: Ergò pariter in habitu charitatis ad actum charitatis. Probat maiorem: Quia cum eo ſupplemento rectè ſalvaretur, tum, quod viſio evaderet vitalis, tunc quod evaderet ſupernaturalis vitaliter, ab intrinſeco, & per ſe, nempè ratione luminis intrinſeci: Sed hoc tantum requirimus, vt potentia poſsit elicere viſionem: Ergò cum eo ſupplemento per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem poſſet intellectus elicere viſionem, prout requiritur vt illam eliciat. Reſpondeo, negando maiorem: Quia Deus nec de potentia abſoluta poteſt facere, quod intellectus cum lumine ſolum vt quatuor, eliciat viſionem vt octo. Ad probationem, dico, quod cum eo ſupplemento ſalvaretur, quod viſio evaderet ſupernaturalis vitaliter in gradu vt quatuor, quia in hoc gradu eſſet ſupernaturalis ab intrinſeco; ſed non quod eſſet ſupernaturalis vitaliter in gradu excedente vſque ad octo, quia in hoc gradu eſſet purè ab extrinſeco, & omninò per accidens reſpectu intellectus: Cum autem repugnet viſio vt octo, quę vt quatuor ſit vitalis, & vt octo non ſit vitalis, nec ab intrinſeco; indè eſt repugnare abſolutè illud ſupplementum.

EXPLICATVR CONCVRSVS *præmiſſæ naturalis in concluſionem theologicam.*

132. Obijciunt octavo: Non repugnat pluribus principijs elevari ad influendum in actus ſupernaturales per formas extrinſecas: Ergò nec intellectui, aut voluntati per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem. Probatur antecedens. Primò: Nam ſpecies, quæ deſerviunt actui fidei elevantur, & non per qualitatem intrinſecam. Secundò: Quia anima influit in actus fidei, & ſpei, per modum principij radicalis, etiam in peccatore, in quo non eſt gratia habitualis: Et tamen ad hoc non elevatur intrinſecè per formam intrinſecam: Ergò. Tertiò, & principaliter: Nam actus Theologię, nempè theologica concluſio eſt ſupernaturalis, & in illam influit præmiſſa naturalis: Et tamen non eſt elevata intrinſecè per aliquid intrinſecum ſupernaturale, ſed ad ſummum extrinſecè per præmiſſam ſupernaturalem: Ergò.

133. Reſpondeo, negando antecedens de principijs per ſe influentibus in actum ſupernaturalem, vt talem: Licèt enim poſsit admitti principium ita concurrens, quod reſpectu illius evadat actus per accidens ſupernaturalis, quin concurrat vt intrinſecè ſupernaturalizatum; non tamen principium per ſe cauſans actum vt ſupernaturalem, quin per prius ſupernaturalizetur intrinſecè. Ad primam probationem in contra iam ſuprà diximus ſpecies intrinſecè ſupernaturalizari aliqua illuſtratione ſuperna, vt concurrant per ſe ad actum fidei ſupernaturalis. Ad ſecundam eſt triplex ſententia. Prima quę dicit, in peccatore manere in anima gratiam habitualem ſub munere radicandi habitus fidei, & ſpei, licèt non ſub munere radicandi charitatis habitum, nec ſub munere iuſtificantis. Et hanc ſententiam valdè abſurdam reputo, & contrariam definitioni iuſtificationis, quam tradit Concil. Trident. Secunda dicit, dari in peccatoris anima, quandam participationem imperfectam naturę divinę, quę ſit radix cognoſcendi, & amandi Deum imperfectè, nempè per fidem, & ſpem, quę etſi ſit gratia habitualis imperfecta, non tamen ſimpliciter talis, nec eadem realiter, quæ iuſtificat, excluſo peccato: Et hanc exiſtimo probabilem; illa autem admiſſa, iam anima in peccatore elevatur intrinſecè per formam intrinſecam ſupernaturalem vt poſsit per modum radicis concurrere per ſe ad actus fidei, & ſpei. Tertia, negat in anima peccatoris radicem intrinſecam habituum fidei, & ſpei. Veruntamen in hac reſpondetur obiectioni, quod etſi anima non elevetur intrinſecè immediatè; elevatur tamen intrinſecè mediatè, quia elevantur intrinſecè potentię per habitus ſupernaturales, qui potentię intrinſecè informant animam, & ſic illi habitus intrinſecè, licèt mediatè, elevant animam, elevando intrinſecè potentias intrinſecas ipſius animæ, ab ipſa anima radicatas. In hac etiam ſententia ſalvatur, quod anima concurrat per ſe ad actus ſupernaturales vt intrinſecè elevata ad ipſos, & non purè per aſſiſtentiam extrinſecam omnipotentię. Quænam autem ex his duabus ſententijs teneri debeat infrà dicemus.

134. Ad tertiam eſt etiam multiplex inter Thomiſtas ſententia, de quo videri

poteſt M. Ferre in præſent. Et in primis, diſtingui poteſt maior : Concluſio theologica eſt ſupernaturalis ab intrinſeco præmiſſę naturalis, aut per ſe vt ex illa illata, nego : Ab extrinſeco, & per accidens reſpectu illius, concedo maiorem, & diſtinguo etiam ſecundam partem: Influit in illam præmiſſa naturalis, in illam inquam vt ſupernaturalem per ſe, nego : In illam ſecundum rationem, cui per accidens coniungitur quod ſit ſupernaturalis, tranſeat maior, & minor, & nego conſequentiam; itaque ſi præmiſſa naturalis non elevatur intrinſecè, neceſſariò dicendum eſt, quod purè per accidens infert concluſionem theologicam, & ſupernaturalem; nec in hoc eſt aliquod inconveniens; nam hæc præmiſſa, *omnis homo eſt riſibilis*, vt lumine naturali cognita, ſicut omninò per accidens, & præter ſui exigentiam eſt, quod Chriſtus, ſeù Verbum Divinum ſit homo, ita per accidens ex parte ſua infert, quod Chriſtus eſt riſibilis, & ſola præmiſſa ſupernaturalis, nempè, *Chriſtus eſt homo*, infert per ſe concluſionem illam vt ſupernaturalem; nec eſt aliqua ratio, quę vrgeat, aut cogat ad tribuendam præmiſſę naturali cauſalitatem per ſe in concluſionem ſupernaturalem, vt talem. Attamen eſt ratio vrgentiſsima ad concedendam potentię naturali cauſalitatem per ſe in actū ſupernaturalem vt talem, & non purè per accidens, nempè, quia vivit ſupernaturaliter per illum vt ſupernaturalem, & conſequenter debet elicere illum vt talem ab intrinſeco, & per ſe; aliter enim ex parte ſua, & per ſe ſolum ageret, & viveret naturaliter, licèt actui aliundè adiectitia foret ſupernaturalitas ab extrinſeco, quod quis dicat? Quę ratio non currit in præmiſſa naturali, quia illa non vivit ſupernaturaliter: Nec eſt inconveniens, quod per ſe, & ex parte ſua ſolum inferat concluſionem ſub ratione naturali, vel abſtrahente à ſupernaturali, & purè naturali, quę ab extrinſeco, ſeù ex alia præmiſſa ſimùl inferente, contrahat ſupernaturalitatem, ſicut cum plures cauſę inæquales per accidens coëunt ad eundem effectum, vt aurum cum plumbo, & argento, ad mixtum ſonorum, vbi ſanè plumbum per accidens tantum cauſat ſonum delicatum, excellentemque, qui per ſe ab auro ſibi adiuncto provenit. Ex quo quidem non ſequitur, quod Theologia per accidens inferat concluſionem ſupernaturalem, ſed potius, quod lumen naturale per ſe miniſtret præmiſſam naturalem purè per accidens ſe habentem ad concluſionem vt ſupernaturalem, & quod illa ſuppoſita, Theologia ex proprijs principijs adhibeat præmiſſam ſupernaturalem, & per ſe inferat concluſionem ſupernaturalem, quę per ſe evadat ſupernaturalis ex lumine theologico, ſed per accidens ex lumine naturali miniſtrante naturalem præmiſſam.

135. Nec indè inferas, præmiſſam naturalem nihil influere, aut inferre per ſe in illa concluſione, ſed ſolum eſſe puram conditionam, vt aliqui volunt. Hoc enim falſum iudico, nam vis illativa concluſionis ſemper eſt in vtraque præmiſſa, quę continet identitatem ambarum extremitatum cum tertio, non verò poteſt eſſe adæquatè in ſola vna, quę ſolum continet identitatem vnius extremitatis cum tertio, quia identitas vnius extremitatis cum tertio ſe ſola non poteſt adæquatè inferre identitatem extremitatum duarum inter ſe; non ergò dici poteſt, quod præmiſſa naturalis vniverſalis, nempè *omnis homo eſt riſibilis*, nihil poſitivè, & per ſe inferat in ea concluſione, ſeù quod ſolum ſit pura conditio. Vide *Tract. de Fide. Diſputat. 2. quæſt. 3. à num.* 110. Nam ſicut ibi diximus præmiſſam vniverſalem veram adiunctam particulari falſę non eſſe puram conditionem, ſed verè, & poſitivè influere, licèt per accidens inferendo concluſionem falſam, quę ſolùm per ſe evaderet falſa ex minori falſa, & per ſe contraheret aliquid veritatis ex maiori vniverſali vera, licèt falſificatum identicè, & per accidens ex minori falſa, ita nunc è contrario dicimus, quod maior vniverſalis naturalis, licèt verè influat, & inferat, non infert per ſe concluſionem ſupernaturalem, ſed ex illa ſolum per accidens evadit concluſio ſupernaturalis ſupernaturalitate per ſe contracta ex minori ſupernaturali. Si autem inquiras, *quid* influat, aut inferat per ſe præmiſſa *naturalis in* illa concluſione, ſi per ſe non influit ſupernaturalitatem? Reſpondeo, conſequenter, & pariformiter ad ibi dicta, quod in ea concluſione diſtinguendum eſt obiectivè, quid habeat ex maiori naturali, & quid ex minori ſupernaturali: Et ex maiori naturali habere per ſe aliquid veritatis commune cum alijs concluſionibus naturalibus à ſe illatis; nam illa cum minoribus naturalibus, nempè ſi ſubſumantur iſtę; *ſed Petrus eſt homo; ſed Paulus eſt homo*, infert: *Ergò Petrus eſt riſibilis : Ergo Paulus eſt riſibilis*, quę concluſiones aliquid commune habent cum illa : *Ergò Chriſtus eſt riſibilis*, & iſta cum illis: Illud ergò commune vt commune, ſanè non eſt poſitivè, & formaliter per ſe ſupernaturale, ſed per ſe præſcindit, ſolumque identicè eſt ſupernaturalizatum ex minori ſupernaturali; vndè dici poterit naturale negativè per ſe loquendo, hoc eſt, per ſe non excedens vim naturę, ſeù naturalis luminis: Illud ergò per ſe influit præmiſſa maior naturalis in concluſionem ſuperna-

ra-

turalem, licèt in effectu illud commune evadat intrinſecè elevatum, & ſupernaturalizatum per identitatem ex minori ſupernaturali media. Et hæc quidem ſolutio magis placet, quam ſequentes.

136. Reſpondent enim alij, quod præmiſſa naturalis non influit immediatè in concluſionem theologicam, ſed ſolum mediatè, & vt elevata per præmiſſam ſupernaturalem, quę ſit tota ratio formalis influendi. Sed hæc ſolutio diſplicet M. Ferre, & meritò, quia ſyllogiſmus ex ęquo importat duas præmiſſas vt inferentes, & concurrentes ad concluſionem, non per modum vnius, ſed per modum duarum; ſed ſi concurreret vna, vt elevata per alteram, tantum mediatè, & ratione alterius, concurrerent per modum vnius, ita vt tota ratio inferendi eſſet ſola vna, & totum inferens eſſet vnum coaleſcens ex vna vt *quo*, & alia vt *quod*; ergò ille non eſſet ſyllogiſmus, ſed entymema. Secundò: Quia non eſt explicabile, quomodo præmiſſa ſupernaturalis per ſe ipſam elevare poſſit præmiſſam naturalem, ſiquidem eam non informat intrinſecè; cum enim præmiſſę ſint duo actus intellectus, ex ęquo cognoſcentis duas veritates obiectivas, non poteſt explicari, quo pacto vnus informet intrinſecè alium, nam inter actus eiuſdem potentię, vnus non informat intrinſecè alium: Ergò vna præmiſſa non informat intrinſecè aliam, nec illam intrinſecè elevat. Si autem ſolutio intelligatur de elevatione extrinſeca, potius tribuit argumento robur, quam illud ſolvit.

137. Propterea reſpondent alij, quod præmiſſa naturalis elevatur intrinſecè non per ipſam præmiſſam ſupernaturalem, ſed per qualitatem, aut motionem intrinſecam in illa derivatam, quę ſit illi formalis ratio agendi: Quam qualitatem recipit præmiſſa naturalis ab ipſa Theologia, in quantum Theologia vtitur ea vt inferiori, & vt à ſe iudicata lumine ſuperno, vndè præmiſſa naturalis non concurrit vt iudicata lumine naturali, ſed vt iudicata lumine ſupernaturali Theologię. Et hanc ſolutionem confirmare nititur M. Ferre, ex D. Thom. 1. *Sentent. quæſt. 1. artic. 2. ad 2.* aiente: *Dupliciter poteſt vna ſcientia ſumere aliquid ab alia, vno modo vt principium, quo de alijs iudicet, & ſic inferior ſcientia accipit à ſuperiori. Alio modo, ſicut illud, de quo iudicatur, & ſic ſcientia ſuperior accipit ab inferiori. Hoc autem modo accipit hæc doctrina*, nempè Theologia, *& non primo, ipſa enim iudicat de his, quæ ſunt in alijs ſcientijs per principia propria, & non è converſo.* Et *quæſt. 1. artic. 5. ad 2.* ſic ait: *Non accipit hæc ſcientia ſua principia ab alijs ſcientijs, ſed immediatè à Deo per revelationem, & ideò non accipit ab alijs ſcientijs tanquam à ſuperioribus, ſed vtitur eis, tanquam inferioribus, & ancillis.*

138. Veruntamen, licèt hæc doctrina D. Thom. veriſſima ſit, ſolutio tamen eſt difficilis. Primò: Quia præmiſſa naturalis non infert concluſionem, niſi ratione ſuę veritatis obiectivę, quam enunciat, & repræſentat intellectui: Sed ex vi motionis, aut qualitatis in illa derivatę, non fit quod repræſentet aliam veritatem, nec maiorem, quam ipſam veritatem naturalem quam per ſe enunciat, nempè, *quod omnis homo eſt riſibilis*, quia ſi aliud repræſentaret, non eſſet eadem præmiſſa: Ergò nec fieri poteſt, quod amplius inferat per ſe; & conſequenter, nec quod amplius influat. Explicatur: Hæc præmiſſa: *Omnis homo eſt riſibilis*, quantumvis elevetur, aut moveatur intrinſecè per qualitatem, aut motionem ſupernaturalem, nihil amplius affirmat, quam, quod *omnis homo eſt riſibilis*: Ergò nihil amplius infert, quam quod infertur ex eo, quod *omnis homo eſt riſibilis*: Sed ex hoc non infertur per ſe concluſio ſupernaturalis, quia ex veritate obiectiva purè naturali nihil infertur ſupernaturale: Ergò non infert per ſe, quantumvis ei imprimatur qualitas ſupernaturalis, concluſionem ſupernaturalem. Imò quamvis iudicetur vera lumine ſupernaturali, ſi nihil amplius iudicetur, quam quod illa affirmat, inferre non poterit cõcluſionem ſupernaturalem; quia quamvis lumine ſupernaturali iudicetur veritas obiectivè naturalis, ſi illa ſola iudicetur, ex illa non poteſt inferri, niſi id cũ quo illa veritas habet obiectivam connexionem, & illationem: Sed illa veritas obiectiva naturalis non habet connexionem per ſe cum veritate obiectiva ſupernaturali, nempè cum eo quod *Deus ſit riſibilis* in natura aſſumpta: Ergò.

139. Secundò: Quia falſum eſt, quod illa veritas obiectiva: *Omnis homo eſt riſibilis*, in ſe, & vt præmiſſa ante illationem, iudicetur vera poſitivè lumine ſupernaturali: Nã ex quo motivo? Non ſanè ex Dei revelatione, quia illa non eſt immediatè revelata: Nec item ex revelatis, quia illa non eſt concluſio theologica; quod autem iudicatur ex revelatis eſt concluſio theologica, vt omnibus notum eſt: Ergò illa non iudicatur vera ex motivo ſupernaturali ante illationem. Explicatur: Illa præmiſſa ante illationem non iudicatur vera lumine fidei, quia illa non eſt immediatè de fide, nec immediatè revelata: item nec lumine diſcurſivo Theologię, quia Theologia ſolum iudicat concluſiones theologicas illatas ex præmiſſis, & illa præmiſſa non eſt concluſio theologica, vt

per ſe patet : Ergò non iudicatur vera lumine ſupernaturali in ſe , ſeù ante illationem. Nec in contra eſt D. Thom. dum ait , quod Theologia *iudicat de his , quę ſunt in alijs ſcientijs*. Non enim inquit , quod iudicat , quæ ſunt in alijs ſcientijs , ſed quod iudicat de illis quaſi reflexè. Sed quid iudicat? Iudicat ſanè, an contraria ſint principijs revelatis , vel non, & hoc indicat per propria principia revelata, ita, quod ſi inveniat ea vt contraria ſuis principijs , non corrigit ſua principia ad normam illorum , vt contingit in ſcientijs inferioribus , quę accipiunt ſua principia à ſuperioribus , nam in his principia inferioris corriguntur ad normam ſuperioris ; ſed potius corrigit principia aliarum ſcientiarum, & concluſiones earum ad normam ſuorum principiorum , quia firmiora ſunt principia Theologię, vtpotè immediatè à Deo revelata , quam principia , & concluſiones aliarum ſcientiarum, & ſic iudicat de illis reflexè , non poſitivè quod vera ſint , ſed ſolum quod non ſint ſuis principijs adverſa , & ſic permittit lumini naturali, quod ea iudicet vera ex ſe ipſo , eo quod in illis ſuis non contradicit principijs , vndè iudicat de illis, quaſi permiſivè reſpectu luminis naturalis poſitivè , & directè iudicantis illa vt vera; & in hoc ſenſu verum eſt , quod vtitur alijs ſcientijs , vt inferioribus , & ancillis , quia illę ſubſunt correctioni Theologię , non è contra.

140. Ex quo minimè ſequitur, quod ea iudicet directè , & poſitivè , quo pacto iudicata deſerviunt vt præmiſſę ad inferendas concluſiones theologicas. Nec item ſequitur quod præmiſſę naturali imprimat qualitatem , aut motionem intrinſecam ſupernaturalem ; tum, quia hæc fruſtra eſſet vt talis præmiſſa haberet maiorem vim inferendi , cum non haberet maiorem veritatem obiectivam , in qua ſolum ſita eſt vis inferendi , vt ſuprà arguebam. Tum, quia vſus præmiſſę naturalis ad inferendam concluſionem theologicam non eſt ante ipſam actualem illationem ex vtraque præmiſſa naturali , & ſupernaturali , ſed in ipſa illatione, quę illatio actualis, fatemur , quod eſt ſupernaturalis , ſed indiſtincta ab ipſa concluſione theologica illata , quia concluſio theologica eſſentialiter , & per ſe eſt illata ex vtraque prę-miſſa , & non per illationem à ſe diſtinctam.

141. Pro cuius claritate, noto, quod illatio eſt duplex , vna quaſi activa , & in actu primo , qua nempè præmiſſa in actu primo de ſe infert omne id , cum quo connectitur. Alia paſiva , & in actu ſecundo , quatenus intellectus ex præmiſsis præcognitis infert in actu ſecundo concluſionem : Illatio ergò activa, & in actu primo eſt duplex in duabus præmiſsis diſtinctis , & identificata cum illis , vndè in præmiſſa naturali eſt naturalis in actu primo, & in ſupernaturali ſupernaturalis etiam in actu primo : Præmiſſa naturalis in actu primo, nempè *omnis homo eſt riſibilis* , ex ſe ſolum infert activè , quod quicumque fuerit homo , ſit riſibilis: Præmiſſa ſupernaturalis , nempè *Deus eſt homo* , ſeù *Filius Dei eſt homo*, ex ſe in actu primo ſolum infert , quod Filius Dei ſit quidquid homo eſt : Neutra autem per ſe , & in actu primo infert identitatem vtriuſque extremitatis inter ſe , nempè, quod *Filius Dei ſit riſibilis* , nec vtraque ſimùl in actu primo facit vnam præmiſſam per ſe id inferentem ; ſed intellectus congnoſcens vtrumque , vnam lumine naturali inferiori , & ſubdito correctioni fidei , aliam lumine ſupernaturali fidei, ſuperiori , & firmiori , per lumen diſcurſivum Theologię infert in actu ſecundo concluſionem theologicam, nempè , quod *Filius Dei eſt riſibilis* , quę quidem illatio actualis , non eſt iam duplex , ſed vna ex duplici præmiſſa , non eſt diſtincta ab ipſa concluſione formali , ſeù ab actu theologico, quo aſſentitur Theologia concluſioni obiectivę , ſed indiſtincta, ſiquidem eodem ipſiſsimo actu infert in actu exercito , & aſſentitur ſignatè, quod *Filius Dei ſit riſibilis*, ſiquidem hoc iudicat illativè , & diſcurſivè ex præmiſsis , non ita, quod vno actu id inferat , & alio id indicet , ſed vnico , & ſimplici , inferendo iudicat , & iudicando infert , ſiquidem iudicat ex præmiſsis prę-cognitis , quod eſt formaliter inferre. Vndè ſicut vſus præmiſſarum eſt inferre concluſionem ex ipſis , ita virtus ſupernaturalis , quę derivatur ex præmiſſa ſupernaturali in actuali vſu prę-miſſę naturalis , derivatur in ipſam illationem, ſivè cognitionem illativam concluſionis ex vtraque præmiſſa, non verò in ipſam præmiſſam in actu primo vt activè illativam ante actualem illationem ; & cum illatio actualis ex vtraque præmiſſa, vt oſtenſum eſt , ſit vnicus , & indiviſibilis actus Theologię , quo diſcurſivè cognoſcit concluſionem extraque præmiſſa, infertur, in ipſo, tāquam in effectu, inveniri per identitatem virtutem vtriuſque præmiſſę , licèt virtus præmiſſę naturalis inveniatur vt intrinſecè & identicè ſupernaturalizata , ſeù ſupernaturalis effecta ex virtute præmiſſę ſupernaturalis, ſiquidem virtus vtriuſque præmiſſę , quę in actu primo ſupponitur diſperſa , & diſtincta in ipſis præmiſsis , vt in concauſis , adunatur in concluſione illata , tanquam in effectu ſimplici, per hoc quod Theologia vtitur vtraque in actu ſecundo vnico vſu , inferendo vnica illatione , & vnico actu concluſionem vnam ex vtraque.

Vn-

Vndè tandem concluditur, concluſionem, & illationem actualem illius ex vtraque præmiſſa, eſſe per ſe vnam, & ſupernaturalem reſpectivè ad Theologiam vnico actu vtentem vtraque, & ex vtraque inferentem; non tamen reſpectivè ad præmiſſam naturalem, aut ad naturale lumen illam cognoſcens, quia reſpectu illius eſt purè per accidens, quod intellectus lumine theologico vtatur ea ſimùl cum alia ſupernaturali ad vnam concluſionem vnico actu inferendam.

142. Contra quam doctrinam, nihil momenti occurrit. Nam ſi dicas primò, quod concluſio erit partim naturalis, & partim ſupernaturalis, ſiquidem partim immediatè illata eſt ex præmiſſa naturali, & partim immediatè ex præmiſſa ſupernaturali, & adunat in ſe virtutem vtriuſque. Reſpondeo, quod in ſenſu reali eſt adæquatè ſolum ſupernaturalis, quia in ſenſu reali non habet partes, ſed eſt indiviſibilis, & ipſa virtus participata ex præmiſſa naturali eſt in ſenſu reali, hoc eſt, per realem identitatem ſupernaturalis in ipſa concluſione, tanquam in effectu ſimplici vtriuſque: In ſenſu verò formali præciſivo, concluſio erit partim naturalis negativè, ſeù præciſivè, nempè non excedens vim luminis naturalis ex eo quod participat ex naturali præmiſſa, & partim ſupernaturalis, ex eo nempè quod participat ex ſupernaturali præmiſſa, vt ſuprà dicebamus de effecto per accidens *num.* 32. Si verò dicas ſecundo, quod concluſio ſequitur debiliorem partem, & ſic concluſio potius erit naturalis in ſenſu reali, ex præmiſſa naturali, quam ſupernaturalis ex præmiſſa ſupernaturali. Reſpondeo hoc argumentum directè militare contra ſententiam dicentem Theologiam eſſe quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, ac proindè ſolvendum eſt ſuo loco. Veruntamen pro nunc dico, quod concluſio ſequitur debiliorem partem in veritate, & falſitate, in contingentia, & neceſsitate, ita vt ex ſola vna præmiſſa falſa, evadat falſa, ex ſola vna præmiſſa contingenti evadat contingens, ex ſola vna præmiſſa dubia, evadat dubia, ex ſola vna præmiſſa opinativa, evadat opinativa, ſed non in perfectione, & ordine, quia ex ſola vna præmiſſa naturali, & inferioris ordinis, non evadit naturalis, & inferioris ordinis, eo quod in effectu illa præmiſſa naturalis per identitatem elevatur, & perficitur, & fit ſuperioris ordinis, & ſupernaturalis. De quo forſan infrà redibit ſermo. Si dicas tertio, hoc pacto non explicari, quo modo præmiſſa naturalis concurrat vt ancilla Theologię ad concluſionem ſupernaturalem. Reſpondeo, rectè hoc explicari, quia in vſu ipſo, ſeù illatione lumen Theologię vtitur præmiſſa naturali, elevando, & roborando illationem illam ex præmiſſa propria ſupernaturali, non ſubordinando proprium iudicium lumini, nec præmiſſę naturali, ſed potius ſubordinando ſibi in actu ſecundo pręmiſſam naturalem; item, iudicando de præmiſſa naturali ad normam fidei, ſeù ſuorum principiorum, non tamen de ſuis principijs ad normam principiorum naturalium, vt iam diximus. Et totum hoc fit, non imprimendo ipſi præmiſſę naturali qualitatem, aut virtutem ſupernaturalem; tum, quia hæc illi imprimi non poſſet, niſi movendo ipſam phyſicè, & nullus dixit, quod Theologia movet phyſicè præmiſſam naturalem vt inferat concluſionem ſupernaturalem, nec quod vna præmiſſa movet aliam phyſicè vt inferat. Tum, quia præmiſſę non inferunt concluſionem in genere cauſę efficientis rigoroſę, ſeù per actionem propriè elicitam ab ipſis, quia inferre concluſionem non eſt propriè agere, nec efficere illam, ſed inferunt in genere cauſę formalis obiectivè determinantis ad aſſenſum concluſionis, & ſic non indigent moveri, nec inferunt vt motę phyſicè; eoque nec poteſt præmiſſa naturalis moveri phyſicè, nec recipere motionem, aut qualitatem impreſſam ſibi, vt inferat, ſed in ipſa illatione actuali paſſiva concluſionis, quę eſt vſus illius præmiſſę, eſt vbi roboratur virtus illius per virtutem ſupernaturalis præmiſſę, modo explicato. Tum, quia nec imprimi poteſt ei talis qualitas, aut motio per iudicium reflexum, quo Theologia iudicat de illa, quia reſpectu talis iudicij ipſa eſt obiectum, & nullum iudicium imprimit ſuo obiecto qualitatem, aut motionem, vt per ſe patet.

143. Conſequenter ad hanc quæſtionem ſolet alia in præſenti excitari, nempè, *an poſsit actus charitatis elici per auxilium tranſiens, quod non ſit habitus charitatis, an eſſentialiter pendeat ab ipſo habitu?* Sed quæſtio iſta domeſtica eſt inter Thomiſtas, & magis ſpectans ad Tractatum de Iuſtificatione, vbi diſputatur an actus contritionis diſponens ad gratiam, & charitatem eſſentialiter debeat procedere ab ipſa gratia, & charitate; quæ difficultas ingentior eſt, quam quæ nunc diſſolvi poſſit, eoque ab illa ſuperſedeo in præſenti. Vnum tantum non prætermittam, nempè, quod licèt communior ſit inter Thomiſtas ſententia, quæ actum charitatis, & contritionis ponit eſſentialiter pendentem ab habitu gratiæ, & charitatis, habet contra ſe duas obiectiones mihi ſatis difficiles. Prima eſt: Quod nunquam verificabitur de peccatore, quod habuit poteſtatem proximam ad actum contritionis, & ipſum non elicuit,

cuit, & item, verum erit, quod quotieſcumque eum non elicuit, non potuit proximè illum elicere? Quod ſi dicatur, reddit difficilimam imputabilitatem, & culpam in eo, qui actum contritionis non elicit. Secunda eſt: Quod infuſio habitus charitatis in adulto extra Sacramentum, erit ex natura rei connexa cum actu contritionis, vel charitatis, vt ſentiunt Thomiſtæ; & cum aliàs eſſentialiter conſtituat poteſtatem ad ipſum, ſiquidem hæc poteſtas in ſententia prædicta conſtitui nequit per aliud auxilium tranſiens; ſequitur, quod in omni adulto peccatore ſe convertente extra Sacramentum, poteſtas proxima ſe convertendi ſit ex natura rei connexa cum tali converſione; quod quidem ſatis difficilè conciliatur cum libertate converſionis, aut contritionis, vt quiſque, conſiderans, invenire poterit. Has duas obiectiones inſinuare libuit, quia malem ſolutionem audire, quam docere. Veruntamen ſuo loco de his pro viribus ingenioli mei dicam; & non pauca poſt ſequentem quæſtionem.

QUÆSTIO VIII.

AN HABITUS CHARITATIS cum voluntate concurrat partialiter ad actum charitatis, an verè ſit tota ratio agendi?

1. QUÆSTIO iſta (communis quidem omnibus actibus ſupernaturalibus) celeberrima eſt Thomiſtas inter, & Ieſuitas, nec non, & Scotiſtas. Hi enim abſolutè affirmant voluntatem, & habitum concurrere ad actum charitatis tanquam duo principia proxima partialiter, & immediatè agentia eundem actum ac proindè habitum non eſſe totalem, ſed ſolam partialem virtutem proximam, & rationem partialem agendi. E contra Thomiſtę docent non concurrere vtrumque immediatè partialiter tanquam duas cauſas partiales immediatè, & ratione ſui partialiter agentes, ſed potentiam concurrere vt *quod*, & mediatè, & habitum immediatè vt *quo*, & vt tota ratio formalis agendi reſpectu potentię. Authores pro vtraque [illegible]referre, nimis foret prolixum, ſufficiat, quod tota Schola Thomiſtica in hanc propendet; tota verò Ieſuitica, & Scotica in illam. Sed ante deciſionem reijciēda eſt quædam ſententia ferè ab Scholis iam exulans, quæ locum non relinquit huic controverſię.

SUPPONITUR HABITUM charitatis non eſſe puram conditionem, ſed verè eſſe virtutem activam in actum charitatis.

2. AUDIVI olim in Academia Complutenſi Theologos propugnantes ex ſententia Reſ. Baconij, habitus ſupernaturales exactos eſſe ad actus ſupernaturales, non quidem per modum virtutis, aut principij effectivi illorum actuum, ſed ſolum per modum conditionis, vt elevarent potentiam ad ordinem ſupernaturalem; quæ quidem iam elevata, ſe ſola per modum cauſæ efficientis, & virtutis adæquatæ efficiebat actum ſupernaturalem. Quod quidem explicabant vulgari exemplo, illius qui, habens de ſe virtutem ſufficientiſsimam ad figendum clavum in alto parietis, tamen indigeret ſcala vt elevaretur, ita vt non elevatus in altum, minimè poſſet clavum figere in loco alto, non defectu virtutis, ſed defectu elevationis, elevatione tamen ſuppoſita, ſe ſolo, & per ſolam propriam virtutem adæquatè figeret clavum, quin elevatio illa virtutem præſtaret. Ita ergò diſcurrendum eſſe aiebant de potentia naturali ad actus ſupernaturales. Veruntamen talis ſententia, licèt publicè propugnata, non benè audivit. Et ideò, vt detur locus quæſtioni.

3. Supponendum eſt, habitum charitatis (& idem de reliquis habitibus ſupernaturalibus) non eſſe ſolam conditionem elevantem, ſed eſſe verè, & propriè virtutem *activam* efficienter concurrentem ad actum charitatis. Probatur primò: Quia hæc eſt communis ſententia Theologorum, expreſſaque in D. Thoma pluribus in locis, qui omnes exigunt habitus ſupernaturales ad præſtandas vires potentijs naturalibus, eaſque iuvandas propriè ad actus ſupernaturales, eo quod illi actus ſuperant vires effectivas ſolius naturę, & ad ſupplendum defectum virtutis in natura; quę quidem ſententia cum verſetur circa dogmata Conciliorum, & PP. contra Pelagiū, & ſit proxima fidei, quam profitemur de neceſsitate gratię auxiliantis ad opera ſalutaria, non ſine periculo deſeritur. Secundò: Quia nomen ipſum *gratiæ auxiliantis*, quod omnibus habitibus ſupernaturalibus tribuitur, evidenter demonſtrat, habitus ipſos non eſſe puras conditiones, ſed efficienter concurrere ad actus ſupernaturales; quod enim nihil efficit, nec agit, minimè adiuvat, vel auxiliatur vt aliquis agat, vel efficiat: Ergò ſi potentiæ ipſæ eſſent tota, & adæquata vir-

virtus activa actuũ ſupernaturalium, & habitus non concurrerent effectivè, illi non eſſent gratia adiuvans, nec auxilians, propriè loquendo, immò nec daretur propriè gratia ſupernaturalis auxilians. Quod quam abſurdum ſit, quis non videat? Tertiò: Quia actus virtutum Theologalium, & alij, qui ſupernaturales dicuntur, propterea dicuntur ſupernaturales, quia excedunt vires naturę, ſi enim vires naturę non excederent, nullo titulo ſupernaturales dicerentur: Sed non excederent vires naturę, ſi potentiæ naturales eſſent tota virtus activa illorum, ita vt non indigerent viribus ſuperadditis, ſed ſola nova conditione: Ergò. Explicatur: Quamvis ignis Matriti exiſtens non poſsit concurrere ſtatim lignum Romę exiſtens, niſi media conditone miraculoſa, nempè, quod in momento collocaretur Romę, tamen ſuppoſita hac miracoloſa, & ſupernaturali approximatione, combureret naturaliter lignum, combuſtioque eſſet actio purè naturalis non ſuperans per ſe vires naturę, quia videlicèt approximatio ſupernaturalis eſſet, pura conditio, & non exacta defectu virtutis, nec ad præſtandam virtutem activam: Ergò pariter ſi habitus ſupernaturales exigerentur ſolum per modum cõditionis, & non per modum virtutis activę, actus, ad quos exigerentur, non eſſent per ſe, & intrinsecè ſupernaturales, aut ſuperantes vires naturę, ſed porè naturales, & ad ſummum ſupernaturales extrinſecè. Si verò dicas, non eſſe improbabilem ſententiam, quę illos ponit ſolum ſupernaturales extrinſecè, & quoad modum. In primis hæc ſolutio non eſt ad propoſitum, quia pro nunc ſupponimus illos ſupernaturales intrinſecè, & quoad ſubſtantiam. Deindè, quam falſa ſit illa ſententia, quidquid ſit de illius tenui probabilitate, ſi quam habet, iam ſuprà oſtendimus de actu fidei, & ſpei theologicę, & forſan infrà dicemus de actu charitatis, de quo vrgentior militat ratio, & authoritas.

4. Quartò: Quia nulla cauſa efficiens poteſt producere ſe ſola, & adæquatè propria virtute effectum perfectiorem ſe ipſa, quia nemo dat quod non habet, nec producit actum, quem non continet: Sed actus charitatis, vtpotè ſupernaturalis eſt perfectior potentia naturali, & virtute illius, cum iſta ſit naturalis, ille ſupernaturalis: Ergò nequit talis potentia ſe ſola, & virtute ſua præcisè adæquatè efficere talem actum. Dices, quod non poteſt, nec continet actum ſe ſola ſine forma elevante intrinſecè ipſam, poſſe tamen ſe ſola, & continere actum ſine virtute activè concurrente illi ſuperaddita. Sed contra eſt: Quia fruſtra erit elevatio, ſi non requiritur ad præſtandam virtutem activam: Ergò ſi exigitur elevatio, exigitur virtus activa ſuperaddita. Probo antecedens: Quia elevatio non eſt elevatio localis per modum applicationis, aut approximationis ad obiectum; ſiquidem obiectũ non ſit præſens voluntati per habitum, ſed per cognitionem proponentem Deum vt ſummum bonum ſuper omnia diligibile; eſt igitur talis elevatio perfectiva potentię, & evectiva illius ad hoc vt ſit perfectior potentia, perfectius activa, & magis potens, quam poteſt ſine tali elevatione; ſed huiuſmodi elevatio, ſi non requiritur ad præſtandam potentię virtutem, & activitatem, minimè neceſſaria eſt, ſiquidem ſi potentia habet intentionaliter præſens obiectum, & ipſa per ſe habet plenam, & adæquatam virtutem ad attingentiam illius, quid indigeat nova virtute activa, vt quid requiritur, quod fiat perfectior, quod fiat potentior, & activior? Si autem hoc requiritur, ergò non habet de ſe ſufficientem activitatem: Ergò. Explicatur: Vel potentia ſine elevatione eſt in gradu perfectionis ęquali cum actu charitatis, vel non, ſed in inferiori? Si primum: Ergò ſuperflua eſt talis elevatio, cum potentia ſupponatur in ęquali gradu perfectionis, & conſequenter ſatis elevata ad actum. Si ſecundum: Ergò ſine elevatione non continet adæquatè actum, ſiquidem implicat contradictionem, quod actus excedens in gradu perfectionis contineatur adæquatè in cauſa inferioris gradus, & perfectionis: Ergò elevatio requiritur vt præſtet continentiam, & virtutem, & non ſolum per modum purę conditionis.

5. Ex quo patet diſparitas ad vulgare exemplum elevationis ſcalę ad fixionem clavi, nam ideò illa eſt pura conditio, quia non requiritur ad augendam perfectionem ſubiecti elevati, nec ad collocandum, aut conſtituendum illum in altiori gradu perfectionis, ſed vnicè ad localem approximationem, nec requiritur propter exceſſum perfectionis in actu illo figendi clavum, ſed vnicè ob diſtantiam localem: At qui elevatio potentię naturalis ad actum ſupernaturalem requiritur propter exceſſum perfectionis in tali actu, & vt conſtituat potentiam in ęquali gradu perfectionis: Ergò requiritur ad præſtandam continentiam talis actus, & vt virtus activa, & non vt pura conditio. Quintò: Quia ſi talis elevatio ſolum eſſet conditio, ęquè poſſet voluntas elevari per habitum fidei ad actum charitatis, & intellectus per charitatis habitum ad fidei actum, ac è contra: Sed hoc eſt abſurdum, non minus, quam quod poſſet quis audire per oculos, & videre per

per auris: Ergò. Sequela probatur: Quia, vt potentia elevetur ad ordinem ſupernaturalem, ſeù ſupernaturalizetur, ęquè conducit vnus habitus ac alius, quia vterque eſt ſupernaturalis, & ſupernaturalizaret potentiam, eamque collocaret in ordine ſupernaturali: Ergò ad elevandam potentiam ęquè ſufficeret vnus, ac alter: Ergò eſſet vana, & fruſtranea diſtinctio ſpecifica habituum ſupernaturalium pro diverſis potentijs, vel actibus, ſiquidem in elevando nulla eſſet diverſitas. Ad modum quo, fruſtra eſſet habere diverſas ſcalas ad ſcribendum in alto, ad legendum in alto, ad figendum clavum in alto, &c. ſiquidem ad elevandum hominem in altum, ad quod præcisè exigeretur ſcala, eadem, & quælibet ſcala ſufficeret, quia ſuppoſita elevatione, ſcala activè non prodeſſet ad varia illa officia, & munera. Ex quo.

6. Sexto ſic arguo, quia ſi habitus ſupernaturales non eſſent virtutes activę, ſed ſolum conditio, non dicerent per ſe reſpectum, nec habitudinem transcendētalem ad actus, nec medijs actibus ad obiecta, quia purę conditio, titulo purę conditionis, talem habitudinem non dicit, vt patet in approximatione locali, & alijs: Ergò nec ſpecificarentur ab actibus, aut obiectis: Ergò nec different ſpecificè penes illos: Ergò pro elevandis potentijs ad diverſos actus non eſſent neceſſarij habitus ſpecie diſtincti. Prima conſequentia, in qua illa difficultas, patet, quia ſine reſpectu, & habitudine tranſcendentali ad actus, implicat aliquid ſpecificari ab ipſis, & ſimiliter ab obiectis: Ergò. Denique confirmantur dicta ex Auguſt. *lib. de Grat. & Liber. Arbitr. cap.* 7. vbi exponens illud Apoſt. *Bonum certamen certavi*, ſic ait: *Quæro, qua virtute certaverit? Vtrum, quę illi à ſemetipſo fuerit, an quę deſuper data ſit? Sed abſit, vt tantus Doctor ignoraverit legem Dei, cuius vox eſt in Deuteronomio: Ne dicas in corde tuo: Fortitudo mea, & potentia manus meę fecit mihi virtutem magnam hanc, ſed memoraveris Dei tui, quia ipſe tibi dat fortitudinem facere virtutem*: Ergò nemo certat ad vitam ęternam aſſequendam ſola propria virtute, ſed virtute gratię ſibi collata: Ergò gratia non ſolum elevat potentias, ſed dat illis virtutem activam. In cuius confirmationem eſt illud Apoſtol. 1. *ad Corinth.* 15. *Plus omnibus laboravi, non ego, ſed gratia Dei mecum*; ſi enim gratia nobiſcum laborat, ergò agit, & non ſolum eſt pura conditio. Item illud *Sapient.* 9. *Mitte illam de ſede magnitudinis tuę, vt mecum ſit, & mecum laboret.* Id eſt vt ſit mecum elevans me ad eſſe ſupernaturale, & vt mecum agat ſupernaturaliter in tali ordine: Habet ergò, & munus elevandi, & munus agendi, Mitto, quod apud SS. PP. & Concilia vſitatiſſima eſt illa diviſio gratię operantis, & cooperantis; quę, ſi gratia ſolum elevaret naturam, & non tribueret vim activam, eſſet de ſubiecto non ſupponente. Mitto etiam alia plura, quę ex Sacro Textu, & SS. PP. afferri poſſent ad prædictam ſingularem, & antiquatam ſententiam improbandam, quia video illam iam exulare ab Scholis.

7. Sed pro illa hoc erat fundamentum principale, quia potentia naturalis ex ſe ipſa debet habere vim ad attingendum ſuum obiectum ſpecificativum, & omnia quę ſub illo continentur; ſiquidem ab ipſo ſpecificatur, & importat habitudinem tranſcendentalem ad ipſum: Sed obiectum actus ſupernaturalis continetur ſub obiecto ſpecificativo potentię naturalis, v.g. Deus vt clarè viſibilis ſub obiecto ſpecificativo intellectus, & Deus ſuper omnia amabilis ſub obiecto ſpecificativo voluntatis, vt omnes fatentur: Ergò ex ſe habet ſufficientem virtutem activam ad attingendum tale obiectum: Ergò ad viſionem, & amorem illius, quia non aliter attingitur, niſi per viſionem, & amorem. Hæc obiectio non nihil difficultatis habet. Cæterum pro nunc reſpondeo, ex illa ad ſummum probari, quod potentia naturalis ex ſe habeat vim ad attingentiam ſui obiecti ſpecificativi in genere, ſecundum rationem communem veri, & boni, & ad omnia, quę ſub hac ratione vniverſali continentur vt inferiora, & non excedentia illam rationem communem in ordine, & perfectione; non tamen ad omnia, quę ſic continentur, quod ſuperant exigentiam illius rationis communis, & illam determinant, & elevant ad gradum ſpecificum ſuperantem exigentiam totius naturę; quod qualiter contingat infrà explicabimus. Ex qua doctrina facilis eſt ſolutio in forma. Hac igitur præmiſſa ſuppoſitione, vt quæſtioni detur locus,

PRIMA CONCLVSIO.

8. DICO primò: *Potentia naturalis, & habitus ſupernaturalis non concurrunt ad actum ſupernaturalem, v.g. Charitatis, vt duæ cauſæ propriè partiales.* Ita omnes Thomiſtę. Probatur: Quia repugnant cauſę, & virtutes partiales ęquè immediatè, & ratione ſui concurrentes ad eundem effectum per ſe reſpectu illarum, vt oſtendi *in Phyſic. lib. 2. quæſt.* 22. *à num.* 2. Sed actus charitatis, & quilibet ſupernaturalis eſt vnus actus per ſe talis à potentia, & habitu, non enim procedit ab illis vt effectus per accidens reſultans vnus ex concur-

ſu

ſu virluſque ; id enim oullus hucuſque Theologus excogitavit : Ergò potentia naturalia, & habitus ſupernaturalis non concurrunt vt duę cauſę propriè partiales ęquè immediatè ad ipſum. Confirmatur primo : Applicando doctrinam ibi datam : Potentia, & habitus non concurrunt partialiter per diſtinctas actiones partiales ; aliundè nec per eandem : Ergò nullo verò ſenſu concurrunt partialiter. Non quidem per diſtinctas actiones ; tum, quia hoc non audent dicere cõtrarij, videlicèt, qoia eo potentia ipſo cõcurreret actione ſui ſolius, quę non eſſet actio luminis, & conſequenter actione purè naturali, vndè purè naturaliter ageret, & non ſuprà ſuas vires naturales, quod quis dicat? Tum, quia potentia vt agena immediatè per vnam actionem, & habitua vt immediatè agens per aliam, eſſent duo agentia immediata, duo inquam in actu agendi ; & ex duobus agentibus in actu duobus non reſultat vnua effectua per ſe, minuſque vnus actua per ſe, ſicut ex duobus entibus in actu duobus non reſultat vnum eus per ſe. Tum, quia ex illis duabus actionibus neutra penderet ab altera, nec ageret in alteram, cum vtraque immediatè ageret in actum, vel effectum purè ſimultaneè vt volunt ipſi contrarij : Ergò per illas duas actiones agerent potentia, & habitus ſine ſubordinatione vlla in agendo : Sed ex duabus cauſis agentibus partialiter, & ſimultaneè ęquè immediatè, & ſine ſubordinatione non reſultat vnus actus per ſe, ſed ſolum vnus per accidens : Ergò.

Nec item concurrunt partialiter per eandem actionem, quod ſic probo. Primò : Quia virtus potentię immediatè, & ratione ſui agens, & virtus habitus immediatè etiam, & ratione ſui agens, non poſſunt agere eandem actionem ſub eadem ratione formali *ſub qua* ; tum, quia aliàs eſſent virtutes eiuſdem ſpeciei, & ſuperflueret vna ; nam ad vnam ſpecie actionem immediatè eliciendam, ſatis eſt vna virtus illius ſpeciei, & fruſtranea eſt alia eiuſdem ſpeciei, vt ſolo numero diſtincta. Tum, quia virtus potentię, vtpotè naturalis, & virtus habitus, vtpotè ſupernaturalis, ſpecie, immò, & genere differunt, & conſequenter non poſſunt agere ſub eadem ratione formali *ſub qua*. Deindè nec poſſunt agere eadem actione ſub diverſa ratione formali *ſub qua*. Tum, quia implicat, virtutes activas, ſpecie diverſas, agentes immediatè vnamquamque ſub diſtincta ratione *ſub qua*, agere eadem actione ſpecificè, ſiquidem actio ſpecificatur à ſuo principio immediato, & formali, & à ratione formali *ſub qua* agit ; & conſequenter, vbi ſunt diſtinctę virtutes activę ſpecie diverſę, & diſtinctę rationes formales agendi, implicat quòd ſit eadem ſpecie actio. Tum, quia inter illas virtutes nulla eſſet ſubordinatio in agẽdo, ex qua poſſet provenire vnitas actionis, ſiquidem purè ſimultaneè, & ęquè immediatè partialiter agerent, neutra in alteram aliquid agente : Ergò nullo pacto poſſent agere partialiter eadem actione in ſpecie.

9. Confirmatur : Quia potentia, & habitus non poſſunt identificari per ſe in actione, ſeù eſſe per ſe vnum in actu agendi, niſi per prius conſtituant vnum per ſe de linea activa, ſeù vnum activum per ſe, quia plura principia activa, vt plura activa, ſunt activa per plures actiones, & ſolum poſſunt agere per ſe vnica actione, ſi prius fiant vnum activum per ſe vnum de linea activa, & operativa : Sed ſi concurrunt partialiter, & ęquè immediatè, non conſtituunt vnum per ſe de linea activa, & operativa : Ergò. Probo minorem : Quia ſi concurrunt ęquè immediatè, & partialiter, non ſe habent in linea activa per modum actus, & potentię, ſed vt duo actus primi proximi : Sed ex duobus actibus non ſe habentibus per modum actus, & potentię, ſed ęqualiter per modum actus, non fit vnum per ſe, ſed ad ſummum vnum per accidens per modum aggregati : Ergò ſi concurrunt ęquè immediatè, & partialiter, non conſtituunt vnum per ſe de linea operativa. Explicatur : Quia propterea Thomiſtæ componimus, quod anima, potentia, & habitus ſupernaturalis operentur vnica, & indiviſibili actione, quia anima concurrit vt principium *quod* remotum, & in potentia, actuabile per potentiam, vt per principium *quo*, & actum primum de linea operativa, & ſic ex anima, & potentia comparatis per modum *quod*, & *quo*, ſeù per modum potentię, & actus primi, fit vnum per ſe de linea operativa ; hoc eſt vnum per ſe principium activum ; & quia hoc per ſe activum adhùc non eſt immediatè activum in linea ſupernaturali, adhùc comparatur vt *quod*, & in potentia ad activitatem proximam ſupernaturalem, tanquam ad *quo* proximum, & vltimatum actum primum de tali linea ; & ſic ex illo, & activitate ſupernaturali, quę eſt habitus, fit vnum per ſe activum in linea ſupernaturali, & ſic agit vnica actione per ſe ſupernaturali, quia ex activo vno per ſe, ſequitur actio vna per ſe : Atqui in oppoſita ſententia oppoſitum ex diametro contingit, quia iuxta illam, anima, potentia, & habitus ęquè immediatè partialiter, ratione ſui, & vt *quo* concurrunt, ſine ordine actus, & potentię, ita vt nullum ſit alteri ratio formalis agendi, nec *quo* agit, ſed vnumquodque ex his principijs eſt ſibi ratio formalis agendi, & *quo* proximè, & immediatè

agit: Ergò nec conſtituunt vnum per ſe actiuum in actu primo, nec poſſunt agere in actu ſecundo eadem actione.

10. Et hæc quidem philoſophicè iam dixeram loco citato, in quibus notatu dignum eſt, quam conſequenter Thomiſtę inhærentes noſtro Angelico Doctori, ex primis Philoſophię rudimentis hanc doctrinam didicimus; ſiquidem ex quo Phyſicam ſalutamus, accipimus ex D. Thom. illud nobis inconcuſum principium, quod ex duobus entibus ęquè in actu non fit vnum ens per ſe, & ideò nec potens exiſtere vnica exiſtentia, quæ eſt actus vltimus in linea entis, ideòque exigimus quod materia, & forma comparentur per modum actus, & potentię, & fiant vnum per ſe, vt poſſint vnica exiſtentia actuari, ſeù exiſtere, & quod forma ſit materiæ ratio formalis exiſtendi, ſeù eſſendi, ſeù quod ratione ſui immediatè non exiſtat partialiter, quia aliàs non fieret ex vtraque vnum ens per ſe, ſed aggregatum per accidens; & totum hoc didicimus ex D. Thom. quantum ad lineam eſſendi: Sed operari ſequitur ad eſſe, & linea activa, ad lineam eſſendi: Ergò pariter dicendum eſt, ſi doctrina D. Thom. tenenda ſit, quod vt plura principia fiant vnum principium activum per ſe, potens agere eadem actione, quę eſt vltimus actus in tali linea, opus eſt, quod illa principia comparentur per modum actus, & potentiæ, hoc eſt, quod vnum ſit alteri ratio formalis agendi, & *quo* aliud activum conſtituatur; è contra verò, quod ſi vnumquodque immediatè, ratione ſui, & partialiter agit, non poterunt eſſe vnum agens per ſe, nec per vnicam indiviſibilem actionem. Quod vrgeri poteſt, adhùc ex principijs Scholę contrarię, nam ipſi impoſsibile iudicant, quod materia prima ratione ſui partialiter exiſtat in compoſito ſubſtantiali, ſimùl cum forma etiam ratione ſui partialiter exiſtente, quin exiſtant diverſis exiſtentijs partialibus, indè enim coguntur adſtruere exiſtentias partiales: Sed actio eſt vltima actualitas in linea operativa, ſicut exiſtentia in linea entitativa, & operari, ſeù agere ſequitur ad eſſe: Ergò implicat quod plura principia agant ęquè immediatè, & ratione ſui partialiter, quin agant diverſis actionibus partialibus. Nec ſatisfacies, ſi dicas, exiſtentiam identificari cum eſſentia, & ideò adſtrui exiſtentias partiales, vbi duæ entitates ſupponuntur, nempè materię, & formæ; at actionem eſſe diſtinctam à principio activo, & ideò non opus eſſe adſtruere actiones partiales, vbi principia immediatè activa ſupponuntur. Contra enim eſt: Tum, quia adhùc ex ſuppoſitione, quod exiſtentia diſtincta ſit ab eſſentia, propugnant illi Authores exiſtentias partiales. Tum, quia incomplete ſequenter diſtinguitur actio, quæ eſt vltima actualitas in linea activa, à principio immediatè activo, ſi exiſtentia, quæ eſt vltima actualitas de linea entitativa, ponitur indiſtincta ab ente exiſtente per ipſam, ſiquidem operari ſequitur ad eſſe, vndè ad eſſe per identitatem exiſtentiæ, ſequitur agere per identitatem actionis, vt patet in Deo.

11. Confirmantur dicta: Quia potentia, & habitus non concurrunt partialiter partialitate cauſæ, & effectus: Aliundè nec partialitate cauſæ, & totalitate effectus: Ergò nullo modo concurrunt partialiter propriè. Maiorem vltrò fatentur contrarij. Minorem probo: Quia cauſa totalis totalitate effectus, eſt quę continet in ſuo ordine totum effectum: Sed implicat continere in ſuo ordine totum effectum, quin ſit cauſa totalis totalitate cauſæ in ſuo ordine: Ergò implicat eſſe cauſam totalem totalitate effectus, & non totalem, ſed partialem partialitate cauſę: Non ergò concurrunt potentia, & habitus vt cauſę partiales partialitate cauſæ, & aliundè totales totalitate effectus. Maior probatur: Quia cauſa, quæ in ſuo ordine continet totum effectum, continet adæquatè effectum in ſuo ordine, quid enim eſt continere effectum adæquatè, niſi continere illum totum, quoad omnes illius formalitates, ita vt nulla ſit formalitas realis in effectu, quam non contineat per ſe? Sed cauſa continens effectum adæquatè in ſuo ordine eſt cauſa totalis in ſuo ordine: Ergò cauſa totalis *totalitate* effectus eſt cauſa totalis in ſuo ordine, & *conſequenter* gaudet totalitate cauſæ. *Explicatur*. Vel potentia naturalis ratione ſui, & *in ſuo ordine* cauſæ ſecundę continet per ſe totum actum ſupernaturalem quoad omnes eius formalitates? Vel ſolum continet illum per ſe quoad vitalitatem, ſed non quoad ſupernaturalitatem illius? Si primum, ergò continet adæquatè actum ſupernaturalem, & conſequenter eſt cauſa verè totalis illius. Si ſecundum, ergò non eſt totalis totalitate effectus, ſed partialis, quandoquidem non continet per ſe totum effectum, ſed ſolum partem vnam illius, nempè vitalitatem.

12. Dices primò: Potentiam non continere per ſe totum effectum, continere tamen per ſe vnam illius formalitatem, nempè vitalitatem, quę realiter eſt totus effectus. Sed contra: Quia licèt contineat formalitatem, quę realiter eſt totus effectus, non ſequitur, quod contineat per ſe totum effectum, ſed ſolum partem methaphyſicam effectus, quæ per accidens in effectu identificetur realiter cum alia: Sed hoc

hoc non tollit, quod ſit partialis partialitate effectus, ſaltèm partialitate methaphyſica: Ergò. Probo minorem: Nam dum cauſę per accidens, v.g. iumentum, & equa coëunt ad mulum generandum, abſdubio ſunt cauſæ partiales partialitate effectus per ſe, licèt non partialitate reali, quia in mulo genito non diſtinguitur realiter effectus per ſe vnius ab effectu per ſe alterius, tamen partialitate methaphyſica, quia non obſtante identitate reali, omnes diſtingunt in illo effectu, & quod partim eſt ſimilis radicaliter iumento, & partim eſt ſimilis equæ, & conſequenter quod partim eſt effectus per ſe iumenti, & partim eſt effectus per ſe equę, & in hoc ſenſu appellantur illę cauſę partiales partialitate effectus: Et tamen formalitas correſpondens vni per ſe eſt realiter totus effectus: Ergò hoc non tollit partialitatem effectus per ſe, ſeù methaphyſicam. Confirmatur: Quotieſcumque effectus, quantum ad aliquid, quod includit, eſt effectus per ſe vnius cauſæ, & per ſe contentus in illa, & quantum ad aliud eſt effectus per ſe alterius, & per ſe contentus in ipſa, ſed quantum ad totum quod includit non eſt per ſe effectus cuiuslibet, nec per ſe contentus in qualibet, ille effectus partim eſt per ſe contentus, & effectus vnius, partim eſt per ſe contentus, & effectus alterius, neutrius autem eſt totaliter effectus per ſe: Sed ſi potentia, & habitus ſupernaturalis concurrunt vt cauſę partiales partialitate cauſæ ad actum vitalem ſupernaturalem, talis actus non poteſt eſſe effectus per ſe contentus in qualibet ſecundum omne quod includit; ſed tantum poteſt eſſe effectus per ſe contentus in potentia quoad vitalitatem, non quoad ſupernaturalitatem, & in habitu quoad ſupernaturalitatem, non quoad vitalitatem: Ergò partim erit effectus per ſe vnius, partim erit effectus per ſe alterius: Ergò erit partialitas ex parte effectus, ſi non phyſicè, & in eſſe entis, ſaltèm methaphiſicè, & in eſſe effectus per ſe.

13. Confirmatur: Non enim eſt minus idem realiter iuxta contrarios concurſus, ſeù actio potentię naturalis, & concurſus, ſeù actio habitus in actum ſupernaturalem, quam ſit idem ipſe actus, ſeù effectus: Sed non obſtante identitate reali vtriuſque actionis, & concurſus, admittunt planè partialitatem actionis, & concurſus, quia planè, & palam dicunt, potentiam concurrere partialiter, agere ſolum partialiter, concurſum eius eſſe partialem, & ſimiliter de habitu ſupernaturali, planèque admittunt concurſus partiales, & illos propugnant: Ergò non obſtante identitate reali ex parte actus, ſeù effectus, debent admittere effectus partiales in eodem ſenſu, in quo concurſus partiales admittunt, & propugnant.

14. Dices forſan, te non admittere duos concurſus partiales realiter partitos, & diviſim correſpondentes potentiæ vnum, & habitui alterum, ſed vnū concurſum, & vnam indiviſibilem, & totalem actionē, quę tota ſit ab habitu, & tota ſit à potentia, tanquam à duobus principijs partialibus, illamque actionem, & concurſum extrinſecè tantum nominari pluraliter vt concurſus, & actiones partiales, denominatione extrinſeca deſumpta ex principijs partialibus. Sed contra primo, nam ſi vi huius extrinſecæ denominationis palam, & continuo admittitis, & propugnatis concurſus partiales, cur vi eiuſdem denominationis non vultis admittere, quo minus propugnare, actus ſeù effectus partiales? Sanè huius diſparitatis ratio haud facile aſsignabitur, cur nempè à cauſis partialibus reſultet potius denominatio extrinſeca partialitatis in actione, & non in actu, vel effectu, potiſsimè cum probabilior ſit ſententia, quę in actu ſupernaturali non diſtinguit realiter actionem, & actum. Contra ſecundò: Quia falſum eſt, quod actio, & concurſus cauſæ partialis ſolum ſit denominativè, & extrinſecè, non verò intrinſecè partialis: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Quia cauſa partialis in actu primo reſpectu effectus, non ſolum eſt intrinſecè partialis in actu primo: Sed etiam eſt intrinſecè partialis in actu ſecundo concurrendi, & agendi per ſe, ſiquidem implicat cauſam ſolum partialem in actu primo agere pluſquam partialiter in actu ſecundo, ſeù agere totaliter in actu ſecundo, aliàs cauſa partialis tantum in actu primo eſſet totalis in actu ſecundo, quod nullus admiſsit, & manifeſtè repugnat: Ergò actio, & concurſus cauſæ ſolū partialis, eſt intrinſecè, & in actu ſecundo partialis, & non ſolum per denominationem extrinſecam. Confirmatur: Ex quo cauſæ in actu primo ſint totales, concurſus cuiuslibet non denominatur totalis, quia ſi in actu ſecundo ſe attemperent, non agendo quantum poſſunt, illarum concurſus non eſt totalis, ſed partialis, vt omnes fatentur: Ergò pariter ex quo cauſæ in actu primo ſint partiales, concurſus illarum in actu ſecundo non denominatur partialis, niſi partialiter in actu ſecundo concurrant: Datur ergò partialitas intrinſeca in ipſo concurſu, & actione, ſeù ex parte actionis, & concurſus, non obſtante reali identitate: Ergò pariter non obſtante reali identitate ex parte effectus, vel actus, dabitur partialitas effectus.

15. Confirmatur aliter, nam vel potentia ratione ſui producit totum actum, ſeù effectum, vel non? Si non: Ergò ſolum producit partem effectus, vel phyſicam, vel ſaltèm methaphiſicam: Ergò eſt partialis partialitate effectus. Si producit totum effectum ratione ſui: Ergò ratione ſui habet virtutem ſufficientem ad producendum totum effectum: Sed cauſa totalis eſt illa in actu primo, quæ ratione ſui habat virtutem ſufficientem ad producendum totum effectum: Ergò erit ratione ſui cauſa totalis: Ergò vel non eſt partialis, ſed totalis totalitate cauſæ; vel non eſt totalis, ſed partialis partialitate effectus.

16. Dices, producere quidem totum actum, ſed non habere ratione ſui virtutem ſufficientem ad totum illum producendum, ſed ſolum in conſortio alterius, nempè habitus ſupernaturalis. Sed contra: Quia ſi ſemèl producit ratione ſui totum actum, licèt in conſortio alterius producentis etiam totum actum: Ergò ratione ſui habet virtutem ſufficientem ad producendum totum actum, licèt in conſortio alterius habentis etiam virtutem ſufficientem ad producendum totum actum, ſiquidem ab actu ad potentiam in eodem ſenſu valet conſequentia, ſicut à negatione potentię ad negationem actus; vndè ſi in conſortio alterius non habet ratione ſui virtutem ſufficientem ad producendum totum effectum, valet conſequentia: Ergò adhùc in conſortio alterius non producit illum totum ratione ſui: Si autem producit illum totum ratione ſui, licèt in conſortio alterius: Ergò ratione ſui habet virtutem ſufficientem ad totum illum producendum, licèt in conſortio alterius ſimilem virtutem habentis. Si autem hoc dicatur: Ergò ratione ſui eſt cauſa totalis in actu primo, ſeù totalitate cauſæ. Probo hanc conſequentiam, quia cauſa ratione ſui habens virtutem ſufficientem ad producendum totum effectum, ratione ſui eſt cauſa totalis in actu primo, licèt hoc habeat in conſortio alterius ſimilem virtutem habentis, vt patet, quando ſociantur duæ cauſæ ad aliquem effectum, ita vt quælibet ſit de ſe ſufficiens, ſeù habens de ſe virtutem ſufficientem ad totum effectum, tunc enim quælibet ex illis eſt cauſa totalis in actu primo illius effectus; & ſi influant non ſe attemperando, ſed ſecundum totam ſuam potentiam, & virtutem, ſunt etiam totales in actu ſecundo, vt eſt doctrina communis etiam contrariorum: Ergò conſortium alterius cauſæ non tollit quod cauſa habens ſufficientem virtutem ad producendum totum effectum cum tali conſortio, ſit cauſa totalis ſaltèm in actu primo,

17. Dices, conſortium alterius cauſę non obeſſe vt cauſa aliqua ſit totalis, quando tale conſortium non exigitur propter indigentiam, & dependentiam illius ad producendum effectum, vt quando duo ignes ſociantur ad producendum ignem, quem quilibet poſſet ſine conſortio alterius producere: Secùs autem, quando conſortium cauſæ exigitur ex indigentia ad effectus productionem; tunc enim quamvis cauſa vna habeat ſufficientem virtutem ad totum effectum producendum, non eſt cauſa totalis, ſed partialis, quia indiget conſortio alterius cauſæ ſimilem virtutem habentis. Sed contra eſt: Quia ſi ſemèl vna cauſa ratione ſui habet ſufficientem virtutem ad totum effectum producendum, implicat quod indigeat conſortio alterius eiuſdem generis, & ordinis, ſed ad ſummum poterit indigere conſortio alterius, vel diverſi generis, v.g. ſi ſit cauſa efficiens, poterit indigere cauſa materiali, vel finali; vel diverſi ordinis, v.g. ſi ſit cauſa ſecunda, poterit indigere cauſa prima: Sed hoc non tollit quod verè ſit cauſa totalis ſimpliciter in ſuo ordine: Ergò quamvis indigeat conſortio alterius cauſæ, ſi ſemèl in conſortio illius habet virtutem ſufficientem ratione ſui ad producendum totum effectum, erit propriè, & ſimpliciter cauſa totalis effectus ratione ſui. Explicatur: Quia licèt homo generans hominem, & leo leonem, & ignis ignem, indigeant conſortio cauſæ primę, & cauſarum vniverſalium, non ob hoc deſinunt eſſe cauſę totales ſimpliciter in ſuo ordine, vndè ignis vt octo ab omnibus appellatur cauſa totalis ſimilis ignis geniti in paſſo diſpoſito, licèt indigeat conſortio cauſarum *alterius* generis, vt materiali, & diſpoſitiva; & *alterius* ordinis, vt cauſa prima, & cauſis vniverſalibus; non alia ratione, niſi quia ratione ſui habet virtutem ſufficientem ad producendum totum illum ignem: Ergò pariter, ſi ſemèl admittatur, potentiam volitivam habere de ſe, & ratione ſui virtutem ſufficientem ad producendum totum actum charitatis, licèt aliundè dicatur, indigere conſortio alterius cauſæ diverſi ordinis, nihilominus erit per ſe ſimpliciter in ſuo ordine cauſa totalis actus charitatis, non minus, quam ignis eſt cauſa totalis alterius ſimilis ignis.

18. Nec valet ſi dicas, non eſſe cauſam totalem, quia licèt habeat virtutem ſufficientem ad producendum totum actum charitatis, non tamen ad producendum illum totaliter, hoc eſt, ſub omni ratione, ſub qua eſt productibilis, quia licèt potentiæ voluntatis correſpondeat vt ratio, *quæ* producta, tàm vitalitas, quam ſupernaturalitas, & ideò producat totum ac-

actum, vt *quod*, ſeù vt rationem *quæ*, non tamen producit illum ſub omni ratione *ſub qua*, quia ſolum producit totum actum ſub ratione formali vitalis, non verò ſub ratione formali ſupernaturalis, ita vt illa, & non iſta ſit ratio formalis *ſub qua* reſpectu potentiæ; & è contra reſpecto habitus ſupernaturalis, totus actus, eſt ratio *quæ*, ſed ſola ſupernaturalitas ratio *ſub qua*. Contra enim eſt: Quia ad rationem cauſæ totalis minimè exigitur quod talis cauſa habeat virtutem ſufficientem ad producendum effectum, non ſolum totum, ſed totaliter, & ſub omni ratione formali *ſub qua* eſt producibilis: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens, primo, quia implicat quod vna, & eadem cauſa habeat virtutem ſufficientem ad producendum effectum ſub omni ratione formali *ſub qua* eſt producibilis, vna enim cauſa, & vna virtus illius ſolum poteſt producere ſub vna ratione formali *ſub qua*, non autem ſub multiplici ratione formali *ſub qua*, nam multiplex ratio formalis *ſub qua* eſſentialiter ſpecificat, & arguit multiplicem virtutem, & cauſam, ſeù plures cauſas, & virtutes ſpecie diverſas: Ergò tàm longè ab eſt, vt cauſa totalis exigat virtutem ſufficientem ad producendum effectum ſub omni ratione formali *ſub qua* eſt producibilis, quod potiùs id repugnat cauſæ totali, quando eſt vna in ſpecie, & vnica ſpecie virtute agens. Secundò: Quia ignis non producit alterum ignem ſub omni ratione formali *ſub qua* eſt producibilis, quia non producit illum ſub ratione formali *ſub qua* entis, quę ſoli cauſæ primæ reſpondet, nec ſub ratione formali *ſub qua* corporis ſublunaris, quę cauſis cœleſtibus, & vniverſalibus correſpondet formaliter; ſed ſolum ſub ratione formali *ſub qua* ſpecifica ignis: Et tamen hoc non tollit, quod ſit cauſa ſimpliciter totalis in ſuo genere, & ordine, quia nempè habet virtutem ſufficientem ad producendum totum ignem ſub ratione formali *ſub qua* ſibi reſpondente: Ergò pariter, ſi ſemèl admittatur, quod voluntas de ſe habet virtutem ſufficientem ad producendum totum actum charitatis ſub ratione formali *ſub qua* ſibi reſpondente, nempè vitalitatis, erit cauſa totalis ſimpliciter actus charitatis, non minus, & eo ſenſu, quo ignis eſt cauſa totalis alterius ignis ſimilis, ſeù inferioris.

19. Propterea reſpondebis aliter, nempè, voluntatem propterea eſſe ſolum cauſam, & virtutem partialem, quia licèt ſit virtus ſufficiens ad producendum per ſe totum actum charitatis, etiam quoad ſpecificam differentiam illius, non hoc habet vt potentia naturalis, ſed vt potentia, & virtus obedientialis activa, de cuius ratione eſt, quod ſit incompleta, & inchoata, ſeù partialis, & non totalis. Sed contra etiam eſt, quia admiſſa hac potentia obedientiali activa (quam etiam tenentur appellare virtutem activam, quia aliàs habitus eſſet tota virtus, ſi illa potentia virtus non eſſet; id autem prorſus recuſſant, & negant) admiſſa inquam illa potentia, & virtute obedientiali immediatè, & per ſe activa totius actus charitatis, etiam quantum ad differentiam ſpecificam, illa planè erit per ſe ſufficiens ad totum actum producendum: Ergò non erit cauſa, nec virtus partialis, ſed totalis, & completa, licèt obedientialis; ſiquidem, vt oſtenſum manet, cauſa habens de ſe virtutem ſufficientem ad producendum totum effectum planè eſt cauſa totalis in ſuo genere, & ordine. Quid enim ad rem quod ſit obedientialis, ſi eſt potentia ſufficiens, cum ſufficienti virtute ad producendum per ſe totum effectum? Confirmatur: Quia potentia per ſe continens totum actum, tàm quoad rationem genericam, quàm quoad differentialem, eſt potentia completa, & perfecta in ratione potentiæ antecedentis, & actus primi, ſiquidem nullum habet defectum continentiæ requiſitæ ad producendum totum actum quoad omnes illius formalitates: Sed talis potentia obedientialis immediatè activa per ſe totius actus, illum continet per ſe totum, & quoad rationem genericam, & differentialem illius, aliàs non eſſet productiva illius cum hac totalitate: Ergò per ſe, & ratione ſui eſt potentia, & virtus completa in linea potentiæ antecedentis, & actus primi. Vrgetur: Quia ea potentia obedientialis immediatè per ſe activa totius actus eſt per ſe ſufficiens ad producendum per ſe totum actum cum ſolo concurſu ſimultaneo Dei, nam adhùc deficiente habitu ſupernaturali, per hoc præcisè, quod omnipotentia ſit prompta concurrere ſimultaneè cum illa, eſt ęquè potens proximè producere totum actum, ac cum habitu ſupernaturali, vt arguebamus, *quæſt. præcedent. à num. 63*, ſed potentia, vel cauſa, quę ſe ſola cum ſolo concurſu ſimultaneo Dei, eſt ſufficiens producere per ſe totum effectum, vel actum, eſt totalis, & completa in ſuo ordine, eo ipſiſſimo modo, quo aliæ cauſæ ſecundæ dicuntur completæ, & totales in ſuo ordine, quia omnes indigent concurſu ſimultaneo parato ex parte omnipotentiæ: Ergò talis potentia obedientialis erit potentia, & cauſa totalis, & completa in ſuo ordine, non minus, quam aliæ cauſæ ſecundæ completę, & totales in ſuo ordine.

20. Nec valet ſi dicas, talem potentiam obedientialem, licèt per ſe activam totius actus ſupernaturalis, non eſſe completam,

&

& totalem cauſam, adhùc in ordine cauſæ ſecundę, quia ei non debetur concurſus ſimultaneus ad talem actum, ſicut debetur alijs cauſis ſecundis completis in ſuo ordine. Contra enim eſt: Quia cur alijs cauſis ſecundis completis in ſuo ordine debetur concurſus ſimultaneus Dei? Sanè non alio titulo, niſi quia ſunt completæ in actu primo; non enim ideò ſunt completæ in actu primo, quia illis debetur concurſus ſimultaneus, ſed propterea debetur illis concurſus ſimultaneus, quia ſunt completę in actu primo: Sed argumento prætacto probamus efficaciter potentiam obedientialem immediatè, & per ſe activam totius actus ſupernaturalis eſſe completam in actu primo, & per modum potentiæ antecedentis: Ergò gratis negatur deberi illi concurſum ſimultaneum, & ideò non eſſe completam. Deberent enim oſtendere contrarij prius, illam potentiam obedientialem non eſſe completam ad producendum per ſe totum actum, vt cum fundamento negare poſſent, deberi illi concurſum ſimultaneum. Explicatur, potentia ipſa reſpectu actuum naturalium non alio titulo exigit, & illi debetur concurſus ſimultaneus ad ipſos, niſi quia de ſe eſt completa in actu primo ad illos producendos, nec alio titulo eſt ſic completa, niſi quia de ſe, & ratione ſui habet virtutem, & activitatem ſufficientem ad totos illos per ſe producendos: Sed per vos, etiam ad actum charitatis habet virtutem ſufficientem ratione ſui ad totum illum per ſe producendum: Ergò ęquè completa eſt ad actum charitatis, & ęquè illi debetur concurſus ſimultaneus, ac ad alios actus naturales.

21. Vndè valdè notandus eſt præpoſterus ordo in modo diſcurrendi contrariorum, ſupponunt enim actum charitatis eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, & eſſentiam ſuam, & hoc ſuppoſito, tanquam aſſerto independenti à quæſtione præſenti, volunt voluntatem per ſe poſſe ſufficienter propria virtute totum illum producere quoad rationem genericam, & differentialem, ſicut poteſt actus naturales: Nihilominus, vt ſupernaturalitati actus non contradicant, appellant potentiam iſtam erga illum obedientialem, & negant ei deberi concurſum ſimultaneum, ad differantiam potentię naturalis erga actus naturales. Veruntamen, ſi non tam voces, quàm res ipſa conſideretur, in ipſorum doctrina actus charitatis re ipſa non excedit vires naturę, nec re ipſa eſt ſupernaturalis, nec potentia ad illum eſt minus naturalis, quam ad alios actus naturales, quia actus, quem natura per ſuam potentiam, & virtutem innatam, imò & identificatam, continet totum, tàm quoad rationes communes cum alijs actibus naturalibus, quam quoad rationem differentialem, adæquatè ſumptus continetur intra vires naturę, & re ipſa non ſuperat vires naturę, nec re ipſa eſt ſupernaturalis, nec potentia ad ipſum eſt minus naturalis, quam ad alios, quia nec minus illum continet in propria potentia, & virtute: Ergò immeritò appellatur ille actus ſupernaturalis, & potentia ad ipſum obedientialis, & ſine fundamento negatur, deberi illi concurſum ſimultaneum. Recole dicta *quæſt. præcedent. num.* 50. 25. 63. & 88. Recolantur etiam à nobis dicta *in Phyſic. lib.* 2. *quæſt.* 22. *à num.* 8. contra potentiam obedientialem immediatè activam, ibi enim ſatis oſtendi, illam fore naturaliter activam, & potentiam naturalem exigentem concurſum Dei ad ſuam actionem; non enim eſt perſuaſibile, Deum indidiſſe creaturæ activitatem aliquam poſitivam, quæ non exigat à ſuo creatore iuvari vt aliquando prodeat in actionem, alias talis activitas poſitiva fruſtra eſſet creata, vtpotè ſine fine poſitivo agendi. Quid enim magis fruſtraneum, quam creare in natura activitatem poſitivam, ſed non vt poſitivè agat?

22. Et vrgeo ſpecialiter, quia talis potentia obedientialis immediatè activa per ſe totius actus charitatis eſſet activa ab intrinſeco, voluntariè, & cum inclinatione, quia actus charitatis, cum eſſentialiter ſit voluntarius, non aliter eſt agibilis à voluntate: Sed implicat ſic eſſe activam, & non connaturaliter, & cum exigentia concurſus Dei ſimultanei: Ergò re ipſa eſſet activa connaturaliter, & cum exigentia dicti concurſus: Eſſet ergò activitas naturalis, & naturalis potentia, ſicut ad alios actus naturales. Probo minorem: Quia agere præternaturaliter, ſeù præter omnem ſui exigentiam, & inclinationem ad agendum, non eſt agere per ſe, ab intrinſeco, & voluntariè, ſed ad ſummum involuntariè, & per accidens, vt per ſe patet: Ergò implicat eſſe activam per ſe, ab intrinſeco, & voluntarię, & non connaturaliter, ſeù præternaturaliter, & præter omnem ſui exigentiam, & inclinationem ad agendum. Rurſus, quia omne activum vt activum, præſertim ſi ſit activum ab intrinſeco, & voluntariè, per ſe eſt innatè inclinatum ad agendum, ſiquidem per ſe eſt inclinatum ad ſuum finem intrinſecum, & vt ſic activum non habet alium finem intrinſecum niſi ſic agere: Ergò implicat eſſe activum ab intrinſeco, per ſe, & voluntariè, & ſine inclinatione innata ad agendum: Sed eo ipſo eſt activum per modum potentię naturalis, & non purè obedientialiter: Ergò.

23. Ex dictis colligitur, quod ſi ſemèl dicatur, voluntatem eſſe per ſe cauſam

tot

totalem totalitate effectus, hoc eſt, per ſe productivam totius actus charitatis, etiam quoad differentiam illius, vt tenet Suarez, & illius Sectatores, negari non poſſe, quod ſit etiam cauſa totalis totalitate cauſæ, ſicut eſt, reſpectu aliorum actuum naturalium.

24. Propterea alij cum Vazquez concedunt voluntati partialitatem in actu charitatis, inquiuntque, illum ſolum contineri per ſe in voluntate ſecundum rationem genericam actus vitalis, & voluntarij, in habitu autem ſecundum rationem differentialem, & ſpecificam, ſecundum quam eſt ſupernaturalis, & ſic potentiam, & habitum concurrere per modum cauſę vniverſalis, & particularis, ita quod potentia per ſe reſpicit rationem vniverſalem, & habitus per ſe rationem differentialem, quo pacto volunt etiam animam concurrere cum potentijs, vt cauſam vniverſalem cum cauſis particularibus. Hæc ſolutio aliquatenus accedit ad veritatem. Primò: Quia iuxta illam ſuperflua eſt potentia obedientialis immediatè activa. Non enim requiritur ad cauſandam rationem genericam, quia ad hanc ſatis eſt potentia naturalis: Nec ad differentialem, quia hanc non cauſat immediatè: Ergò ad nihil. Secundo: Quia nec admittit virtutem proximam in libero arbitrio ratione ſui, quia virtus ad rationem genericam præciſè, nec propriè eſt virtus, minuſque virtus proxima ad actum ſpecificum, vſquedum ad illum elevetur, & determinetur, vt infrà magis explicabo. Tertiò: Quatenus concedit, quod potentia ratione ſui non eſt activa actus charitatis quoad differentiam ſpecificam, ex qua illi provenit ſupernaturalitas, ſed ad ſummum ſecundum rationem genericam, ex qua non excedat vires naturę, nec poſitivè importat ſupernaturalitatem. Et ideò contra hoc littem non facimus. Veruntamen, vel cum hoc contendunt voluntatem ſolum concurrere vt cauſam per ſe purè partialem partialitate cauſę, & effectus, vel non? Si non, habemus intentum. Si affirmant, ſic arguo: Per vos voluntas ſolum eſt cauſa partialis, per ſe cauſans partem methaphiſicam in actu charitatis, nempè rationem genericam actus voluntarij, & vitalis: Ergò ſolum per accidens, & ab extrinſeco cauſat illum actum quantum ad aliam partem methaphiſicam illius, nempè, quantum ad differentiam ſpecificam, ex qua ſupernaturalis eſt: Ergò ille actus, quantum ad ſuam differentiam ſpecificam, non procedit vitaliter, & per ſe ab intrinſeco voluntatis, ſed purè per accidens, & ab extrinſeco convenit voluntati: Ergò non eſt voluntarius, nec liber, imò nec vitalis quoad differentiam ſpecificam; Ergò nec meritorius quantum ad illam: Sed nec eſt meritorius quantum ad rationem genericam, quia per agere in genere nullus meretur; ſed ſolum per agere taliter: Ergò actus charitatis non erit meritorius vllo pacto, & idem de quolibet alio actu ſupernaturali, quod erat aſſertum Lutheri damnatum à Concil. Trident. *Seſſ. 6. de Iuſt. Can. 22.* Vide *suprà quæſt. præcedent.*

25. Sed dices, quod licèt voluntas ratione ſui, & per ſe non eliciat actum charitatis, quantum ad differentiam ſpecificam, illum tamen ſic elicit per habitum charitatis, & vt elevata per ipſum. Sed contra eſt, quia vel illum agit propiè, & per ſe, & agendo ab intrinſeco per habitum; vel ſolum impropriè, & per accidens, ſeù denominativè, & ab extrinſeco: Si ſolum hoc ſecundo modo: Ergò, propriè loquendo, & per ſe voluntas merè paſsivè ſe habebit ad actum charitatis quoad differentiam ſpecificam, ſolumque impropriè, denominativè, & ab extrinſeco erit activa illius: Ergò non merebitur per talem actum quantum ad eius differentiam, nec ſic erit voluntarius, nec vitalis; quod eſt erroneum, ſeù hæreticum. Si primum: Ergò iam agere per habitum, & ratione illius aliquid, eſt illud agere propriè, & per ſe ab intrinſeco, vitaliter, & voluntariè: Ergò ex quo Thomiſtę dicamus habitum eſſe voluntati totam rationem agendi actum charitatis, & idem reſpectivè de alijs actibus ſupernaturalibus, ita vt voluntas ſolum ratione habitus ſupernaturalis, & non ratione ſui, agat ſupernaturaliter, iniuſtè arguimur, quaſi cum Luthero, aut Calvino ſentiamus, voluntatem verè propriè, & per ſe non agere illos actus, ſed merè paſsivè ſe habere; ſiquidem iuxta ſolutionem iſtam, ipſum agere voluntatis ratione habitus, eſt illam agere propriè, & per ſe, & ab intrinſeco id ipſum quod ratione habitus agit. Contra ſecundo: Quia ſi potentia naturalis ratione ſui ſolum agit quoad rationem genericam actus vitalis: Ergò ratione ſui nihil agit per ſe conducens ad vitam ęternam, nihil per ſe ſalutare, nihilque per ſe ſupernaturale: Ergò tota ratio formalis agendi ſupernaturaliter, ſalutariter, & in ordine ad vitam ęternam aſſequendam, erunt habitus infuſi, & ſupernaturales. Hoc ergò ſatis eſt ad dogma Thomiſticum ſtatuendum.

Sic ergò.

SECVNDA CONCLVSIO, ET *ſenſus, in quo defenditur.*

26. DICO igitur ſecundò: *Habitus charitatis eſt reſpectu voluntatis tota ratio formalis, & tota virtus proxima agendi per ſe actum charitatis.* Ita communiter Thomiſtæ omnes, licèt cum aliqua diverſitate ferè nihil ad Theologiam fundamentalem ſpectante. Quam quidem differentiam prius explicabo, vt controverſia inter theologicas magni momenti, & ferè dogmatica, non fiat re magis phyſica, aut methaphiſica, quam theologica, in qua affirmare potius quam negare parum interſit ad ſolidam, & veram Theologiam. Igitur differentia inter Antiquos aliquos Thomiſtas, & Modernos ſolum poteſt eſſe de ratione generica actus vitalis, aut voluntarij reperta in actu quolibet ſupernaturali, ratione cuius non excedat vires naturę, ſed vnivocè, & genericè conveniat cum alijs actibus naturalibus vires naturæ non excedentibus; an videlicèt quantum ad talem rationem genericam procedere poſſit immediatè à potentia naturali ratione ſui. Quod autem hæc differentia parum, vel nihil theologica ſit, patet; quia dum Theologia differit de libero arbitrio, an aliquid poſſit, vel nihil, ab omnibus Theologis exponitur ly *aliquid*, & *nihil*, de per ſe conducentibus ad vitam ęternam, ſeù de aliquo, vel nihilo ſalutari, ſeù etiam de aliquo, vel nihilo diſcernente bonos à malis, nam de hoc fuit controverſia cum Pelagio, & alijs hæreticis; non verò de aliquo, vel nihilo de per ſe non conducentibus ad ſalutem, ſeù de per ſe non ſalutaribus, nec diſcernentibus bonos à malis, quia nullus vnquam ex Chatolicis, imò nec ex Lutheranis hæreticis, aut Calviniſtis, negavit liberum arbitrium ex ſe poſſe aliquid de per ſe non conducentibus ad ſalutem animæ, aut de his, in quibus boni non diſcernuntur à malis, ſed vnivocè cum illis conveniunt: Cum ergò ratio generica actus vitalis, aut voluntarij, ſeù intellectionis, & volitionis, non ſit aliquid per ſe conducens ad vitam ęternam, nec per ſe ſalutares, aut diſcernens bonos à malis, ſed per ſe indifferens, & communes bonis, & malis operibus, ſalutaribus, & non ſalutaribus; indè concluditur, quod affirmare, vel negare illam rationem genericam procedere immediatè, & per ſe à libero arbitrio ratione ſui, parum, vel potius nihil inter ſit ad quæſtionem verè theologicam in materia de gratia.

27. Vndè controverſia iſta accerrima Thomiſtas inter, & Ieſuitas in ſenſu theologico ſic debet intelligi: An videlicèt, habitus charitatis ſit tota ratio agendi actum charitatis, ſecundum id, in quo actus charitatis eſt per ſe conducens ad vitam ęternam, per ſe ſalutaris, & per ſe diſcernens bonos à malis; nam ſi hoc fateantur contrarij, planè aſſequemur intentum, nempè, quod liberum arbitrium immediatè, & ratione ſui nihil poſſit agere per ſe conducens ad vitam ęternam, ſed ſolum ratione gratię elevantis, quę proindè ad agendum ſalutariter, & ſupernaturaliter erit tota ratio formalis agendi; quidquid ſit, an liberum arbitrium ſit ratio agendi aliquid de materiali in actu charitatis in eo ſenſu, in quo per ſe non ſit conducens ad vitam ęternam, nec diſcernens bonos à malis, nec per ſe ſupernaturale; de hoc enim diſputare, controverſia erit purè philoſophica, pendens potiſsimè ab alia, an nempè cauſę efficientes in efficiendo poſsint quodammodo præſcindere in effectu, ita vt vna per ſe attingat, & efficiat vnam formalitatem, & alia aliam. De quo infrà redibit ſermo. Intereà tamen advertimus controverſiam iſtam nunc à nobis diſputari in ſenſu per ſe theologico, nempè de actu charitatis, & quolibet alio actu ſalutari vt tali, & ſecundum ſuam ſpecificam differentiam, per quam eſt talis. Quo præmiſſo,

PROBATIO AB AVTHORITATE.

28. PROBATUR noſtra ſententia. Primò ex Sacro Textu, nam *Pſalmo 32.* dicitur de Cœlis, pro quibus ex communi PP. conſenſu intelliguntur Apoſtoli, & viri Sancti: *Verbo Domini Cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum.* Vbi omnis virtus Sanctorū attribuitur Spiritui Dei, ſeù Spiritui Sancto, nempè per gratiam, & habitus infuſos: Ergò gratia, & habitus infuſi per Spiritum Sanctum ſunt omnis virtus, ſeù tota virtus agendi ſalutariter, & ſupernaturaliter, & non ſolum virtus partialis, ſeù pars virtutis. Ita exponit Auguſtin. *in Pſalm. prædict.* ſic dicens: *Spiritu oris eius omnis virtus eorum. Non habuerunt aliquid ex ſe, & quaſi ſupplementum à Domino acceperunt. Spiritu enim oris eius non pars, ſed omnis virtus eorum:* Ergò liberum arbitrium ex ſe nihil virtutis, nullam virtutem, nec partem habet virtutis per ſe activę ad opera ſalutaria, ſed omnem virtutem, totamque virtutem, ſeù rationem formalem agendi ſalutariter habet per gratiam, & habitus infuſos per Spiritum Sanctum. Sanè nihil clarius dici potuit pro noſtra ſententia.

Digitized by Google

29. Secundò ex illo Ioann. 15. *Sine me nihil poteſtis facere.* Quod ſic exponit Auguſtin. *Tractat.* 81. *in Ioann. Non ait: Sine me parum poteſtis facere, ſed nihil poteſtis facere: Siuè ergo parum, ſiuè multum ſine illo fieri non poteſt, ſine quo nihil fieri poteſt.* Præmiſitque hoc dictum fuiſſe, *ne quiſquam putaret ſaltèm paruum aliquem fructum poſſe à ſemetipſo palmitem ferre.* Et quod per ly *ſine me* non intelligat idem ac ſine concurſu generali Dei, ſed idem ac ſine gratia Chriſti, patet; nam ſubiungit: *Quam gratiam palmitibus non præberet, niſi etiam Deus eſſet. Verum quia ita ſine iſta gratia non poteſt viui, vt & mors ſit in poteſtate liberi arbitrij, &c.* Sequitur ergò neminem poſſe à ſemetipſo aliquem fructum afferre, ſiuè parum, ſiuè multum, quia nihil poteſt per ſe conducens ad vitam, & ſalutem, niſi per Chriſti gratiam. Tertiò ex illo Pauli ad Corinth. 3. *Non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* De qua ſufficientia ait idem Apoſtol. 2. ad Corinth. 9. *Potens eſt enim Deus omnem gratiam abundare facere in nobis, vt in omnibus ſemper omnem ſufficientiam habentes, abundetis in omne opus bonum:* Ergò omnis ſufficientia, & non ſolum pars ſufficientiæ eſt per gratiam, & non à nobis, quaſi ex nobis, ita vt à nobis, quaſi ex nobis, nec partialiter ſimus ſufficientes ad aliquid cogitandum per ſe conducẽs ad ſalutem, & conſequenter nec ad aliquid agendum, nam plus eſt agere aliquid per ſe ad ſalutem, quam cogitare aliquid per ſe ad ſalutem: Ergò ſi omnis ſufficientia eſt per gratiam, ita vt à nobis, quaſi ex nobis, nihil cogitare poſsimus, multò minus poterimus à nobis, quaſi ex nobis, aliquid per ſe agere ad ſalutem.

30. Vndè Chriſoſt. ad *prædict. verb. Hom.* 16. ſic ait: *Non ita dicebam: Fiduciam habemus, vt id partim ſit noſtrum, partim ſit Dei, ſed totum illi attribuo, acceptumque fero, nam ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Et Auguſt. contra duas Epiſtol. Pelag. ſic ſuper ea verba ait: *Minus eſt autem cogitare, quam cupere:::Quomodo ergò ad id quod minus eſt non ſimus idonei tanquam ex nobis metipſis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt, & ad id quod eſt amplius, ſine Dei adiutorio idonei ſumus ex libero arbitrio? Neque enim ait Apoſtol. Non quia idonei ſumus cogitare quod perfectum eſt, tanquam ex nobis metipſis, ſed cogitare ait, aliquid, cuius contrarium eſt nihil. Vndè & eſt illud Domini, ſine me nihil poteſtis facere.* Et *lib.* 1. *de Prædeſt. SS, cap.* 2. ad eadem verba: *Attendant hic, & verba iſta perpendant, qui putant ex nobis eſſe fidei cœptum, & ex Deo eſſe ſupplementum:::Quod ergò pertinet ad Religionem, atque pietatem, qua loquebatur Apoſtol. ſi non ſumus idonei, cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis metipſis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt, profectò non ſumus ſufficientes credere aliquid quaſi ex nobis metipſis.* Et infrà: *Nunquid metuendum eſt ne totum facere non poſſit, & ideò homo ſibi primas eius vendicet partes, vt nouiſsima ab illo accipere mereatur:::Cur autem totum non tribuatur Deo, vt qui ſibi potuit inſtituere, quod non habebat, ipſe quod inſtituit augeat, omninò non video, niſi, quia reſiſti non poteſt diuinis manifeſtiſſimis teſtimonijs:::Nolens ergò his teſtimonijs repugnare, & tamen volens à ſe ipſo ſibi eſſe quod credit, quaſi componit homo cum Deo, vt partem fidei ſibi vendicet, atque illi partem relinquat; & quod eſt elatius, primam tollit ipſe, ſequentem dat illi, & in eo quod dicit, eſſe amborum, priorem ſe facit, poſteriorem Deum.* Vndè *de dono perſeuerant cap.* 13. ſic ait: *Hoc eſt pium, hoc eſt verum, vt ſit humilis, & vera confeſsio, & totum detur Deo,* quia nempè, ſubdit: *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Deo cultum, non ſumus idonei cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis.* Vndè id ipſum confirmat dicto illo D. Cypriani: *In nullo nobis gloriandum, quando noſtrum nihil eſt.*

31. Ex quibus, & alijs pluribus, quæ poſſem ex PP. afferre teſtimonijs, ſic arguo: illa eſt tota ratio agendi opera, & actus ſalutares, cui totum debet attribui quod per ſe conducit ad ſalutem, illa verò non eſt nec partialis, cui nihil debet attribui: Sed ex his PP. teſtimonijs manifeſtè conſtat totum quod per ſe ſpectat ad pietatem, & verum Dei cultum, ſeù ad ſalutem, gratiæ attribuendum eſſe, nihil verò nobis, quaſi ex nobis, & conſequenter nec libero arbitrio ex ſe ipſo: Ergò tota ratio agendi eſt gratia. Confirmatur primò: Iuxta Apoſt. omnẽ ſufficientiam ad actus ſalutares habemus ex gratia, ita vt non ſimus ſufficientes à nobis, quaſi ex nobis ad aliquid per ſe ſalutare, cuius contrarium, vt exponit Auguſtinus, eſt nihil: Ergò ad nihil per ſe ſalutare ſumus ſufficientes à nobis, quaſi ex nobis, ſed omnis, & tota ſufficientia ex Dei gratia eſt: Ergò gratia eſt tota ratio formalis agendi per ſe ad ſalutem. Secundò: Iuxta Chriſoſt. non ita ſufficientia noſtra ex Deo eſt, ſeù ex Dei gratia, quod opus ſalutare *partim ſit noſtri, partim ſit Dei,* ſed ita *vt totum Deo debeat per eius gratiam attribui:* Sed hoc falſum eſſet, ſi gratia ſolum ſit ratio partialis agendi per ſe ad ſalutem, quia eo ipſo partim ſolum eſſet Dei, & partim liberi arbitrij: Ergò gratia non ſolum partialis, ſed totalis ratio eſt agendi per ſe ad ſalutem. Tertiò ex D. Bernardo *de Gratia, & Libero Arbitrio ad fin.* vbi explicãs quo pacto gratia cooperatur libe-

ro arbitrio, ſic ſubiungit: *Non partim gratia partim liberum arbitrium, ſed totum ſingula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, & totum illa, ſed vt totum in illo, ſic totum ex illa*: Ergò non partialiter gratia, & partialiter liberum arbitrium, ſed totaliter gratia, & totaliter liberum arbitrium; cum hac tamen differentia, quod liberum arbitrium non ex ſe, ſed ex gratia, gratia verò ex ſe, ſed non ex libero arbitrio. Vndè valdè notanda ſunt vltima verba, non enim dixit Bernardus: Totum ex illo, & totum ex illa, *ſed vt totum in illo*, quia nempè gratia etiam eſt in illo, per quam totum operatur, *ita totum ex illa*, vnt manifeſtè conſtat, liberum arbitrium licèt totum agat, imò & totaliter, nihil tamen nec partialiter agit ex ſe, & ratione ſui, ſed totum, & totaliter ex gratia, & ratione gratię. Qua propter, dum præmiſſerat, quod opus ſalutare ſemèl inceptum à gratia, *pariter ab vtroque perficitur*, non ſonat ly *pariter*, idem quod partialiter, ſed ſolum idem quod *ſimùl*, & per modum vnius, vndè ſubiungit: *Mixtim, non ſigillatim, ſimùl non vicisſim per ſingulos profectus operantur, totum gratia, & totum liberum arbitrium*, ſed liberum arbitrium nihil ex ſe, quandoquidem totum ex gratia: Quid clarius? Ergò gratia eſt tota ratio formalis agendi ipſi libero arbitrio.

32. Confirmatur quartò: Quia D. Auguſtinus abſurdum reputat diſtribuere opus ſalutare, ita vt partim detur libero arbitrio ex ſe, & partim gratię, & multò abſurdius primas partes arrogare ſibi: Sed ſi liberum arbitrium ex ſe, & ratione ſui concurrat partialiter per ſe ad opus ſalutare, & gratia etiam ſolum partialiter, partem attribuit ſibi, partem relinquit gratiæ, & quod eſt abſurdius, magis arrogat ſibi ex ſe, quam gratiæ: Ergò non poteſt admitti talis partialitas, ſed gratia iuxta Auguſt. eſt tota ratio formalis agendi. Probo minorem: Quia ſi liberum arbitrium ex ſemetipſo partialiter operatur per ſe ad ſalutem, ergò partim arrogat ſibi; deindè, iuxta contrarios, liberum arbitrium ex ſe concurrit effectivè, & determinativè, gratia verò purè effectivè, & ex determinatione liberi arbitrij: Sed magis eſt concurrere activè, & determinativè, quam purè activè: Ergò liberum arbitrium magis arrogat ſibi, quam gratię. Vrgetur: Prius quodammodo concurrit principium determinans, quam principium concorrens vt determinatum: Sed iuxta contrarios liberum arbitrium ex ſe concurrens partialiter concurrit vt determinans, gratia verò vt determinata ex libero arbitrio: Ergò prius cum aliqua prioritate concurrit ex ſe liberum arbitrium, quam gratia: Ergò priorem ſe facit, poſteriorem gratiam: Hoc autem abſurdisſimum putat Auguſt. Ergò.

33. Dices primò, PP. ideò plerumque totum attribuere gratię, & nihil libero arbitrio, quia liberum arbitrium in comparatione efficientię habitus, *vix aliquid agit*, ſcilicet quia influxus voluntatis reſpectu excellentię actus charitatis, eſt valdè exiguus. Vndè infert P. Alderete (cuius ſunt verba relata 1. *part. diſp.* 11. *ſect.* 2. *num.* 3.) quod voluntas non poteſt dici cauſa principalis actus ſupernaturalis, niſi ſolum ſecundum quid. Sed contra eſt, quia ly *vix aliquid agit*, ſeù *influxus exiguus* in cōparatione actus charitatis, vel intelligitur de *agere, vel influere aliquid per ſe ad ſalutem*, vel de agere, & influere aliquid per ſe ad ſalutem non conducens? Si hoc ſecundum, non eſt ad propoſitum, vt præmiſimus, & libenter illud fatebimur. Si primum, de quo nunc eſt controverſia, contra eſt illud Auguſt. *Ne quiſquam putaret, ſaltèm parum aliquem fructum poſſe à ſemetipſo palmitem ferre, non ait* (Christus) *ſine me parum pōteſtis facere, ſed nihil poteſtis facere*: Ergò quia liberum arbitrium ex ſe nec exiguum, nec vix aliquem influxum per ſe ad ſalutem poteſt præſtare; nam hic eſſet parvus alliquis fructus. Vrgetur, quia iuxta Auguſt. ex illis verbis Apoſt. *Non ſumus ſufficientes, &c.* non poſſumus à nobis, quaſi ex nobis, nec cogitare, nec credere, & conſequenter, nec agere aliqoid, cuius *contrarium eſt nihil*: Ergò non vix aliquid, ſed nihil per ſe ad ſalutem poteſt ex ſe liberum arbitrium. Item, quia PP. proptereà nihil attribui volunt libero arbitrio ex ſe, vt totum detur Deo: Sed ſenſus illorum non eſt, quod vix totum attribuatur Deo per gratiam, ſed quod abſolutè, & re ipſa totum attribuatur gratię: Ergò nec ſenſus illorum eſt, quod liberum arbitrium vix nihil ex ſe poſsit, ſed quod re ipſa ex ſe nihil poſsit cogitare, nec agere per ſe ad ſalutem. Præterquam, quod ſi, vt omnes contrarij tenent, liberum arbitrium concurrit effectivè, & determinativè ad actum ſupernaturalem, & gratia ſolum effectivè, adeò falſum erit quod liberum arbitrium vix aliquid agit, ſeù quod influxus eius eſt exiguus, in comparatione gratiæ, quod potius influxus gratię, vtpotè ſolum effectivus, & ex determinatione arbitrij, exiguus erit in comparatione arbitrij effectivè, & determinativè concurrentis.

*** *** ***
*** ***

EXPONUNT CONTRARII
Auguſt. & PP. & imputant nobis Calviniſmum.

34\. DICES ſecundò, ſenſum SS. PP. ſolum eſſe, quod liberum arbitrium nihil poſsit per ſe conducens ad ſalutem ſine gratia, quia videlicèt, niſi elevetur per gratiam, non poteſt per ſe concurrere, adhùc partialiter, ad opus ſalutare; cum hoc tamen componi, quod ſemèl elevatum per gratiam poſsit aliquid ex ſe per ſe conducens ad ſalutem, ſeù partialiter ex ſe ad ſalutem agere; & hoc, inquiunt, negari non poſſe, niſi conveniamus cum Calvino, damnato à Concil. Trident. Nam vt refert Maldonatus ſuper Ioan. *cap.* 35. *num.* 5. Calvinus exponens teſtimonium Chriſti dicentis: *Sine me nihil poteſtis facere*, ſic ait: *Tale eſt Papiſtarum commentum, nos ſine Chriſto nihil poſſe, ab eo tamen adiutos habere aliquid ex nobis præter eius gratiam: Chriſtus verò contra pronuntiat: Nos nihil poſſe ex nobis: Palmes, inquit, nullum fructum affert à ſemetipſo: Ergò non tantum cooperantis ſibi gratiæ auxilium hic commendat, ſed nos penitus privat omni virtute, niſi quam ſuppeditat ipſe nobis: Ergò hæc particula,* ſine me, *ſic reſolvi debet: Non niſi ex me.* Idem allegant, ex eodem Calvino *lib.* 3. *Inſtitutionum*, *cap.* 24. ad illa verba Pauli: *Non eſt volentis, neque currentis*, vbi ſic ait: *Non quomodo id vulgò accipiunt* (Catholici) *qui inter Dei gratiam, hominiſque voluntatem curſum partiuntur.* Et *lib.* 2. *cap.* 6. ſic cum Catholicis diſputat: *Sed nondum liquet, ſit ne in totum privatus benè agendi facultate homo, an habeat adhùc nonnullam, ſed puſillam, & infirmam, quæ per ſe quidem nihil poſsit, opitulante verò Dei gratia, ſuas ipſe quoque partes habeat.* Hæc inquiunt erat doctrina Calvini, hæc eſt noſtra doctrina; contraria verò, quam Papiſtis attribuit, erat Catholicorum: Concilium Trident. damnat doctrinam Calvini, Catholicorum doctrinam illi contrariam approbat: Ergò doctrinam noſtram, vt in Calvino contentam, damnavit Concilium Trident. contrariam approbabit.

35\. Et vrgent, quia Calvinus non negabat voluntatem agere per Dei gratiam, ſed ſolum agere ex ſe, & per ſe. Vndè Camerarius *lib.* 10. *de Liber. Arbitr. cap.* 5. §. 1. Calvinum ita loquentem proponit: *Non hic quæritur, agat ne voluntas; ſed agat ne à ſe ipſa, an pro modo divinæ actionis; quis enim dubitet, per voluntatem fieri vt velit homo.* Et *lib.* 1. *cap.* 9. ſic itidem ipſum loqui refert: *Hominem ſic dicimus agi Dei gratia, vt tamen ſimùl agat; ſic tamen ipſum agere, vt penes Dei ſpiritum tota ſit, ac maneat actionis efficacia.* Et infrà: *Minimè ſic cooperari hominem cum ipſo Deo inquit, vt aliquid de ſuo miſceat, ſeù pro menſura ſalum quam accipit, vt non aliter agat, niſi quo agitur.* Et tamen damnatur à Concil. Trident. quiſi dicat, liberum arbitrium nihil cooperari aſſentiendo Deo, &c. ſeù nihil agere, ſed merè paſsivè ſe habere: Ergò nos, qui eandem doctrinam tenemus, in eadem damnatione ſumus. Confirmant primò: Quia rebus benè inſpectis, nos inter, & hæreticos nullum eſt diſcrimen de re, ſed ſolum de nomine; ſiquidem nos, non aliam activitatem damus libero arbitrio in actus ſalutares, niſi quam ſuppeditat gratia, ſolumque dicimus voluntatem per illam verè agere vt *quod*, quia ſuſtentat illam, & recipit illam, quę verè eſt activa, & conſequenter denominatur activa, & agens per illam: At hoc non negabant nec Calvinus, nec Lutherus, qui planè fatebantur voluntatem in ſe recipere, & ſuſtentare gratiam agentem, & conſequenter per illam denominari agentem vt *quod*: Ergò quoad rem ipſam nullum eſt diſcrimen. Confirmant ſecundò: Quia agere ex virtute gratię, ſeù media gratia in ſe recepta non eſt magis agere, quam agere denominativè, & per accidens: Sed hoc modo agere voluntatem non negabant hæretici: Ergò nec voluntatem agere media gratia in ſe recepta: Sed nos non amplius dicimus: Ergò nullum eſt diſcrimen in re. Probant maiorem: Quia dum aqua calore in ſe recepto calefacit, non verè, & propriè, ſed purè denominativè, & per accidens calefacit: Item aër, dum luce in ſe recepta illuminat, non propriè, & per ſe illuminat, ſed ſolum denominativè, & per accidens; non alia ratione, niſi quia id non efficiunt ex ſe, & propria virtute, ſed ſolum virtute in ſe recepta: Ergò agere media virtute in ſe recepta non eſt propriè agere, ſed ſolum denominativè, & per accidens. Nec valet dicere, voluntatem agere cum quadam coaptatione eſſentiali intra ſphæram, ſcilicèt, ſui obiecti ſpecificativi: Nam etiam aër habet quandam coaptationem, & idoneitatem ad recipiendam lucem, & ea media illuminandum, & ad recipiendas ſpecies productivas aliarum ſpecierum ſimilium; & tamen non propriè, & per ſe, ſed ſolum denominativè, & per accidens illuminat, & producit ſpecies: Ergò.

36\. Confirmant tertiò, ex Concilio Trident. definiente, liberum arbitrium *cooperari* gratię, ſeù Deo excitanti, atque vocanti, & cooperando diſponi ad iuſtificationem,

Item ex Apoſtol. 1. ad Corinth. aiente: *Dei enim ſumus adiutores*; Sed cooperator, & adiutor cum alio concurrens aliquid ex ſe agit ſaltèm partialiter: Ergò. Secundò ex illo 1. ad Corinth. 13. *Plus omnibus laborovi, non egò autem, ſed gratia Dei mecum.* Quod deſumpſiſſe videtur Apoſtol. ex illo Sapient. 9. *Mitte illam de ſede magnitudinis tuę, vt mecum ſit, & mecum laboret.* Quod exponens Auguſt. *lib. de Grat. & Liber. Arbitr. cap.* 15. ſic ait: *Id eſt, non ſolus, ſed gratia Dei mecum, ac per hoc nec gratia Dei ſola, nec ipſe ſolus, ſed gratia Dei cum illo*: Ergò partialiter, & immediatè vtrumque concurrit, & operatur, & gratia ſola non eſt tota ratio agendi, ſed partialis tantum. Nec dici poteſt, quod per ly *gratia Dei mecum*, idem ſignificetur, ac *gratia Dei, quæ mihi aderat*, nam hæc expoſitio eſt Calvini *lib. 2. Inſtitut. cap.* 3. ſic aientis: *Non enim gratiam Domini ſecùm laboraſſe ſcribit Apoſtol. vt ſe conſortem laboris faciat, quin potius totam laboris laudem vi gratiæ tranſcribit iſta correctione: Non ego ait, qui laborovi, ſed gratia Dei, quę mihi aderat. Fefellit autem eos* (Catholicos) *loquutionis ambiguitas, ſed magis præpoſtera verſio, nam ſi ad verbum reddas, non dicit, gratiam ſibi fuiſſe cooperatricem, ſed gratiam quæ ſibi aderat, omnium fuiſſe effectricem.* Tertiò ex eo, quod ſæpiſsimè in Sacro Textu dicimus, Deum ſua gratia nos adiuvare, gratiam eſſe adiutricem, Deum eſſe adiutorem noſtrum: Sed iuxta Auguſt. *in Pſalm.* 78. ad illa verba: *Adiuva nos Deus ſalutaris noſter*, ſic exponit: *Cum verò adiuvari vult, nec ingratus eſt gratię, nec tollit liberum arbitrium, qui enim adiuvatur, etiam per ſe ipſum aliquid agit*: Ergò liberum arbitrium etiam per ſe ipſum partialiter concurrit. Confirmant quartò: Ex illa Parabola *Luc.* 10. in qua homo, qui in latrones incidit vulneratus, & ſpoliatus dicitur *ſemivivus relictus*, quo ſignificatur hominem per peccatum Adę ſemivivum relictum, *quia*, vt exponit Auguſt. *lib. 3. Hypognoſticon, cap.* 8. *Habebat vitalem motum, ſcilicèt, liberum arbitrium vulneratum, & ad ęternam vitam, quam perdiderat, redirè non ſufficiebat*: Ergò quia habebat ſemiprincipium vitę, id eſt, vim partialem ad opera ſalutaria. Confirmant quintò: Ex illo Pauli 2. ad Philipenſ. *Cum timore, & tremore veſtram ipſorum ſalutem operaminì*, hoc eſt, timentes, & trementes veſtram negligentiam: Sed nulla eſſet ratio timendi negligentiam, ſi liberum arbitrium nihil ageret ratione ſui, ſed ſola gratia, quia negligentia non poteſt cadere in gratia, ſed ſolum in libero arbitrio: Ergò liberum arbitrium immediatè, & ratione ſui agit, vt ideò poſsit timeri ex parte illius negligentia.

Quintò ex illo Apoſtol. ad Roman. 2. *Gentes, quę legem non habent; naturaliter ea, quę legis ſunt, faciunt*: Non quia ad id ſufficiat natura: Ergò quia natura habet ex ſe concurſum partialem. Vndè Magnus Baſilius *in Regulis fuſius diſputatis interrog. 2. de Facultatibus Naturalibus*, ſic ait: *Sanè facultates hę eiuſmodi ſunt, vt ſi his rectè, & vt par eſt, vſi fuerimus, egregiè pietatem colentes, quæ cum virtute coniuncta eſt, vitæ ſatisfacere poſſumus*: Ergò facultates naturales per ſe ſaltem partialiter in ſalutem influunt. Hæc ſunt ferè omnia, quæ ab authoritate in oppoſitum afferunt contrarij; quę ideò poſt noſtram ab authoritate probationem immediatè ſubiungo, vt authoritate authoritates non benè intellectas explicemus, & quam longè ſimus ab erroribus Calvini, & Lutheri clariſsimè pateat.

IMPROBATUR EXPOSITIO contrariorum.

37. ET in primis, expoſitio principalis, quam fundare conantur, falſa eſt, & contra Auguſt. Tum, quia Auguſt. expræſè ait, illa Christi verba, *ſine me nihil poteſtis facere*, dicta fuiſſe, ne quis cogitaret, *ſaltem parvum aliquem fructum poſſe à ſemetipſo palmitem ferre*: Ergò palmes, id eſt, creatura rationalis, adhùc poſt gratię elevationem (nam anteà non eſt palmes verę vitis, quę Christus eſt) nullum nec exiguum fructum poteſt ferre à ſemetipſo, ſed ſolum ex virtute gratię. Chriſoſt. etiam, dum aiebat: *Non partim noſtrum, partim Dei, ſed totum illi attribuo*, planè ſupponebat, & loquebatur de homine iam elevato per gratiam, cui prohibet partim ſibi attribuere, & non totum potius gratiæ. Item dum PP. ex Apoſtol. docent, hominem non eſſe ſufficientem aliquid cogitare, velle, aut agere à ſe, & ex ſe, loquuntur etiam de homine adhùc elevato per gratiam, nam ſi de illo non loquerentur, ille poſſet ſibi arrogare ex parte opus ſalutare tanquam partialiter à ſe, & ex ſe; & nihil proficerent, ad comprimendam elationem in eis, qui rectè operantur. Recolle præcitata teſtimonia, nam eis apertè convincitur, hominem, adhùc elevatum per gratiam, nihil ex ſe ipſo, & ratione ſui agere per ſe ad ſalutem, ſed totum quidquid per ſe agit, ex gratia, & virtute gratię agere, ita vt nihil poſsit ſibi arrogare tanquam ex ſe, & à ſe immediatè, præter gratiam, ſeù non ratione gratiæ procedens. Et vrgetur ex Auguſt. *lib. 2. de Dono perſeverant.* aiente: *Vivimus rectè, ſi totum Deo demus, non illi ex parte, & nobis ex*

par-

parte. Quid clarius? Nam ſanè, dum rectè vivimus, iam elevati ſumus per gratiam, & tamen nec tunc, inquit, nobis, quaſi ex nobis attribuen[d]um eſſe ex parte opus ſalutare.

38. Quod amplius vrgetur ex ipſo, in Enchirid. *cap.* 32. vbi verſans illud Apoſtol. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei.* expoſitionem quandam, aientem, id dictum eſſe, quia ſola voluntas ſine gratia non ſufficit ad ſalutem, ſic eam impugnat: *Nam ſi propterea dictum eſt, non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, quia ex vtroque fit, id eſt, ex voluntate hominis, & ex miſericordia Dei; tanquam ſi diceretur: Non ſufficit ſola voluntas hominis, ſi non ſit etiam miſericordia Dei; Non ergò ſufficit ſola miſericordia Dei, ſi non ſit etiam voluntas hominis. Ac proindè, ſi rectè dictum eſt: Non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, quia voluntas hominis ſola non implet, cur non è contrario rectè dicitur: Non miſerentis eſt Dei, ſed volentis eſt hominis, quia id miſericordia Dei ſola non implet? Porro, ſi nullus Chriſtianus dicere audebit; Non miſerentis eſt Dei, ſed volentis eſt hominis, ne Apoſtolo apertiſſimè contradicat, reſtat vt propterea rectè dictum intelligatur: Non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, vt totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam, & præparat adiuvandam, & adiuvat præparatam.* En igitur vbi Auguſt. non ſolum negat, ſed impugnat expreſsè concurſum partialem voluntatis, quo ipſa, licèt non ſola, aut ſine gratia, tamen cum gratia etiam partialiter concurrente, ex ſe, ſeu ex nativa ſua virtute aliquid per ſe agat; & reijcit expoſitionem contrariorum, qui propterea dictum exiſtimant, quod voluntas ex ſe nihil eſt, & valet per ſe ad ſalutem; quod ex ſe ad nihil per ſe ſalutare ſufficit, ſed ſufficientia illius ex Deo eſt; quod ſine Chriſti gratia nihil poteſt facere; quod dum ſe ad ſalutem diſponit, non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, quia ipſa ſola, & ſine gratia nihil poteſt, adiuta tamen, & elevata, aliquid ex ſe partialiter agit cum gratia etiam non pluſquam partialiter agente. Sanè ſi hoc ita eſt, cur non, & è contrario dictum eſt, quod gratia ex ſe nihil eſt, nec valet per ſe ad ſalutem; quod non eſt ſufficiens aliquid agere à ſe, quaſi ex ſe, ſed ſufficientia illius ex voluntate eſt; quod non eſt Dei miſerentis, ſed volentis, & currentis eſt hominis? Sanè, admiſſo tantum concurſu partiali gratiç, & partiali etiam, imò & in linea determinandi, totali voluntatis, magis erit volentis, & concurrentis, quam Dei miſerentis; & nedum ęquo iure, ſed potiori titulo, quia volentis, & currentis erit vt vnicè ex ſe determinantis, & partialiter agentis; at Dei ſolum erit vt partialiter agentis, & non determinantis.

39. Nec dicas, propterea dictum eſſe: *Non eſt volentis, &c.* quia niſi vocati, non volumus, & non eſt in noſtra poteſtate, quod vocemur. Et hanc ſolutionem eſſe Auguſtin. *in lib.* 1. *ad Simplicianum, quæſt.* 1. vbi ſic ait: *Quia enim non præcedit voluntas bona vocationem, ſed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo rectè attribuitur, quod benè volumus, nobis autem tribui non poteſt, quod vocemur.* Et *Expoſit. Epiſt. ad Rom. cap.* 61. & 63. vbi ſic ait: *Quia neque velle poſſumus, niſi vocemur, & cum poſt vocationem voluerimus, non ſufficit voluntas noſtra, & curſus noſter, niſi Deus vires currentibus præbeat, &c. Manifeſtum eſt ergò, quod non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei.* Contra enim eſt; Quia de eo *lib. ad Simplician. circa illam quæſt.* 2. inquit Auguſt. *in Retract. Quod in ea ſolvenda laboratum eſt pro libero arbitrio, ſed vicit gratia Dei, nec niſi ad illud potuit perveniri, vt liquidiſſima veritate dixiſſe intelligatur Apoſtol. quis enim te diſcernit, &c. Quod volens Cyprianus oſtendere, hoc totum definivit dicens: In nullo gloriandum, quando noſtrum nihil eſt.* Vndè *in cap.* 3. *de Prædeſtinat. SS.* ſic ſubiungit: *Quo Apoſtol. teſtimonio ipſe convictus ſum, cum ſimiliter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non eſſe donum Dei, ſed à nobis eſſe ex nobis. Quem meum errorem nonnulla opuſcula mea ſatis indicant ante Epiſcopatum meum ſcripta.* Et *cap.* 4. *Ecce quarè dixi ſuperius, hoc Apoſtol. teſtimonio etiam me ipſum fuiſſe convictum, cum de hac re aliter ſaperem: Quam mihi Deus in hac quæſtione ſolvenda, cum ad Simplicianum ſcriberem, revelavit.* Et quod attinet etiam ad *lib. Expoſit. Epiſt. ad Rom.* quem *in Retract.* teſtatur, ſcripſiſſe, cum Presbyter adhùc eſſet, & ante Epiſcopatum, Ibidem ait: *Nondum diligentius, quæſieram, nec adhùc inveneram, qualis ſit electio gratiç.* Vndè in eo aliqua retractat, dicens: *Profectò non dicerem, ſi iam ſcirem, etiam ipſam fidem inter Dei munera reperiri.* Et referens verba, quæ nobis obijciuntur, inquit: *Veriſſimum omninò eſt, ſed parum de ipſa vocatione diſſerui, quç ſit ſecundum propoſitum Dei,* quam alibi effectricem eſſe ait bonç voluntatis. Vndè quia ex his libris aliqui arma ſumebant adverſus ipſius doctrinam, quam poſt Epiſcopatum docuerat de gratia, & libero arbitrio, inquit de illis *cap.* 4. *de Prædeſt. SS. In qua ſententia iſtos fratres noſtros eſſe nunc video; quia non ſicut legere libros meos, ita in eis curaverunt proficere.*

40. Igitur non ex his lib. ſeu opuſculis, quæ ante Epiſcopatum ſcripſit Auguſt. exponenda, aut explicanda ſunt teſtimonia à nobis alata, quç deprompta ſunt ex libris, quos ſcripſit poſt rectam aſſecutam gratiæ, & liberi

ar-

arbitrij intelligentiam, in quibus circa hoc nihil retractandū invenit, vt patet ex *lib. Retract.* Ergò ſtādum eſt teſtimonijs à nobis adductis, & non eis, quæ pro ſe contrarij afferunt. Et quod attinet *ad lib. ad Simp. quæſt. ille* 2. in ea procedit Auguſt. ambiguè diſputando, & veritatem inquirendo, & in priori parte per ſe laboratū eſt inquit, pro libero arbitrio, ſed cum pervenit ad illud Apoſtol. teſtimonium, Deus ei revelavit veram gratiæ intelligentiam, & eo convictus fuit; verba autem allata in ſolutione inveniuntur ante quam perveniret ad illud Apoſtol. teſtimonium, dum laborabat pro libero arbitrio. Vndè ea ratione nondum adæquatè ſatisfacit illi difficultati, cur ſcilicèt, non dicatur *non eſt miſerentis Dei, ſed volentis hominis?* Vndè ſi vocatio, qua miſericordia Dei vocat, ſolum concurrat partialiter cum libero arbitrio ſimùl partialiter etiam concurrente, ſicut voluntas ſola non ſufficit ſine miſericordia vocante, ita miſericordia vocans ſola nō ſufficit, & ſine voluntate concurrente: Nam quod non ſit in noſtra poteſtate vocari à Deo, non ſatisfacit, nam etiam propriè loquendo non eſt ex gratia, & miſericordia, quod habeamus illam virtutem nativam partialem, ſiquidem eſt identificata cum natura voluntatis: Vndè ſicut eſt extra noſtram poteſtatem vis partialis vocationis, ita eſt extra Dei gratiam, ſeù præter illam vis partialis voluntatis: Et ſicut vis gratiæ vocantis ſola non ſufficit, ſed partialiter cum voluntate; ita voluntas ſola non ſufficit, ſed ſolum partialiter cum gratia: Ergò ſi propter vnum dicitur: Non eſt volentis, ſed Dei miſerentis; propter aliud dici etiam poſſet: Non eſt Dei miſerentis, aut vocantis, ſed hominis volentis. Cum ergò hoc dicere nullus audeat Chriſtianus, vt inquit Auguſt. negandum eſt gratiam ſolum eſſe partialem rationem agendi, & aſſerendum eſſe totalem, vt totum tribuatur gratiæ, & miſericordiæ, quidquid per ſe ad ſalutem conducit. Vndè proptereà dictum eſſe tenendum eſt, quod non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei; quia licèt non poſſit fieri, niſi per hominem volentem, & currentem per ſe ad ſalutem (nam qui fecitè ſine te, non ſalvabit te ſine te) tamen quod homo velit, & currat per ſe ad ſalutem non eſt ſibi ex ſe ipſo adhùc partialiter, ſed ſolum eſt ſibi ex gratia vt ex tota ratione formali agendi per ſe ad ſalutem; quod verò gratia agat per ſe ad ſalutem non habet adhùc partialiter ex virtute liberi arbitrij tanquam ex ratione formali agendi, ſed ex ſe formaliter, & efficienter à ſolo Deo miſericorditer illam largiente.

41. Vt tamen legens Auguſtinum, & alios PP. vites æquivocationem, valdè advertendum eſt, ipſos plerumque loqui de gratia, & miſericordia efficaci ex parte actus ſecundi, qua nempè Deus in nobis operatur, & velle, & perficere, & connatum præcipuum illorum eſſe, quod velle, & credere bonum per ſe ſpectans ad veram pietatem, & religionem, eſt donum Dei immediatè nobis collatum per gratiam efficacem, id eſt, per gratuitam Dei operationem, qua gratis, & ex pura miſericordia erga nos (licèt ex meritis Chriſti) operatur in nobis; ideòque parum expreſſerunt gratiam ſufficientem ex parte actus primi dans poſſe proximum, & non ipſum velle, aut agere. Cæterum licèt illam non expreſſerint cum diſtinctione ab efficaci, tamen eo ipſo, quod Auguſt. & alij PP. totum actum ſalutarem inquiunt eſſe ex gratia, licèt efficaci, non autem à libero arbitrio ex ſe ipſo, adhùc ex parte; intelligendi ſunt, quod totum ſit etiam ex gratia ſufficienti, ita vt liberum arbitrium ex ſe ipſo, adhùc partialiter, non ſit ſufficiens ad per ſe agendum, aut volendum ſalutariter. Ac proindè ſicut eſſet contra illorum mentem dicere, quod homo in actu ſecundo ex ſe ipſo agit aliquid per ſe ad ſalutem præter id quod agit ex gratia efficaci, ſeù quod habet agere partialiter ex ſe ipſo præter agere partialiter quod habet ex gratia efficaci; ita eſſet contra mentem SS. PP. dicere quod in actu primo ad ſalutem per ſe aſſequendam habet liberum arbitrium poſſe partialiter ex ſe ipſo præter poſſe partialiter, quod habet ex gratia ſufficienti, ſeù quod habet virtutem partialem ex ſe ipſo, præter virtutem partialem, quam habet ex gratia ſufficienti. De quo quidem poſteà redibit ſermo.

EXPVNGITVR IMPOSTVRA *Calviniſmi.*

42. IAM ergò ad fundamenta expoſitionis contrariæ obiecta *à num.* 34. reſpondeo. Ad primum quidem, iniuſtiſsimè nobis opponi, quod cum Calvino conveniamus. Nam vel opponitur nobis convenientia cum illo in eo, quo non diſſenſit, ſed potius adhæſit Catholicis dogmatibus, vel in eo, quo erravit, & deviavit à fide orthodoxa, propter quod damnatus fuit, & quod in eo fuit proſcriptū à Conc. Trident. Si primum, quid iniuſtius? Si ſecundum, quid falſius? Nam quis vnquam excogitavit, Calvinum deviaſſe à fide, & damnatum à Concilio vt hæreticum, quia negavit, nos adiutos per gratiam, habere aliquid per ſe ſalutare ex nobis ipſis præter Dei gratiam? Aut

quis

quia ſic expoſuit teſtimonium Chriſti dicentis: *Sine me nihil poteſtis facere*, vt palmes nullum, nec exiguum fructum habeat à ſemetipſo? Seù ita, vt arbitrium ex ſe metipſo omni virtute careat immediatè per ſe activa ad ſalutem, niſi ea, quam ei gratia ſupeditat? Seù quia illam particulam, *ſine me*, traducit quaſi idem valeat, quod *niſi ex me nihil poteſtis facere per ſe ad ſalutem?* Sanè contradictoria huius eſt iſta: *Aliquid non ex me poteſtis ad ſalutem*: Nunquid ergò quia iſtam non conceſsit, damnatur Calvinus? Quis dicat, niſi eadem cenſura involvat Auguſt. & alios PP. relatos, qui planè aſſerunt nihil eſſe attribuendum libero arbitrio ex ſe ipſo, ſeù quod ex gratia illi non proveniat? Nunquid etiam damnatur, quia curſum per ſe ad ſalutem non vult partiri inter Dei gratiam, hominiſque voluntatem ex ſe ipſa currentem? Nunquid, quia negat hominem, adhùc opitulante Dei gratia, nullam, nec puſillam quidem, & infirmam habere ex ſe ipſo virtutem, qua immediatè in ſalute ſua aſſequenda ſuas ipſe ex ſe ipſo partes habeat? Sanè totum hoc negant PP. Vndè ſi Calvinus aliud non ſenſiſſet, minimè deviaſſet à fide, nec à Concilio damnatus fuiſſet, nam tota hæc eius doctrina ex ſe Catholica eſt, & orthodoxa, & expreſſa Auguſt. & aliorum PP. quos retulimus. Magna igitur diſcretione opus eſt pro impugnandis hæreticis; cum enim ipſi vera falſis miſceant, non omnia, quę aſſerunt, damnanda ſunt vt erronea, hoc enim eſſet pro extirpanda zizania, eradicare ſimùl & triticum.

43. Sed inquis: Hanc doctrinam tradit Calvinus vt contrariam doctrinę Catholicorum; ſupponendo Catholicos oppoſitam tenere: Ergò in ea ſecernitur à Catholicis, & eſt hæreticus. Diſtinguo antecedens: Supponendo falsò, concedo: Supponendo verè Catholicos oppoſitam tenere, nego. Siquidem hæretici, præſertim moderni, ſæpiſsimè errant imputandò Catholicis doctrinas, & intelligentias, quas ipſi re ipſa non tenent, ſaltèm dogmaticè, & ex communi conſenſu. Sic ergò potuit Calvinus falsò imputare Catholicis eam ſententiam, vt fingeret hoſtem, quem feriret PP. teſtimonijs, & Pauli doctrina. In cuius confirmationem eſt, quod Bellarm. *lib. 6. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 13.* poſtquam dixerat *ad* 1. quod liberum arbitrium in peccato, *non habet ex ſe poteſtatem, qua ſe convertat ad Deum, ſed eam recipit per gratiam prævenientem.* Per quam inquit, *præparatum, & excitatum poteſt per vires, quas à Deo recipit, cooperari ad ſuam ipſius converſionem.* Proſequitur ſic: *Ex qua ſolutione detegitur fraus Kemnitij. Scribit enim, Catholicos in ea ſententia eſſe, vt liberum arbitrium per gratiam excitatum exerat vires, quas habebat, etiam ante quam excitaretur, & per illas ſuas vires vocationi conſentiat, ita vt gratia præveniens non tribuat vires libero arbitrio, ſed quaſi ſopitas excitet. At non hæc ſentiunt Catholici, quia nec dicunt, nec ſentiunt liberum arbitrium habere ex ſe potentiam vllam, ſaltèm proximam, ad actus pietatis, ſed eam accipere per gratiam.* Ecce Kemnitius falsò ſupponebat Catholicos attribuere libero arbitrio vires, ſeù virtutem immediatè activam ad actus ſalutares, qua ſine gratia nihil poſſet, ſed per gratiam excitatum poſſet immediatè ex ſe agere: Cur ergò idem non potuit falsò Catholicis imputare Calvinus? Et mirum eſt, quod ſententiam, quam Bellarminus ad iniuriam, & fraudem ducit imputari Catholicis, velint nunc contrarij eſſe doctrinam definitam vt Catholicam contra Calvinum. Et non minus mirum, quod dicente Bellarmino, quod Catholici, nec ſentiunt, nec dicunt, liberum arbitrium habere ex ſe potentiam vllam proximam ad actus pietatis, velint contrarij, fuiſſe Catholicorum ſententiam definitam in Concilio, quod liberum arbitrium habeat ex ſe aliquam potentiam, & virtutem proximè, & immediatè activam per ſe in actus ſalutares, nempe partialem. Igitur, dicendum eſt, doctrinam illam, quam ibi Calvinus imputat Catholicis, nempè, *nos à Chriſto adiutos habere aliquid ex nobis præter eius gratiam, aliquid poſſe ex nobis, & non præcisè ex Dei gratia, curſum per ſe ad ſalutem partiri debere inter Dei gratiam hominiſque voluntatem: Hominem ex ſe habere nonnullam, licèt puſillam, & infirmam facultatem, qua per ſe quidem nihil poſsit, opitulante verò Dei gratia, ſuas ipſe partes habeat ex ſe ipſo.* Hanc inquam doctrinam minimè fuiſſe Catholicorum dogma, ſed potius falsò, & ex invidia Catholicis imputatam à Calvino, vel tantum ab aliquibus Catholicis, PP. doctrinis haud valdè inſtructis, ſic tunc expoſita verbis potius, quam ſcriptis; nam haud facilè invenietur Catholicus Scriptor illius ævi, qui ſicut Calvinus, Catholicorum ſententiam exponat. Vndè non eſt tanta fides habenda Calvino, vt quia ipſe dixit, talis credatur fuiſſe tunc Catholicorum communis ſenſus præſertim, cum tanta fuerit Lutheranorum vafricies, & calumnia, quod errorem ipſum Pelagij Catholicis imputarent, vt rudes ſuas plebes incantarent, vt teſtatur M. Soto *vbi infrà*.

44. Cum autem vrgent: Quod Calvinus non negavit voluntatem agere, ſed ſolum agere ex ſe, & per ſe ad ſalutem. Id quidem fateor attentis eis locis, quę nobis oppo-

nunt

nuntur ex Camerario, quia hæreſis præcipua Calvini non fuit negare liberum arbitrium activè ſe habere, nec aſſerere, merè paſsivè ac veluti inanimè quodam, converſioni intereſſe, ſed hæc hæreſis fuit peculiaris Luthero, vt conſtat, tum ex Bellarm. *loc. citat.* vbi expreſſe affirmat, *quod Calvinus*, *& Kemnitius fatentur non excludi in converſione actionem voluntatis humanę.* Tum ex M. Soto, qui *lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 15.* hunc errorem attribuit Luthero, & Lutheranis, de quibus ait, quod comædias ludebant, quibus ſignificabant liberum arbitrium, ſicut inanimè organum, aut brutum pecus ſe habere, dum iuſtificatur. Tum ex Ioano. à S. Thom. *1. pars. quæſt. 19. diſp. 3. artic. 5. num. 14.* Et M. Alvarez, *lib. 1. Reſponſ. cap. 3. num. 9* Et Illuſtriſ. Godoy *1. pars. quæſt. 12. diſp. 19. num* 138. qui quidem omnes ſentiunt, errorem negantem libero arbitrio activitatem, fuiſſe Lutheri, & non Calvini. Et hoc ipſum fatetur Alderete, qui *1. pars. diſput. 10. ſect. 1. num.* 3. inquit, Lutherum aliquando docuiſſe, voluntatem nihil agere in opere bono, ſed merè paſsivè ſe habere, refertque eius verba, quibus aiebat: *Error eſt, quod liberum arbitrium habeat aliquam activitatem in opere bono, velle enim illud, quod credere, ſperare, diligere iam diximus, motus raptus ductus Verbi Dei eſt, quædam continua purgatio eſt, & renovatio mentis, & ſenſus de die in diem in agnitionem Dei, licèt non ſemper ęquè intenſa ſit illa paſsio, tamen ſemper eſt paſsio. Ecce* (inquit Hierem. cap. 18.) *ſicut lutum in manu figuli, ita & domus Iſrael in manu mea. Quid obſecro activitatis habet lutum, quando figulus formam ei fingit: Nonne mera paſſio ibi cernitur?* Calvinus autem (ſubiungit Alderete, *num. 4.*) *non ita negavit voluntatem activè concurrere, quoniam ipſa eſt, quæ producit actum.* Igitur, ſi Calvinus conſtanter renuerit, liberum arbitrium ad iuſtificationem verè propriè, & per ſe agere ratione gratię, & ex gratia, licèt non ex ſe ipſo, nego quod propter hoc damnatus fuerit à Concil. Trident. ſed dum Concilium damnat dicentes, liberum arbitrium nihil cooperari aſſentiendo, ſeù nihil agere in ſpirationem illam recipiens, ſed merè paſsivè ſe habere, damnat Lutherum, & Lutheranos, quorum hic fuit error expreſſus, quin, & aliquos Catholicos, de quibus ait Sotus, ſe audiviſſe illos defendentes, liberum arbitrium merè paſsivè ſe habere in converſione, & non activè. In Calvino autem damnat alium errorem contra liberum arbitrium, nempè, quod à Deo motum, & excitatum non poſsit diſſentire ſi velit, qui quidem error non ſolum fuit Lutheri dicentis liberum arbitrium eſſe figmentum in rebus, & titulum ſine re, ſed etiam fuit error expreſſus Calvini, qui vel nomen liberi arbitrij cupiebat aboleri, & aiebat cũ Kemnitio, volũtatem in bonis operibus ſic agi à Deo, vt non poſſet non agere, & quamvis ipſa concurrat activè, quia ipſa eſt quæ actionem producit, concurrere tamen vt inſtrumentum naturale, non vt dominam ſui actus, nec vt cauſam liberam. Ita exponit errorem Calvini Bellarm. *lib. 6. de Grat. & Liber. Arbitr. cap. 9. & ferè per tot.* Nos igitur, qui contra Lutherum tenemus liberum arbitrium in operibus ſalutaribus verè, & propriè agere, licèt hoc agere illi conveniat ex gratia Dei, & per illam; & contra Lutherum, & Calvinum, agere cum vera libertate, & dominio ſui actus, cum poteſtate non agendi, ſeù diſſentiendi, ſi velit, cur in eadem damnatione ſimus? Niſi fortè activè cum PP. Concilij idem quod Concil. damnantes?

45. Valdè tamen advertendum eſt hæreticos ore eodem flare, & ſorbere, & contradicentia docere ſolitos eſſe, vndè, & ipſe Calvinus, licèt actionem concederet voluntati, vt in textibus obiectis apparet, tamẽ forſan ſubdole eam concedebat, & in tali ſenſu, vt non eſſet propriè agere, ſed impropriiſsimè. Tum, quia illud Pauli: *Non ego autem ſed gratia Dei mecum*, ſic exponit: *Non ego ait, qui laboravi, ſed gratia Dei, quæ mihi aderat,* vbi nec vt *quod* vult hominem laborare, & agere. Tum, quia apud Camerarium, *lib. 1. de Grat. & Liber. Arbitr. cap.* 8. expreſſe ait, quòd ſicut inſtrumentum in artificialibus: *Ita in operibus gratiæ, & in effectibus ſupernaturalibus, non voluntas, ſed Deus eſt motor, amatque, & intelligit animus nihil agendo, ſed ſuperiori virtute motus.* En igitur hæretici ſenſum expreſſum: Propter hoc igitur damnari potuit à Trident. tanquam docens hominem nihil agere, nec cooperari, ſed merè paſsivè ſe habere; licèt non quia dixerit nihil agere, niſi ex virtute gratiæ; præſertim ſi intelligeret, *niſi ex virtute gratiæ dante illi quod agat vt cauſa principalis libera,* quod nos dicimus, & mox explicabimus.

46. Ex quo iam ad primam confirmationem, ex *num.* 35. nego antecedens, ſeù aſſumptum, quia licèt hæretici concedant voluntati virtutem, & activitatem, quam ſuppeditat gratia, & quod eam voluntas ſuſtentat vt *quod*, & quod ab ea denominatur agens vt *quod* (licèt Lutherus hoc etiam ſæpè negaverit, imò & Calvinus dicens: *Non ego qui laboravi, ſed gratia, quę mihi aderat*) tamen per eam virtutem, & activitatem cenſebant voluntatem purè denominativè, & per accidens agere vt inſtrumentum motum, non autem propriè,

&

Digitized by Google

& per ſe vt cauſa principalis; nos autem è contradicimus, non purè denominativè, & per accidens, ſed propriè, & per ſe per activitatem, & virtutem gratię agere voluntatem vt cauſam principalem ſui actus: Illi dicebant non agere liberè, & vt dominam ſui actus, ſed vt purum inſtrumentum; nos autem dicimus, per activitatem gratię agere vt verè liberam, & vt verè dominam ſui actus: Cum autem hæc inter ſe maximè diſtent, non ſolum in voce, ſed multò magis re ipſa, indè eſt, quod re ipſa, & non ſolum in vocibus longiſsimè ſumus à ſenſu hæreticorum.

47. Ad ſecundam confirmationem, quæ contra hoc ipſum procedit, dico, illam continere fundamentum potiſsimum, & craſſam ignorantiam Lutheri, & Calvini, & ſequacium, quod valdè advertendum eſt in præſenti. Lutherus enim, & Calvinus cum ſequacibus errarunt, quia ex principio Catholico, à Concil. & PP. firmiter aſſerto, nempè, quod ad ſalutem, & veram juſtitiam nihil poſſumus à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſolum ex virtute, & in virtute gratię, intulerunt: *Ergò ad ſalutem, & iuſtitiam non habemus liberum arbitrium: Ergò purè agimur, & non agimus: Ergò ad ſummum agimus purè denominativè vt inſtrumenta mota, abſque dominio agendi, & non agendi, & velut inanimè quodam merè paſsivè nos habendo.* In qua quidem conſequentia hæreticè errarunt, licèt ex antecedenti Catholico: Qui ergò eandem conſequentiam firmare contendunt, vt aſſertores antecedentis re ipſa cum hæreticis conſentientes, & ſolum vocetenùs ab eis diſſentientes redarguant, cavere debent, ne prætextu opugnandi Catholicos, hæreticorum conſequentiam nedum approbent, ſed & probent, ac propugnet, ac proindè eis faveant in eo ipſo, in quo erant. igitur dico, conſequentiam illam falſiſsimam eſſe, quia falſiſsima eſt maior confirmationis, quam proindè negamus, nempè, quod agere ex virtute gratię, ſeù media gratia in ſe recepta non ſit magis agere, quam purè denominativè, & per accidens. Ad cuius probationem, conceſſo antecedenti, diſtinguo conſequens: Ergò agere media virtute in ſe recepta, tanquam propria, & principali, qua illam recipiens conſtituatur vitaliter, voluntariè, & liberè activũ intra ſphærã, & latitudinem ſui obiecti, eſt agere purè denominativè, nego conſequentiã: Agere virtute in ſe recepta, nõ vt propria, & principali, nec connaturali effecta, ſed vt inſtrumentaria, & aliena, ſeù alterius cauſę principalis vnicè propria, concedo conſequentiam.

48. Nec hanc diſtinctionem opugnat paritas de aëre habente idoneitatem, & coaptationem ad recipiendam lucem, & ſpecies; nam coaptatio illa ſolum eſt ad recipiendum, non verò ad obiectum aliquod, erga quod aër activè ſe habeat; nam aër non comparatur vt potentia activa erga aliquod obiectum, ſub cuius latitudine, & ſphæra contineatur illuminatio, aut productio ſpecierum, ſed ſolum eſt de ſe potentia paſsiva: E contra verò intellectus, & voluntas ſunt propriè potentię activę per ordinem ad verum, & bonum, vt obiecta illarum ſpecificativa, intra quorum latitudinem, & ſphæram continentur actus ſupernaturales tendentes in verum, & bonum ſupernaturale. Vndè aër recipiens activitatem lucis, & ſpecierum, & aqua activitatem caloris, eam recipit ad agendum omninò extra omnem ſphæram activam propriam, & conſequenter non vt augmentum proprię virtutis, & activitatis, ſed vt activitatem totaliter extraneam, non ſupponentem activitatem quam augeat intra illius ſphæram. E contra autem eſt, dum voluntas, & intellectus recipiunt virtutem activam gratię, quia illam recipiunt ad agendum intra propriam latitudinem, & ſphæram activam erga ſuum obiectum ſpecificativum, & ideò à S. Thom. appellatur augmentum virtutis, & non eſt virtus penitus extranea.

49. Eſt etiam alia diſparitas, quam clarè tradidi *lib. 2. Phyſic. quæſt.* 20. explicans triplicem modum recipiendi virtutem activam, nempè vt propriam per naturam, vt propriam per gratiam, & purè miniſterialiter vt alienam, ſeù alterius, purè deferẽdo illam inſtrumentaliter ad effectum alterius, & non ſuum, ſeù ad agendum alteri, & non ſibi, ad aſimilandum effectum alteri, & non ſibi: Igitur agere per virtutem in ſe receptam, & ſubſtentatam hoc tertio modo, non eſt propriè agere, niſi tantum denominativè, & inſtrumentaliter; & hoc modo ſentiebant hæretici voluntatem agere per virtutem gratię, nempè purè inſtrumentaliter, ita vt propriè loquendo ageretur, & non ageret, moveretur, & non ſe moveret, determinaretur, & non ſe determinaret, & ideò non ſibi agendo, nec ſe diſponendo, nec verè cooperando ad propriam ſalutem per modum cauſę principalis, nec laudem vllam ſibi merendo, ſed ita vt totum meritum laudis, honoris, & glorię Deus ſibi arrogaret; ſicut in operibus artis, aiebat Calvinus, tota artefacti dexteritas laus, & honor vnicè Artifici debetur, quin illam propriè mereatur inſtrumentum: Ideoque ſenſus hic hæreticalis in Luthero, & Calvino ſatis expreſſus anathemate damnatur à Concil. Tridentin. Attamen agere primo, & ſecundo modo per virtutem in ſe receptam eſt propriè

agere per ſe, & per modum cauſę principalis, vt patet in anima, & in Angelo intelligente, & volente per virtutem intellectus, & voluntatis in ſe receptam, & ſecùm ſubſtantialiter non identificatam (vt eſt expreſſa, & conſtantiſsima ſententia D. Thom. in omnibus eius operibus continuò reperta.) Quis enim dicat animam, & Angelum ſic intelligentem, & volentem per intellectum, & voluntatem, tanquam per potentias diſtinctas, & in ſe receptas, purè denominativè, & per accidens agere, ſeù intelligere, & velle? Non ergò omne agere per virtutem in ſe receptam eſt agere purè denominativè, & per accidens.

50. Si dicas, eas potentias eſſe Angelo, & animę proprias per naturam, & ab ea dimanantes connaturaliter, ſecùs autem virtutes infuſas per gratiam. Contra ſic inſto, quia hoc ſolum probat virtutes infuſas non eſſe proprias hominis, & Angeli per naturam, cum quo componitur, quod ſint illis proprię, per veram gratiam, ſeù gratuitam donationem, ita vt non minus ſint ſuę proprię virtutes activę, quam quæ tales ſunt per naturam, ſicut facultates alicui donatæ per veram liberalitatem ſui Domini, & per donationem, vt dicitur, inter vivos, non minus propriæ illius ſunt, ac ſuæ, quam ſi illi fuiſſent proprię per hæreditatem; nec minus illis, quam iſtis, poteſt ſibi agere, negotiari, & lucrari vt principalis Dominus illarum: Sic ergò voluntas, & intellectus per virtutes infuſas ſibi gratis à Deo donatas vt verè ſint ſuæ, & propriæ, & vt illis agant tanquam cauſę principales cũ verò dominio agendi, & non agendi. Et hoc ſanè eſt myſterium ſpeciale divinę gratię, cuius eſt ita facere noſtrum quod donat, ac ſi eſſet proprium per naturam, & quod donis illius verè mereamur laudem, & gloriam, imò & vitam æternam, non minus, imò magis, quam ſi ex proprijs per naturam ageremus; voluit enim eſſe merita noſtra, quæ ſunt ipſius dona. Et quia hoc myſterium non intellexerunt hæretici, concedentes gratiam, negarunt meritum, & propriam actionem, dominium, & libertatem in actus per ſe ſalutares, non valentes, vel non volentes, hæc duo conciliare, *eſſe ex virtute gratuitò donata, & eſſe ex virtute propria*; cum tamen idem ſit vnum ac aliud, quia virtus illa donatur vt ſit propria non minus quam ea, quę eſt per naturam: Nec ſimiliter hæc duo: *Actio iſta immediatè eſt donum Dei: Actio iſta eſt actio libera noſtra, verè meritoria nobis, verèque meritum noſtrum*; cum tamen rectè intellectum vtrumque idem ſit, quia donatur nobis à Deo hoc ipſum quod eſt, nos liberè agere, & meritoriè, & cum laude noſtra: Qui enim hoc negaverit poſſibile, & compoſsibile divinę liberalitati, & gratię, haud levem illi iniuriam faciet; Deus enim, quia liberaliſsimus, cum nobis gratis donat poſſe, & agere, non ſibi reſervat vnicè horum proprietatem, actionem, & dominium, tanquam puros eorum cuſtodes, aut depoſitarios nos faciendo, ſicut divites avari huius mundi faciunt; ſed ſicut nos illorum donorum participes facit, ita dominium, actionem, & proprietatem illorum nobis impertit, non dominium ſuum, actionem, & proprietatem abdicando, quam naturaliter habet in ea dona, quia non poteſt amittere, quod naturaliter habet Divina Maieſtas; ſed faciendo nos ſui dominij, actionis, & proprietatis conſortes. Et quid mirum, quandoquidem magna, & prætioſa nobis promiſſa donavit, vt per hæc efficiamur, non ſolum ſuæ actionis, dominij, & proprietatis, ſed quod longè id ſuperat, *divinæ naturæ conſortes.* Vndè qui dixerit, Deum per ſuam liberalitatem, & gratiam poſſe quidem nobis conferre talia dona, & virtutes, ſed non proprietatem, & dominium illarum, manifeſtè detrahit divinę liberalitati, & gratiæ.

51. Si quis autem dicat: Quo pacto talia dona, & virtutes erunt noſtri propria, ſi ſunt verè dona Dei, & ex Deo, non autem ex nobis ipſis? Ad hoc reſpondet Auguſt. Epiſtol. 143. *Hæc Dei dona ſunt, & veſtra quidem ſunt, ſed non ex vobis; habetis enim theſaurum iſtum in vaſis fictilibus, vt eminentia ſit virtutis Dei, & non ex vobis. Nec miremini, quia diximus, veſtra eſſe, & ex vobis non eſſe; nam, & panem noſtrum quotidianum dicimus noſtrum, & tamen addimus Da nobis hodie, ne putetur eſſe ex nobis. Proindè ſicut ſcriptum eſt, ſine intermiſsione orate, in omnibus gratias agite. Orate, vt perſeveranter, & proficienter habetis. Gratias agitis, quia non ex vobis habetis. Quis enim vos diſcernit? Nolumus ergò quod virgo ſacra* (nempè Demetrias) *dum audit, vel legit:* (qualiter ei ſcripſerat aliquis) *Spirituales divitias nullus tibi præter te conferre poterit: In his iure laudanda, in his merito alijs præferenda, quę niſi ex te, & in te eſſe non poſſunt. Nolumus inquam, in his ita glorietur, quaſi non acceperit. Sed quia in illa, non etiam ex illa, meminerit etiam dicere: Domine in voluntate tua præſtitiſti decori meo virtutem. Quia, etſi etiam ex illa propter arbitrium proprium, ſine quo non operamus bonum, non tamen, ſicut iſte dixit, non niſi ex illa.* Quid clarius? Nec iuvant contrarios hæc vltima verba, in quibus videtur Auguſtinus concedere, etiam ea dona *eſſe ex illa*, ſeù, vt infrà repetit. *Aliquantulam ex illa propter liberum arbitrium.* Nam ſtatim ſubiungit. *Quippè*

ip-

Digitized by Google

ipſum liberum arbitrium, niſi Dei gratia iuvetur, nec bona voluntas in eo eſſe poteſt; Deus enim eſt, qui operatur in nobis & velle : Intelligit ergò eſſe quidem ex illa propter liberum arbitrium, ſed non propter illud, vt ex ſe, & ratione ſui operans per ſe ad ſalutem, ſed ratione gratiæ adiuvantis, & operantis & velle. Nec aliter intelligi poteſt; nam aliàs, ſi partialiter eſſet ex illa ratione ſui, ſicut ex gratia ratione ſui, æquè dici poſſet, *non ex Deo, ſed ex nobis*, ſicut dicitur ſæpiſsimè à D. Auguſt. *non eſſe ex nobis, ſed ex Deo*, nam ſicut non ex nobis ſolis, nec ex nobis vt cauſa totali, aut totali virtute, ſed partiali, ita nec ex gratia ſola, nec ex illa vt cauſa, aut virtute totali. Vide *ſuprà num.* 38. Reſtat igitur vt licèt *aliquantulum ſit ex nobis propter liberum arbitrium*, id eſt. aliquatenus ex illo, nempè vt *quod*, & per modum potentiæ operante; ſimpliciter tamen non ſit ex nobis, ſed ax Deo, & eius gratia, quia ipſa eſt nobis totalis ratio agendi per ſe ad ſalutem, at verò liberum arbitrium non eſt gratiæ totalis, imò nec partialis ratio agendi per ſe ad ſalutem, vn dici nequit quod gratia non agit, niſi ratione, & virtute liberi arbitrij, ſicut dicitur, quod liberum arbitrium non agit, niſi ratione, & virtute gratiæ. Quod clarius expreſsit D. Thom. *in Epiſt. 2. ad Corinth. cap.* 3. ad illa verba: *Non ſumus ſufficientes, &c.* vbi ſic ait : *Quaſi dicat: Poſſum quidem aliquid facere, quod eſt liberi arbitrij; ſed hoc quod facio non eſt ex me, ſed à Deo, qui hoc ipſum poſſe confert, vt ſic, & libertatem hominis defendat, dum dicit* à nobis, *id eſt, à noſtra poteſtate, & divinam gratiam commendet, cum dicit*, non quaſi ex nobis, *ſcilicèt procedat, ſed à Deo.*

EXPONITVR COOPERATIO liberi arbitrij cum gratia, & gratiæ cum liber. arbitr.

52. IAM ad tertiam confirmationem ex *num.* 36. conceſſa maiori, nego minorem, vel illam diſtinguo : Cooperator, & adiutor cum alio concurrens aliquid ex ſe agit, quando concurrit vt cauſa verè partialis, concedo : Quando concurrit vt cauſa totalis ratione alterius, nego minorem, vel ſubdiſtinguo : Aliquid ex ſe agit, ex ſe per modum potentię, & vt *quod*, concedo : Ex ſe per modum virtutis, & vt *quo* proximum, nego minorem, & conſequentiam. Itaque non negamus, liberum arbitrium verè, & propriè cooperari gratię excitanti, atque vocanti, verèque agere inſpirationem divinam recipiens; ſed dubium nos inter & contrarios eſt, an cooperetur, & agat ex ſe vt *quo*, & per modum virtutis proximæ, ſeù ratione ſui immediatè, an verò ſolum vt *quod*, per modum potentiæ, & ratione virtutis gratuitò ſibi collatę : Hoc ſecundum nos dicimus; & negamus primum; quod tamen minimè eſt contra Concilium; quia ſenſus Concilij non eſt, quod liberum arbitrium cooperetur gratiæ, aut agat per ſe ad ſalutem ex ſe, & ratione propriæ virtutis nativæ, ſed ſolum quod propriè cooperetur, & agat; quod rectè verificatur, ſi cooperetur, & agat ratione virtutis gratuitò ſibi collatæ à Deo, quia hoc modo agere eſt propriè agere per ſe, & non ſolù denominativè, & per accidens, vt oſtenſum manet. Nec aliud vult Apoſtolus, dum ait, nos eſſe Dei adiutores, & cooperatores, vt aliqui traducunt; non enim eſt Apoſtoli ſenſus, quod ex nobis ipſis, & ex noſtra virtute nativa ſimus Dei cooperatores, & adiutores, ſed ex virtute gratię; hoc enim quod ſonat, eſſe Dei adiutores, & cooperatores ad opera pietatis, & ſalutaria, magna dignitas eſt, & vt talem eam nobis commendat; mirum autem eſſet, quod talem dignitatem haberamus à nobis, quaſi ex nobis, dicente ipſo Apoſtolo: *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis.*

53. Et ne videamur ſic exponere Textum Apoſtoli à nobis, quaſi ex nobis, audiendus eſt D. Thom. *in Epiſt. 1. ad Corinth. cap.* 3. *lect.* 2. ſic ea verba exponens : *Dei enim ſumus adiutores. Contra quod videtur eſſe, quod Iob 26. dicitur : Cuius adiutor es? Nunquid imbecillis? Et Iſaiæ 40. Quis adiuvit Spiritum Domini? Dicendum eſt autem, quod dupliciter aliquis alium adiuvat. Vno modo augendo eius virtutem, & ſic nullus poteſt eſſe Dei adiutor. Alio modo obſequendo operationi alterius, ſicut ſi Miniſter dicatur Domini adiutor; & hoc modo Miniſtri Dei ſunt eius adiutores.* Et ne putaret quis, quod hoc ipſum, quod eſt obſequi per modum Miniſtri operationi Dei, eſſet ex libero arbitrio, ſubdit Apoſtol. *Secundum gratiam Dei, quæ data eſt mihi, vt ſapiens Architectus fundamentum poſui.* Ad quæ verba D. Thom. *Hoc autem non ſuæ virtuti attribuit, ſed gratiæ Dei, qui ſcilicèt, me aptum, & idoneum Miniſtrum fecit.* Et *lect.* 1. ſic ait : *Contingit autem, quod Miniſtri hominum, vel dominorum, vel artificum primò habent à ſe ipſis aliquam dignitatem, vel virtutem, ex qua idonei ad miniſterium fiunt : Sed hoc non eſt de Miniſtris Dei, & ideò ſecundo oſtendit, quod tota dignitas, & virtus Miniſtrorum eſt à Deo, dicens : Et vnicuique ſicut Deus diviſit, quia ſcilicèt in tantum aliquis, & vnuſquiſque noſtrum habet de virtute miniſtrandi, in quantum ei Deus dedit. Vndè nec*

ſic nobis eſt gloriandum, quia (2. ad Corinth. 3.) *ſufficientia noſtra ex Deo eſt, qui idoneos nos fecit Miniſtros Novi Teſtamenti.* Sequitur ergò, quod adiutor, & cooperator cum altero per modum cauſę partialis, ex cuius virtute augetur virtus alterius, quia quæ erat ſolum partialis, & inadæquata, fit adæquata, & totalis ſimùl cũ virtute adiuvante, ſicut contingit in duobus portantibus lapidem; hic quidem aliquid ex ſe, & ex propria, & nativa virtute agit: Sed hoc modo nullus poteſt eſſe Dei adiutor, quia vt etiam inquit *opuſc. 1. cap. 23. Tali modo creatura Creatori non cooperatur*, nempè, *concurrendo partialiter ad eandem operationem cum ipſo, ſicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem.* Solum ergò ſequitur quod poſsit quis eſſe coadiutor, & cooperator Dei *ſicut Miniſter Domino ſuo obſequens, vel inſtrumentum artifici*, obſequendo nempè operationi Dei, vt etiam teſtatur *in opuſc. citat.* Sequitur ſecundo, quod nec hoc ſecundo modo poteſt quis cooperari, aut coadiuvare Deum in operibus gratię, ſeù ſalutaribus, ex virtute propria, adhùc partiali; tum, quia hoc eſſet cooperari partialiter cum Deo, quod excludit penitus D. Thom. tum, quia ait, quod licèt Miniſtri dominorum, vel artificum habeant ex ſe ipſis aliquam virtutem, vel idoneitatem, hoc non eſt de Miniſtris Dei, ſed tota dignitas, id eſt, idoneitas, & virtus Miniſtrorum Dei eſt à Deo, & vnicuique ſicut Deus ei diviſit, & in quantum ei dedit, qui idoneos facit Miniſtros Novi Teſtamenti. Nunquid D. Thom. his doctrinis adverſatur Concil. Trident. aut ab eo cum Calvino, & Luthero damnatur? Ergò nec nos, qui nihil amplius dicimus.

54. Audiant etiam D. Bernard. *de Grat. & Liber. Arbitr. ad finem.* ſic Apoſtol. exponentem: *Denique, & Paulus de ſe ſuiſque ſimilibus audaciter pronunciat: Coadiutores enim Dei ſumus. Hinc coadiutores Dei, & cooperatores Spiritus Sancti, promeritores Regni nos eſſe præſumimus, quod per conſenſum vtique voluntarium divinæ voluntati coniungimur. Quid igitur, hoc totum liberi arbitrij opus? Hoc ſolum eius eſt meritum quod conſentit? Eſt prorſus. Non quidem quod vel ipſe conſenſus, in quo omne meritum eius conſiſtit, ab ipſo ſit* (ex ſe nempè, & ratione ſui) *cum nec cogitare* (*quod minus eſt, quam conſentire*) *aliquid à nobis, quaſi ex nobis ſufficientes ſimus*: Ergò ipſum coadiuvare, & cooperari Deo ad ſalutem noſtram, vel aliorum, quod conſentire Dei operationi eſſe, definit Bernardus, non convenit nobis, ex nobis, nec libero arbitrio ex ſe ipſo, & ratione ſui, ſed ex gratię virtute, & ratione illius. Non eſt ergò ſenſus Concil. ſicut nec Apoſtol. quod liberum arbitrium cooperetur gratię, ex ſe ipſo, & ratione proprię, & nativę virtutis, ſed ſolum virtute gratię ex Deo accepta.

55. Ex quo iam exponitur ſecundus locus Pauli, nempè, *plus omnibus laboravi, non ego, ſed gratia Dei mecum*; veriſsimum eſt enim, quod nec ſolus ipſe, nec ſola gratia, ſed gratia Dei cum illo, vt exponit Auguſt. ſed nego quod partialiter, & ratione ſui vterque laboraverit meritoriè, ſed ſi intelligatur de gratia infuſa per modum virtutis, idem valet, *non ego ſed gratia Dei mecum*, ac non ego ex me, & nativa mea virtute, ſed gratia Dei vt *quo mecum*, vt virtus mea, mecum vnita, & operans, ſicut virtus agentis cum ſuo agente operatur, & non ſeorſim ab illo. Seù ſic: Non ego ſeorſim à gratia, nec gratia ſeorſim à me, tanquam duo per ſe agentes; ſed gratia Dei vna mecum, ſivè ego vna cum gratia per modum vnius principij, non per accidens, ſed per ſe vnius; quo pacto non poſſunt eſſe vnum, niſi ſe habeant vt *quod*, & vt *quo*, & quin vnum ſit alteri ratio formalis agendi, & non è contra, vt ſuprà vidimus. Et quod aliter intelligi nequeat, patet, quia ſi ſenſus eſſet, quod ille cum gratia, & gratia cum illo tanquam duę cauſę, & virtutes partiales; eodem ſenſu dicere potuiſſet: *Non gratia Dei, ſed ego cum illa*, quia ex duabus cauſis, & virtutibus partialibus, v.g. ex duobus trahentibus navem, ſicut vnus ſolus non trahit navem, ſed ſimùl cum alio, ita nec alter ſolus trahit navem, ſed ſimùl cum iſto. Sed ſenſus Apoſtoli non eſt iſte, nam alliàs ęquipararet ſe ipſum in labore meritorio gratię, & minimè dixiſſet adverſativè *non ego; ſed gratia Dei mecum*; ſicut qui cum alio traheret navem falsò diceret: *Non ego traho navem, ſed ille mecum* Ergò ſenſus Apoſtoli non eſt, quod ipſe, & gratia infuſa immediatè partialiter laboraverint, vterque ratione ſui; ſed quod ſola gratia ſecùm vnita vt virtus, & ratio formalis agendi laboraverit vt *quo* ſecùm, quo pacto ipſe non laboravit cum gratia, quia ipſe non fuit gratię principium *quo* eius, nec ratio formalis, aut virtus agendi.

56. Veruntamen D. Thom. Textum Apoſtoli non exponit de gratia, & virtute infuſa, ſed de gratia efficaci, qua Deus ſuppoſita iam in nobis virtute infuſa movet nos ad benè vtendum illa, ſivè ad agendum benè ratione illius, vndè ſic exponit: *Non autem ego ſolus operor, ſed Dei gratia mecum, quæ movet voluntatem; ad hoc enim non ſolum Deus infundit gratiam, qua noſtra opera fiunt grata, & meritoria, ſed etiam movet ad benè vtendum gratia infuſa, & hæc vocatur gratia cooperans*: Intelligendo autem Tex-

tum

tum Apoſtoli de gratia efficaci, qua Deus movet efficaciter ad opus, non eſt ad rem, quia in præſenti ſolum diſputamus de gratia infuſa per modum virtutis ſufficientis. Et nihilominus etiam loquendo de gratia efficaci, ſenſus Div. Thom. & conſequenter Apoſtoli, non eſt, quod illa partialiter concurrat cum libero arbitrio, quia motio efficax ad bene operandum, non partialis, ſed totalis cauſa eſt, in ſuo ordine, nempè in ordine cauſæ primę, cur voluntas operatur; vndè operatur cum illa, non tanquam cum concauſa partiali, ſed tanquam cum cauſa ſibi ſubordinata, & à ſe mota, & hoc ſenſu intelligitur, *ſed gratia Dei mecū*, hoc eſt cum me, tanquam cum cauſa, ſibi ſubordinata, & à ſe mota, ſivè vt movens cum moto. Vndè Bernard. vbi ſuprà, inquit: *Potuit dicere Apoſtolus*: Per me, *ſed quia minus erat, maluit dicere* mecum, *præſumens ſe, non ſolum operis eſſe Miniſtrum perfectum, ſed operantis quodammodo ſocium per conſenſum*, vndè non eſt ſocius per concorſum partialem tanquam cum cauſa partialis, ſed eſt ſocius tanquam Miniſter perfectus obſequens operationi ſui ſuperioris moventis, & eius motioni, & operationi obtemperans, & conſentiens: *Non quidem*, ait ibid. Bernard. *quod vel ipſe conſenſus, in quo omne meritum conſiſtit, ab ipſo ſit*, ſed ex gratia faciente vt conſentiat, vndè gratia etiam efficax eſt tota ratio primaria agendi in actu ſecundo, quia licèt nos ſimus, qui conſentimus, ipſa tamen eſt ratio primaria cur conſentiamus, quia movet, & facit quod conſentiamus liberè, & voluntariè.

57. Concordat expoſitio Gregor. qui *lib.16.Moral.cap.12.* in primis affert Textum Apoſtol. dicentis: *Gratia Dei ſum id quod ſum*, ex quo ſolo noſtra ſententia ſatis efficaciter probari poſſet, ſiquidem ſenſus illius eſt vniverſalis, nempè: *Gratia Dei ſum, quidquid ſum* in ordine nempè ad iuſtitiam, & ſalutem. Vndè ait Gregorius: *Qui dum ſe de ſe nihil eſſe conſpiceret.* Item: *Vt ergò ſe ſine gratia nihil eſſe oſtenderet*, ait: *Non ego: Et tamen quia ſe eſſe aliquid cum gratia invenit.* Seù: *Vt autem ſe cùm gratia operatum eſſe per liberum arbitrium demonſtraret, addidit, ſed gratia Dei mecum.* Ex quibus ſic arguo: Liberum arbitrium ex ſe, & ſine gratia nihil eſt ad iuſtitiam, & ſalutem, quidquid autem eſt, gratia Dei eſt: Ergò tota ratio eſſendi aliquid per ſe ad ſalutem eſt gratia: Sed agere ſequitur ad eſſe: Ergò tota ratio agendi per ſe ad ſalutem eſt gratia: Ergò liberum arbitrium ex ſe, nec partialis ratio eſt eſſendi, aut agendi per ſe ad ſalutem. Sed inquiunt contrarij, Gregorium apertè aſſerere: *Quod liberum arbitrium operatur cum gratia.* Fateor ſanè. Sed quæſtio eſt, an ex ſe, & ratione ſui, an ratione gratiæ? Nos dicimus, quod vnicè ratione gratiæ, quia quidquid eſt, & agit per ſe ad ſalutem, eſt & agit ratione gratiæ, ſiquidem *quidquid ſum, gratia Dei ſum*, & hoc ait Apoſtol. & Gregorius: Contrarij autem volunt, quod etiam ratione ſui, & ex ſe liberum arbitrium aliquid ſit, valeat, & agat ad ſalutem, nempè per virtutem partialem innatam, quam habet ſine gratia, & non ex gratia: Hoc autem nedum non aſſerit, ſed expreſsè negat Gregorius. Vndè mirum debet videri, quod hunc D.Gregorij locum in ſui favorem allegare conentur contrarij, ſicut, & alia plura aliorum PP. vnicè quia dicunt liberum arbitrium operari, & agere ad opera pietatis, & non ſolam gratiam. Cum tamen ipſi exprimant ſatis clarè, quod operari liberi arbitrij non eſt ei ex ſe ipſo, ſed ex gratia, & ratione gratiæ, in quo involvitur gratiam eſſe totam rationem agendi, & liberum arbitrium ex ſe nec partialem.

58. Ad quartam confirmationem ex Parabola Lucę, cum expoſitione Auguſt. nego conſequentiam, quia ex hoc antecedenti: *Homo mortuus per peccatum habet vitalem motum, nempè liberum arbitrium, quo ad vitam redire non ſufficit*, ineptiſsimè infertur: *Ergò habet virtutem partialem ex ſe, qua partialiter poſsit redire ad vitam*; ſed ad ſummum infertur: Ergò habet virtutem ad aliqua bona opera ordinis naturalis, quæ per ſe non ſufficiant ad ſalutem, quod libenter fatemur. Vel, vt alibi exponebam, dicitur ſemivivus relictus, quia per peccatum originale non ita fuit negata homini omnis vita ſupernaturalis, quod illi vniverſaliter non infundatur præſertim in primo inſtanti vſus rationis aliqua illuminatio, & vocatio vniverſalis ſupernaturalis, cui ſi debitè correſpondeat, poſsit ad vitam pervenire medijs auxilijs ſubſequentibus, licèt illa ſola non ſufficiat proximè, ſed ſolum remotè, illa tamen eſt ſemivita ſupernaturalis, quia eſt quædam vitę ſupernaturalis inchoatio, & quidam motus liberi arbitrij adiuti per auxilium intrinſecum ſupernaturale vniverſale ad bonum ſupernaturale appetendum in communi, quod nulli homini, adhùc poſt mortem peccati originalis, denegatur.

59. Ad quintam confirmationem; in primis, nego quod *timor, & tremor*, cum quo vult Apoſtolus quod operemur ſalutem noſtram, ſit ex mente ipſius, de noſtra deſidia, & negligentia, quia Apoſtolus magis innuit timorem, & tremorem de noſtra ſuperbia, & elatione; ſubiungit enim pro cauſali dicti timoris: *Deus eſt enim, qui operatur in vobis, & velle*, quæ cauſalis inepta eſſet ad ſuadendum

de-

potentiæ, & maior, vel minor perfectio potentię, & virtutis actiuæ immediatè probatur à priori ex talitate, ſeù ex perfectione maiori, vel minori naturę, cuius eſt talis virtus, aut potentia; & talitatem naturę probant omnes per talitatem eſſentiæ, ſeù in eſſendo: Ergò quia tota ratio formalis poſſendi, & agendi, ſeù operandi, eſt ratio formalis eſſendi: Sed tota ratio formalis eſſendi in ordine ſupernaturali eſt forma, ſeù habitus ſupernaturalis: Ergò tota ratio formalis poſſendi, ſeù agendi in ordine ſupernaturali eſt habitus, ſeù forma ſupernaturalis. Hoc ſanè concordat veræ Philoſophiæ, quam ex D.Thom. & Ariſtotele ſemper didicimus. Quod verò potentia: Quę ratione ſui non eſt talis, poſſit ratione ſui agere taliter, ſeù quæ ratione ſui non eſt in aliquo gradu perfectionis, poſſit ratione ſui agere in illo gradu perfectionis, ſeù, quod idem eſt, quę non eſt ratione ſui ſupernaturalis, poſſit agere ratione ſui ſupernaturaliter, omninò videtur verę Philoſophię adverſum, vel ſaltèm in illa fundari non poſſe.

63. Confirmatur: Omnis activitas propria alicuius potentię, vel naturę debet habere rationem à priori in tali potentia, vel natura, quia omnis activitas eſt proprietas naturæ cuius eſt propria activitas: Sed activitas partialis per ſe in actum ſupernaturalem nullam rationem à priori habet in natura intellectuali ſecundum ſe, ſed vnicè poteſt à priori probari ex aliqua forma ſupernaturali gratuitò indita tali naturæ: Ergò naturę intellectuali ex ſe, & ratione ſui non convenit activitas per ſe, adhùc partialis, in actū ſupernaturalē, ſed vnicè ratione gratię, ſeù formę ſupernaturalis convenit illi tota activitas per ſe in actum ſupernaturalem. Minor probatur: Quia natura intellectualis ex ſe non exigit poſitivè partialem virtutem per ſe activam actus ſupernaturalis, ſiquidem actus ſupernaturalis eſſentialiter ſuperat totam exigentiam naturę, ita vt nec partialiter poſſit eſſe exactus per ſe ab illa: Sed non aliter ex illa poſſet probari talis activitas per ſe in actum ſupernaturalem, niſi quia illam per ſe exigeret, quia ſi illam per ſe non exigit, quo pacto probabitur à priori ex illā quod illa habeat? Ergò. Dices forſan, nedū exigere talem activitatē partialem, ſed illam ſecùm identificare. Sed contra eſt: Quia omnis activitas poſitiva, & per ſe in actum ſupernaturalem, exigit poſitivè, & per ſe talem actum, ſiquidem exigit aliquando influere per ſe in illum, ſeù reduci ad actum, cuius eſt per ſe elicitiva, & activa, vt patet in omni activitate per ſe: Sed implicat quod ſecùm identificet exigentiam, adhùc partialem, actus ſupernaturalis, quia hic eſſentialiter ſuperat totam exigentiam naturæ: Ergò pariter implicat, quod ſecùm identificet partialem activitatem per ſe in actum ſupernaturalem. Rurſus, quia per ſe non identificat ſeeùm partiale eſſe per ſe ſupernaturale, nec partialem naturam per ſe ſupernaturalem, ſed ex ſe eſt eſſentia, & natura purè, & totaliter naturalis: Ergò purè voluntatiè, & ſine vlla ratione à priori, conceditur illi per identitatem activitas per ſe in actum ſupernaturalem, ſiquidem ex natura purè, & ad æquatè naturali, nec partialiter poteſt probari eſſe per ſe activam in actum ſupernaturalem.

64. Explicatur hæc ratio alijs terminis, quibus communiter vtuntur RR. ſiquidem tota ratio continendi actum ſupernaturalem, eſt tota ratio illum agendi: Sed habitus, vel forma ſupernaturalis in voluntate eſt tota ratio formalis continendi actum ſupernaturalem charitatis: Ergò & tota ratio formalis illum agendi, ſeù eliciendi. Maior patet: Quia cauſa quælibet in tantum efficit, aut agit aliquid, in quantum illud continet, ſiquidem efficere aliquid eſt dare illi eſſe, & nemo dat quod non habet, & conſequenter nec efficit, aut producit, niſi quod continet, & in quantum illud continet: Ergò tota ratio continendi erit tota ratio agendi, vel efficiendi. Minor verò probatur: Quia potentia naturalis ratione ſui non continet, adhùc partialiter, actum ſupernaturalem, ſiquidem nec partialiter eſt ſupernaturalis: Ergò habitus eſt tota ratio continendi actum ſupernaturalem.

65. Reſpondent primò contrarij, potentiam naturalem non continere ratione ſui per modum cauſę principalis actum ſupernaturalem, benè verò per modum cauſæ inſtrumentalis, quia hæc, ad continendum effectum, non exigit illum adæquare in perfectione. Sed contra eſt: Quia vt iam oſtendi *quæſt. præcedent. à num.* 4. voluntas non producit actum charitatis vt cauſa inſtrumentalis, ſeù vt inſtrumentum, quia aliàs nec voluntariè, nec liberè illum eliceret, vt conſtat expreſsè ex Div. Thom. ergò non ſatis eſt, quod illum contineat per modum cauſæ inſtrumentalis, vt illum eliciat vitaliter, voluntariè, & liberè: Ergò requiritur, quod illum eliciat & contineat vt cauſa principalis: Sed per vos ratione ſui non continet illum vt cauſa principalis: Ergò tota ratio continendi, & eliciendi illum eo modo, quo debet illum continere, & elicere, nempè vt cauſa principalis, eſt habitus, ſeù forma ſupernaturalis. Confirmatur: Quia ſi voluntas ſolum concurreret

vt

vt cauſa inſtrumentalis, concurreret ſolum ratione potentię obedientialis elevabilis, vt vult Suarez huius ſolutionis Author: Sed potentia obedientialis vt talis per ſe non eſt potentia vitalis, nec voluntaria, nec libera, ſed eſt potentia quædam communis omni entitati naturali, ſivè vitali, ſivè non vitali, etiam ipſis rebus inanimatis: Ergò concurreret voluntas ad actum charitatis ſolum ſub conceptu quodam communi rebus inanimatis, & non vitalibus: Ergò non concurreret per ſe vt vitalis formaliter, & conſequenter nec vt voluntaria, aut libera, ſed ſub conceptu præſcindente: Ergò per ſe, & ratione ſui non viveret, nec voluntariè, aut liberè vellet: Hoc autem planè eſt chimericum. Et rurſus indè infertur, quod tota ratio formalis agendi actum charitatis vitaliter, liberè, & voluntariè erit habitus ſupernaturalis, ſiquidem voluntas ratione ſui ita non agit. Vrgetur, quia iuxta ipſum Suarez 1. *tom. in 3. part. diſputat. 31. ſect. 6. in ſol. ad 6. & 7.* potentia obedientialis ad actum charitatis, & ad quodlibet producendum, ita generalis, & communis eſt, vt poſſet Deus ratione illius elevare rem quamlibet inanimatam, vt concurreret ad producendum actum charitatis: Sed tunc caſus res inanimata ex vi talis productionis, vel influxus nō viveret per actum charitatis, nec illum eliceret voluntariè, & liberè: Ergò ex vi potentiæ obedientialis, ſeù ratione illius voluntas non poteſt vivere, nec voluntariè, aut liberè elicere actum charitatis. Contra ſecundo: Quia adhùc in cauſa inſtrumentali tota ratio agendi per ſe ad effectum principalis agentis eſt virtus derivata ex ipſo principali agente; nam inſtrumentum ſecundum ſe, & ratione ſui non habet vim per ſe activam ad aſsimilandum effectum cauſę principali, ſed illam recipit per actualem ſubordinationem, ſeù motionem cauſæ principalis elevantis inſtrumentum, vt patet in inſtrumentis artificialibus; ſerra enim ratione ſui non habet vim ad formam Cathedrę, aut ſcamni, ſed ſolum ad illam concurrit per ſe ex motione artificis, quę quidem motio eſt tota ratio agendi ad formam Cathedrę: Ergò dato, & non conceſſo, quod potentia naturalis ſolum vt cauſa inſtrumentalis gratię, ſeù Dei elevantis, concurreret ad actum ſupernaturalem, tota ratio agendi illum eſſet virtus ſupernaturalis derivata ex cauſa principali, ſeù ex gratia, vel ex Deo elevante ipſam.

66. Confirmatur, quia voluntas per modum cauſę inſtrumentalis ſolum concurrit ratione potentiæ obedientialis, vt fatetur Suarez: Sed potentia obedientialis non eſt immediatè, & ratione ſui activa ad effectum, vel actum ſuperioris ordinis reſpectu cuius eſt potentia obedientialis: Ergò nec voluntas ad actum charitatis. Probo minorem: Quia potentia obedientialis eſt talis formaliter per reſpectum ad actum, vel effectum excedentem, & ſuperioris ordinis: Sed implicat in terminis eſſe immediatè, & ratione ſui activam ad effectum, ſeù actum ſuperioris ordinis, & ſuam excedentē activitatem: Ergò. Explicatur primò: Nam hæc potentia obedientialis, nec eſt immediatè activa actione naturali, quia actio naturalis non eſt niſi ex potentia naturali; nec actione ſupernaturali: Ergò non eſt immediatè activa vt potentia obedientialis. Probatur ſecunda pars antecedentis, quia potentia immediatè activa ſpecificatur ab actione per quam immediatè eſt activa; ſed potentia obedientialis non poteſt ſpecificari ab actione ſupernaturali, quia omnes ponunt illam entitativè naturalem, eſſet autem formaliter, & entitativè ſupernaturalis, ſi ſpecificaretur ab actione ſupernaturali, quæ entitativè eſt ſupernaturalis: Ergò. Explicatur ſecundo: Potentia obedientialis non habet immediatam activitatem per actionem ſupernaturalem ex Deo: Sed activitatem, quam creatura non habet ex Deo, re ipſa non habet: Ergò talem activitatem non habet. Probo maiorem: Quia illam non habet ex Deo vt Authore ſupernaturali, ſiquidem quidquid eſt in creatura ex Deo vt Authore ſupernaturali eſt entitativè, vel ſaltèm quoad modum ſupernaturale, illa autem activitas potentię obedientialis non ponitur à ſuis Authoribus vt ſupernaturalis, nec entitativè, nec quoad modum, quia ponitur vt eſſentialis cuilibet naturę ex ſua creatione, & conſequenter non illi collata, nec per miraculum, nec per gratiam. Deindè nec illam habet ex Deo vt Authore naturali, quia Deus vt Author naturalis non confert cauſis ſecundis activitatem immediatam per ſe in actus ſupernaturales, ſed ſolum ad actus naturales: Ergò talem activitatem non habet ex Deo. Explicatur tertiò: Quia activitas per ſe ad actus ſupernaturales non poteſt à Deo conferri, niſi ex fine ſupernaturali, nam ad finem purè naturalem ſuperflua, & fruſtranea foret, & Deus nihil operatur fruſtra, ſicut nec ſine fine: Sed Deus purè vt Author naturæ non operatur ex fine ſupernaturali, ſed ſolum vt Author gratię, ſeù vt Author ſupernaturalis: Ergò talem activitatem immediatam per ſe in actus ſupernaturales ſolum confert vt Author gratiæ, ſivè vt Author ſupernaturalis: Ergò illa eſt verè gratuita, & conſequenter entitativè ſupernaturalis: Nullam ergò activitatē per ſe in actus ſupernaturales habet potentia naturalis, nec obedientialis, niſi

gra-

Digitized by Google

gratuitam, & entitativè ſupernaturalem; & conſequenter hæc eſt tota ratio agendi, & non alia entitativè naturalis, & identificata cum potentia naturali, ſeu obedientiali.

67. Sed inſtabis: Nos concedimus potentiam obedientialem immediatè paſsivam, & mediatè activam per ſe ad actus ſupernaturales: Quo ergò fine illam contulit Deus creaturæ? Si ex fine naturali, erit fruſtra collata. Si ex fine ſupernaturali: Ergò erit à Deo Authore ſupernaturali, & conſequenter gratuita, & entitativè ſupernaturalis, quod negamus: Ergò eodem premimur argumento. Reſpondeo hoc argumento premi eos, qui potentiam obedientialem, licèt immediatè ſolum paſsivam, ponunt in ordine, vel habitudine poſitiva, & tranſcendentali ad formas ſupernaturales; quia hæc poſitiva, & realis habitudo non potuit conferri creaturę, niſi ex fine ſupernaturali, & conſequenter, niſi à Deo Authore ſupernaturali. Attamen nos potentiam obedientialem non conſtituimus in habitudine poſitiva per ſe reſpiciente formas ſupernaturales, ſed in pura non repugnantia ad illas ſuſcipiendas, & ad agendum medijs illis, & activitate illarum: Quæ quidem pura non repugnantia, cum ex ſe non importet ordinem poſitivum, non indiget fine poſitivo, ex quo fiat, ſed ſatis erit, quod ex limitatione creaturæ eſſentialiter illi conveniat, tanquam relicta ex conſequenti in creatione illius, ſine fine poſitivo per ſe inſpecto, licèt cum ordinabilitate entitatis naturalis ad finem ſupernaturalem poſitivum per formam ſupernaturalem aliàs poſsibilem. In qua quidem ſententia rectè coheret, quod poſsit comprehendi potentia naturalis, imò & obedientialis ſecundum ſe totum, nulla cognita adhùc poſsibili forma ſupernaturali, imò nec Deo vt Authore ſupernaturali, quia ex ſe potentia obedientialis pro ſecto nullam dicit poſitivam habitudinem, aut ordinem, aut connexionem ad aliquid ſupernaturale, ſed ſolam non repugnantiam ex parte ſua, quæ coniuncta, aut collata cum potentia poſitiva Dei Authoris ſupernaturalis potentis operari ſupernaturaliter, ſeu ſuprà leges naturę in ipſa natura, denominatur reſpectu illius potentia obedientialis ad immutationes, & formas ſupernaturales.

68. Nec oppoſitum convincit M. Ildephonſus Michaël, qui *in 1. part. quæſt. 12. artic. 1. numer.* 18. ſic arguit: Quælibet entitas naturalis reſpicit poſitivè Deum vt Authorem ſuum, & vt primam cauſam, & ſubijcitur ei, vt faciat de illa, & in illa quidquid non implicat contradictionem: Sed hæc ſubiectio eſt relatio, & habitudo tranſcendentalis, nam effectus ad ſuam cauſam, & quodlibet paſſivum ad ſuum immutativum efficiens dicit relationem tranſcendentalem: Ergò potentia obedientialis, quæ ineſt vnicuique entitati naturali, importat talem reſpectum tranſcendentalem. Confirmat: Quia inter cauſam materialem, & formalem datur vera habitudo mutua tranſcendentalis: Sed natura, vt potens recipere gratiam eſt cauſa materialis illius, & formalis eſt gratia: Ergò natura ex ſe dicit habitudinem tranſcendentalem ad gratiam vt poſsibilem. Vrget: Quia potentia obedientialis nihil poteſt recipere, quod implicet contradictionem: Ergò conectitur intrinſecè cum eo quod non implicet contradictionem forma, ad quam eſt potentia paſsiva, & obedientialis: Ergò cum poſsibilitate illius: Ergò dicit ordinem poſitivum tranſcendentalem ad illam.

69. Reſpondeo enim, diſtinguendo maiorem, & concedendo, quod quælibet entitas naturalis reſpicit poſitivè Deum vt Authorem ſuum, & vt primam ſui cauſam, & poſitivè ſubijcitur per ſe ei ſub ea ratione formali ſub qua eſt Author ſuus, & ſui cauſa prima, vt faciat, quidquid ſub hac ratione per ſe poteſt facere non implicans contradictionem, nempè ſub ratione cauſę primę naturalis, & naturalis Authoris, quia Deus reſpectu entitatis purè naturalis, & nudè ſumptę ſolum eſt Author naturalis, & cauſa prima intra ordinem merè naturalem, & conſequenter entitas naturalis nudè ſumpta per ſe ſolum ſubijcitur poſitivè, & poſitivè reſpicit vt ſuum activum, Deum vt Authorem naturalem potentem naturaliter eam movere, vel immutare ſub ratione talis: Reſpectu verò Dei vt Authoris ſupernaturalis, quo pacto non eſt per ſe Author, nec cauſa prima illius entitatis, ſolum permiſivè, & negativè ſe habet, & ſolum per non repugnantiam ſubijcitur ei vt in ea faciat quidquid poteſt, ſuprà leges naturę: Non verò importat poſitivum reſpectum, vel habitudinem per ſe ad ipſum ſub ratione Authoris ſupernaturalis, nec poſitivam ſubiectionem, aut ſubordinationem: Tum, quia non dependet per ſe ab ipſo vt tali: Tum, quia ſubordinatio poſitiva per ſe paſsivi ad aliquod activum exigit connaturaliter moveri, aut immutari ab illo activo, omne enim paſsivum, quod per ſe, & poſitivè eſt paſsivum reſpectu alicuius activi, exigit connaturaliter pati, & recipere ab illo, ſicut omne per ſe activum reſpectu alicuius paſsivi exigit connaturaliter agere in illo paſsivo: Ex quo ſequitur, reſpectu creaturę fore immutationem illam, aut formam verè illi connaturalem, quia, vt ſæpè ait D. Thom. naturale dicitur alicui, non

ſolum, quod in eo ſupponit principium activum illius, ſed etiam ex eo quod in illo ſupponat principium paſsivum ab intrinſeco ſubordinatum poſitivè activo illius: Non ergò dici poteſt, quod quælibet entitas naturalis ratione ſui importet ordinem, & habitudinem poſitivam ad Deum vt Authorem ſupernaturalem, nec per modum effectus ſuæ cauſę, nec per modum paſsivi ſuo activo. Tum denique, quia creatura ratione ſui, ſeù ſuę entitatis naturalis non ſubordinatur poſitivè Deo vt fini ſupernaturali, ſed ſolum Deo vt fini ſuo naturali: Sed idem eſt finis vltimus creaturę, cui per ſe ſubordinata eſt, ac primum principium activum, ſeù efficiens cui per ſe ſubordinatur: Ergò non ſubordinatur per ſe, aut poſitivè ratione ſui Deo vt Authori ſupernaturali, tanquam primo activo reſpectu ſui.

70. Ex quo ad confirmationem, dico, quod non omnis cauſa materialis eſt ab intrinſeco, & poſitivè cauſa materialis formæ in ſe receptæ, nec illam per ſe, & poſitivè continens in ſua potentia paſsiva, ſed ſolum hoc contingit in cauſa materiali reſpectu formæ, ſibi connaturalis: Quando verò forma eſt præter, vel ſupernaturalis, cauſa materialis illius ſolum eſt talis in actu primo per non repugnãtiam ad hoc vt forma illa fiat dependenter à ſe ipſa, non verò per poſitivam præcontinentiam illius adhùc in potentia paſsiva, nec per poſitivam habitudinem tranſcendentalem ad ipſam. De quo latius dicemus, ſi per tempus liceat dicere de eductione gratię. Ad vrgẽtiã dico, quod nimis probat, quia probat, formicam dicere ab intrinſeco habitudinem poſitivam ad quamlibet creaturam poſsibilem, & connexionem cum eius poſsibilitate; ſiquidem non poteſt coexiſtere cum eo quod implicat contradictionem, & poteſt coexiſtere cum tali creatura poſsibili, deſignata qualibet: Liceret ergò inferre: Ergò habet connexionem intrinſecam cum illa. Reſpondeo ergò, quod potentia obedientialis ſolum poteſt recipere quod non implicat contradictionem, quia ſolum illud poteſt in ea recipi, non verò quia per ſe, & ab intrinſeco per poſitivum reſpectum diſcernat inter implicans, aut non implicans contradictionem, reſpiciendo poſitivè vnum, & non aliud; ſicut eadem ratione quiſque poteſt coexiſtere poſsibili, non verò impoſsibili. Ex quibus iam infertur, repugnare potentiam obedientialem immediatè, & ratione ſui activam actus ſupernaturalis, quia activitas poſitiva, & per ſe non poſſet conſiſtere in pura non repugnantia, ſed neceſſariò importat poſitivam habitudinem, & ordinem tranſcendentalem ad actus ſupernaturales, quę creari nequit, nec fieri, niſi à Deo Authore ſupernaturali, & ex fine ſupernaturali, vt ſuprà arguebam.

71. Reſpondebis ſecundò principali rationi, potentiam naturalem continere actum ſupernaturalem, non per modum cauſæ, aut virtutis totalis, & adæquatę, ſed per modum virtutis, & cauſę partialis, ſeù inadæquatę; ad quod opus non eſſe, quod illum adæquet in perfectione. Sed contra eſt: Quia iam in prima concluſione oſtendimus potentiam naturalem, & habitum ſupernaturalem non concurrere tanquam duas cauſas, aut virtutes partiales. Contra ſecundò: Quia vel per modum virtutis partialis continet per ſe totum actum ſupernaturalem vt talem; vel ſolum continet per ſe rationem communem actus vitalis, cui per accidens, & ex alio principio coniungitur per identitatem differentia ſpecifica ſupernaturalis? Si primum, contra redit argumentum factum, quia adhùc partialiter nequit per ſe continere actum ſupernaturalem vt talem, niſi ipſa potentia ſit partim ſupernaturalis: Sed ipſa potentia non eſt partim ſupernaturalis: Ergò nec partialiter continet per ſe actum ſupernaturalem. Probatur maior: Quia potentia quę totaliter, & vnicè eſt naturalis, ita vt nec partialiter ſit ſupernaturalis, nihil continet in ſe, & per ſe, niſi naturale: Ergò nec partialiter continet per ſe, & in ſe actum ſupernaturalem vt talem. Explicatur: Quia cauſa vt continens in ſe, & per ſe actum, vel effectum eſt ipſe effectus, vel actus prout in ea contentus, nam effectus prout contentus in cauſa eſt ipſa *cauſa*, & conſequenter cauſa vt continens effe*ctum in* diſtincta eſt ab effectu prout in ea conten*to; vn*dè ſi continet effectum formaliter, v. g. calorem, debet eſſe formaliter calor, ſi continet illum eminenter, debet eſſe eminenter calor, ſi continet illum virtualiter, debet eſſe virtualiter calor, vt omnis Philoſophia teſtatur: Sed potentia naturalis adhùc partialiter non eſt ſupernaturalis: Ergò adhùc partialiter non continet per ſe actum ſupernaturalem vt talem. Vrgetur (& tacita ſolutio præcluditur) quia potentia naturalis non eſt partialiter ſupernaturalis formaliter, vt per ſe patet: Ergò adhùc partialiter non continet formaliter ſupernaturalitatem actus: Deindè nec eſt adhùc partialiter ſupernaturalis eminenter: Ergò adhùc partialiter non continet eminenter ſupernaturalitatem actus: Demum, nec eſt adhùc partialiter ſupernaturalis virtualiter: Ergò adhùc partialiter non continet per ſe virtualiter ſupernaturalitatem actus. Minor hæc vltima probatur: Quia nihil eſt per ſe virtualiter ſupernaturale, adhùc

par-

Digitized by Google

partialiter, niſi ſaltèm partialiter ſit per ſe virtus entis ſupernaturalis, ſicut non admittimus quod accidens ſit virtualiter ſubſtantia, niſi quia per ſe eſt virtus ſubſtantię, nec quod ſemen ſit virtualiter generans, niſi quia eſt per ſe, & ex natura ſua virtus ipſius generantis; & vniverſaliter nihil eſt virtualiter aliquid, niſi quia ſit virtus alicuius formaliter, vel eminenter talis: Sed potentia naturalis non eſt per ſe, nec partialiter virtus alicuius entis ſupernaturalis, ſed ad ſummum eſt virtus naturalis animę, quę eſt purę naturalis: Ergò nec partialiter eſt per ſe virtualiter ſupernaturalis. Ac demum, quia inauditum eſt, quod potentia naturalis voluntatis ſit per ſe virtualiter ſupernaturalis, adhùc partialiter: Ergò non continet per ſe ſupernaturalitatem actus, adhùc partialiter.

72. Propterea reſpondent alij, continere per ſe actum ſupernaturalem, non vt ſupernaturalem, nec quoad ſupernaturalitatem illius, ſed ſolum qua vitalem, & quoad rationem actus vitalis, ad quod ſatis eſt, quod potentia ipſa per ſe ſit potentia vitalis, vitaliter activa. Contra iſtam ſolutionem communiter opponunt RR. cum Godoy, quod omne prædicatum actus ſupernaturalis, omniſque illius formalitas, etiam ratio ipſa actus vitalis, eſt formaliter ſupernaturalis, quia ſupernaturalitas eſt prædicatum tranſcendens omnes formalitates illius, ſicut naturalitas tranſcendit omnes formalitates actus naturalis: Sed iuxta ſolutionem potentia naturalis non continet actum quatenus formaliter ſupernaturalem: Ergò nec quantum ad vitalitatem, quia etiam vitalitas eſt formaliter ſupernaturalis. Sed hæc ratio non ſatis firma eſt, quia negat convenientiam genericam, & vnivocam inter actus naturales, & ſupernaturales, quod haud facilè defendi poteſt, vt mox videbimus. Aliter ergò ſic arguo: Actus ſupernaturalis quantum ad differentiam ſpecificam, ex qua eſt ſupernaturalis, eſt formaliter vitalis; Sed potentia naturalis non continet per ſe partialiter ipſum quantum ad differentiam ſpecificam, ex qua eſt formaliter ſupernaturalis: Ergò nec continet ipſum per ſe quatenus vitalis. Probo maiorem: Quia actus ſupernaturalis, etiam quantum ad differentiam ſpecificam, eſt ab intrinſeco voluntatis, voluntarius illi, & liber, ac meritorius: Sed hoc implicat, niſi ſub eo conceptu ſit formaliter vitalis: Ergò ſub eo conceptu, nempè vt ſpecificè ſupernaturalis, & quoad differentiam ſpecificam, eſt etiam formaliter vitalis. Explicatur: Quia voluntas non meretur præcisè per rationem communem actus, ſed per rationem ſpecificam actus charitatis: Sed non meretur, niſi per id quo vivit formaliter, ſeù quo agit ab intrinſeco ſui: Ergò vivit per actum charitatis, non ſolum ſecundum rationem genericam illius, ſed etiam ſecundum rationem, & differentiam ſpecificam.

73. Propterea aliqui cum Alderete *in 1. part. diſputat. 10. ſect. 7. num. 3.* & alibi ſæpè, ſentiunt, & reſpondent, verum eſſe, quod actus charitatis etiam ſecundum differentiam ſpecificam actionis Dei ſuper omnia eſt formaliter vitalis, & quod datur in illo vitalitas ſpecifica ratione diſtincta à vitalitate generica; & propterea aſſerunt habitum ſupernaturalem cui per ſe correſpondet talis differentia ſpecifica eſſe etiam vitalem *vt quo*. Ex quo infert, quod formaliter loquendo, potentię naturali correſpondet dilectio ſub conceptu communi prout abſtrahit à dilectione Dei, vel alterius, non quia potentia non concurrat ad omnem formalitatem repertam in actu, ſed quia ex illa non creſcit perfectio actus vſque ad differentiam ſpecificam ſupernaturalis. Item, quod licèt potentia ſimùl cum habitu correſpondeat ſupernaturalitas actus, tamen ſi conſideretur actus præcisè vt proveniens à potentia, non poteſt concipi ſub conceptu ſpecifico talis, nec ſub conceptu exigentis identitatem cum tali differentia ſpecifica, ſed ab hoc præſcindit omninò, ſi præſcindatur à comprincipio ſupernaturali, vt præſcindimus, quando per rationem noſtram tribuere volumus ſingula ſingulis, & quid correſpondeat potentię non includendo poſitivè principium ſupernaturale; vndè licèt actus ſit ſupernaturalis, ęquè ac habitus, non poteſt tamen conſiderari in actu exceſſus ſupernaturalis proveniens formaliter à potentia, ſed à Deo ſupernaturaliter, concurrente cum habitu. Hæc eſt ad litteram ſolutio, & confeſsio prædicti Authoris.

74. Sed contra illam ſic arguo: Pars actus ſecundum differentiam ſpecificam non procedit per ſe, & formaliter à potentia; nempè à voluntate, ſed ſolum per ſe, & formaliter procedit ab illa ſub ratione generica actus abſtrahentis à tali differentia, & non exigentis identitatem cum illa: Ergò voluntas ratione ſui non eſt cauſa per ſe actus illius quantum ad differentiam ſpecificam, nec per ſe tribuit illi actui talem differentiam, aut exceſſum ſupra alios actus naturales. Rogo nunc, vel ratione habitus ſupernaturalis eſt verè, & propriè voluntas cauſa per ſe illius exceſſus, ita vt reſpectu illius non merè paſsivè ſe habeat, ſed verè, propriè activè; vel non? Si hoc ſecundum: Ergò voluntas nec ratione ſui, nec ratione habitus eſt verè, & propriè cauſa per ſe actus charitatis vt talis, ſivè quoad illius differentiam ſpecificam, ſed ad ſummum eſt cauſa per ſe dilec-

tionis in genere, per accidens autem, & merè paſsivè ſe habendo reſpectu talis dilectionis in ſpeciè, nempè Dei ſuper omnia. Quod quidem vrgetur ex illius confeſsione, quia per te in tali actu non poteſt conſiderari exceſſus ſupernaturalitatis, quo excedit alios actus naturales, vt proveniens formaliter à potentia, ſed à Deo ſupernaturaliter concurrente cum habitu: Ergò potentia ipſa non eſt cauſa per ſe cur actus evadat excedens alios actus ſuos naturales: Ergò non meretur in tali exceſſu, nec per illum vivit, nec eſt illi vitalis, aut voluntarius, ſed merè paſsivè ſe habet ad illum; quod planè eſt hæreticum. Si dicatur primum, ſic primo infero: Ergò agere voluntatem ratione habitus, adhùc ea parte, qua ſolum agit ratione habitus, eſt voluntatem propriè, & per ſe agere vitaliter, voluntariè, & liberè; ſiquidem ſolum ratione habitus agit actum quantum ad illam differentiam, & exceſſum, & tamen illum ſic agit verè propriè, & per ſe, vitaliter, voluntariè, & liberè, quoad illam differentiam, & exceſſum: Ergò ex quo Thomiſtę dicant voluntatem non ratione ſui, ſed totaliter ratione habitus agere actum ſupernaturalem, immeritò arguuntur, quaſi ſentiant cum Calvino voluntatem non ſe habere verè, & propriè activè, ſed merè paſsivè ad actum ſupernaturalem. Secundò: Ergò habitus eſt tota ratio agendi per ſe ſupernaturaliter, ſivè ſalutariter, licèt potentia ſit per ſe ratio agendi indifferenter, & ſub ratione communi præſcindente. Tertiò: Ergò voluntas vt potentia obedientialis non eſt immediatè activa, ſed ſolum mediante habitu, ſiquidem ſolum eſt potentia obedientialis reſpectu differentię, & exceſſus ſupernaturalis, & reſpectu illius non eſt immediatè activa, ſed ſolum ratione habitus, reſpectu verò rationis communis, & abſtrahentis eſt potentia naturalis, & nihil mirum, quod reſpectu illius ſit immediatè activa. Quartò: Ergò habitus non poteſt ſuppleri per auxilium extrinſecum, ſiquidem per auxilium extrinſecum non poteſt potentia propriè, & per ſe agere, ſicut per habitum ſibi intrinſecum, differentiam, & exceſſum ſupernaturalem.

75. Explicatur: Vel voluntas ab intrinſeco ſui agit ſalutariter, & ſupernaturaliter, vel ſolum agit ab intrinſeco ſui, ſed ab extrinſeco eſt, quod tale agere ſit ſupernaturale, & ſalutare? Si hoc ſecundum: Ergò non vivit per ſe, nec per ſe meretur per illam differentiam, & exceſſum ſuprà agere vt ſic; & cum aliàs non mereatur per agere vt ſic, nullo pacto merebitur. Vide *ſuprà quæſt. præcedent. num.* 28. & 41. Si primum: Ergò agere ratione habitus eſt agere ab intrinſeco ſui, & conſequenter licèt habitus ſit tota ratio formalis agendi, erit voluntati ratio formalis agendi ab intrinſeco, verè, & propriè, quin indè ſequatur voluntatem merè paſsivè, aut non verè activè ſe habere reſpectu illius, quod mediatè tantum, & ratione habitus agit, & conſequenter ruit potiſsimum, vel vnicum argumentum contrariorum adverſus Thomiſtas. Vndè.

76. Demum probo concluſionem: Quia propterea negatur habitum ſupernaturalem eſſe voluntati totam rationem formalem agendi ſupernaturaliter, & ſalutariter, quia alias voluntas propriè non ageret, nec activè ſe haberet, ſed merè paſsivè ad actus ſupernaturales, & ſalutares: Sed hæc ſequela eſt falſiſsima: Ergò. Probo minorem. Primò: Quia per vos voluntas ratione ſui non agit actum formaliter vt ſalutarem, & ſupernaturalem, ſed ſolum ratione habitus: Ergò habitus eſt voluntati ratio totalis agendi actum formaliter vt ſalutarem, & ſupernaturalem: Et tamen non merè paſsivè ſe habet reſpectu actus formaliter vt ſalutaris, & ſupernaturalis: Ergò ex eo quod habitus ſit tota ratio formalis agendi ſalutariter, & ſupernaturaliter, non ſequitur quod voluntas merè paſsivè ſe habeat ad actus ſupernaturales, aut ſalutares. Confirmatur primò: Quia ſtat optimè aliquem agere verè, & propriè, & per ſe aliquid, quin illud agat ratione ſui, ſed ratione principij *quo* à ſe diſtincti: Ergò ex quo voluntas agat, vel eliciat actum charitatis, non ratione ſui, ſed ratione ſolius habitus à ſe diſtincti, ineptiſsimè arguitur, quod verè, & propriè non agit, ſed merè paſsivè ſe habet. Antecedens probatur, quia anima non *agit immediatè*, & ratione ſui intellectionem, & volitionem, ſed ratione intellectus, & voluntatis à ſe diſtinctæ: Et tamen nemo dixit, quod anima verè, & propriè non agit, aut intelligit, & vult, ſed merè paſsivè ſe habet: Ergò. Nec valet dicere, animam partialiter agere ratione ſui intellectionem, & volitionem, ſeù ratione ſui intelligere partialiter. Nam in primis hæc ſententia eſt falſa, vt oſtendi *in Phyſic. lib.* 2. *quæſt.* 11. in qua oſtendi, ſubſtantiam non eſſe immediatè activam, & conſequenter nec animam. Et *lib.* 1. *de Anima, quæſt.* 8. *à num.* 15. vbi oſtendi animam non concurrere immediatè cum potentijs à ſe diſtinctis, ſed per potentias à ſe diſtinctas ad earum actus. Deindè negari nequit, eſſe expreſſam ſententiam D. Thom. quod anima non eſt immediatè activa, adhùc partialiter, ſed ſolum mediatè per potentias diſtinctas: Et tamen nemo D. Thom. impoſuit, quod doceat animam merè paſsivè ſe habere, & valuti inanimè quodam: Ergò nec

Tho-

Digitized by Google

Thomiſtis id iuſtè imputari poteſt, eo quod dicant, potentias non immediatè, ſed mediatè, & ratione habituum elicere actus ſupernaturales.

77. Nec rurſus dicas, potentias emanare ab anima, & ideò animam per illas agere propriè, licèt mediatè, quia ipſæ immediatè procedunt ab anima efficienter. Contra enim eſt: Quia non emanant ab anima per veram actionem ab ea elicitam, nec propriè efficit illas, ſed ſolum per exigentiam, qua anima exigit produci cum illis vt oſtendi *lib. 2. Phyſic. quæſt. 13.* Et tamen verè, & propriè per potentias efficit actus earum: Ergò licèt potentia non efficiat habitus in ſe receptos, poteſt per illos verè, & propriè efficere actus ſupernaturales. Secundò; Quia, demus quod potentia aliqua vitalis non emanet ab anima, v. g. Si cæco divinitus reſtituatur potentia viſiva, tunc enim potentia viſiva non emanat naturaliter ab anima. Et tamen æquè propriè eliciet viſionem, & vivet per illam agendo ab intrinſeco ſui, ac quando talis potentia emanavit à ſubſtantia ipſius: Ergò pariter, licèt habitus divinitus infuſus non emanet, nec efficiatur à potentia, potentia tamen medio illo verè, & propriè poteſt agere ſupernaturaliter, & non ſequitur, quod merè paſsivè ſe habeat, ſed æquè activè ac ſi ab illa emanaret.

78. Confirmatur: Quia potentiæ naturales per habitus acquiſitos, ſeû medijs illis verè, & propriè agunt per ſe actus illorum habituum etiam ſecundum modum, aut formalitatem correſpondentem habitibus; vndè Citharædus per habitũ citharizandi, verè, & propriè, & per ſe citharizat, & muſicus per habitum harmonioſè canendi verè, & propriè, & per ſe harmonioſè canit, quin aliquis dicat, ſe habere merè paſsivè ad harmoniam, & concentum ſui cantus, licèt illam ſolum efficit mediante habitu, & vniverſaliter omnis actus faciliter, & delectabiliter elicitus, quantum ad modum facilitatis, & ſuavitatis ſolum procedit à potentia, & à ſubiecto mediante habitu. Et tamen nemo dixit quod operans per habitum merè paſsivè, aut non verè activè ſe habet ad faciliter, & delectabiliter operandum. Nec dicas, tales habitus, vtpotè acquiſitos, efficienter procedere à potentijs, & ideò medijs illis potentias verè efficere, quod illi efficiunt. Contra enim eſt, primò, quia efficientia potentiæ reſpectu habituum iam eſt tranſacta, quando medijs habitibus agit; fuit enim per alios actus ſimiles. Ex quibus genitus, vel relictus fuit in potentia talis habitus, poſteà verò non continuò efficit tales habitus, ſed in poſterum merè paſsivè in actu comparatur ergà illos; & tamen per illos verè, & propriè, & per ſe agit: Ergò licèt potentia erga habitus infuſos comparetur merè paſsivè, poteſt per illos verè, & propriè agere. Contra ſecundò: Quia tales habitus acquiſiti poſſunt per accidens infundi, vt fert communis Theologorum ſententia: Et tamen in eo caſu potentiæ per illos verè, & propriè, & per ſe agunt, & efficiunt in actibus facilitatem, ſuavitatem, aut modum illis correſpondentem: Ergò.

79. Confirmatur ſecundò: Quia gratia, & habitus infuſi non dantur voluntati, ſeù potentijs vt merè paſsivè ſe habeant erga actus, nec vt ſolum denominativè, & impropriè agant illos actus, admodum quo aqua calefacta calefacit, aut inſtrumentum inanimè motum ab extrinſeco operatur: Ergò dantur illis, vt ratione illorum verè, & propriè, & ab intrinſeco operentur: Ergò ſic operantur, & agunt ratione illorum, & non purè denominativè, & impropriè. Antecedens probatur primò ex illo Apoſt. *ad Hebræos 12.* vbi ſic ait: *Habemus gratiam per quam ſerviamus placentes Deo.* Vndè Pelagio dicente: *Deum adiuvare, vt quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius poſsint implere per gratiam*, ſubiunxit Auguſt. *lib. de Grat. Chriſt. cap. 23.* dicens: *Tolle facilius, & non ſolum planus, verum etiam ſanus eſt ſenſus, ſi ſemper ita dicatur, vt quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, poſsint implere per gratiam.* Ergò gratia, ſeù habitus infuſi dantur nobis, vt ratione illorum, & per eos verè ſerviamus, & placeamus Deo, vt ratione illorum, & per eos verè impleamus, quę iubemur facere per liberum arbitrium: Sed merè paſsivè ſe habere, aut ſolum denominativè, & ab extrinſeco agere, vt inanimè quodam, non eſt ſervire Deo, nec ei placere, nec verè implere præcepta, quia ille modus agendi non importat vitalitatem, nec voluntarietatem: Ergò non datur nobis gratia, aut habitus infuſi, vt ratione illorum purè denominativè, & ab extrinſeco agamus, & operemur, nec vt re ipſa merè paſsivè nos habeamus ad actus illorum habituum, vt illis correſpondent.

80. Confirmatur tertiò: Quia gratia, & virtutes infuſę non dantur animæ, & potentijs, vt partialiter purè concurrant cum eis ex æquo vt *quod*, admodum quo duo portantes lapidem, aut trahentes navem; nam ſenè ſi contrarij, vt videtur ex eorum dictis, ita imaginantur, aut aprehendunt concurſum gratię, planè falluntur, & ipſi potius, quam nos incidunt in errorem Lutheri, & Calvini, nam tenentur dicere, quod per gratiam, & virtutes infuſas

ani

anima, & potentiæ non fiunt magis activę verè, & propriè, & per ſe, quam ratione ſui erant, nec plus poſſunt agere ab intrinſeco, & propriè, ſicut ex duobus partialiter agentibus, vnum per aſsiſtentiam alterius non fit magis activum propriè, & per ſe, & ab intrinſeco, licèt effectus evadat maior ab extrinſeco, & per accidens, ipſo merè paſsivè, aut negativè ſe habente ad agere alterius; quod quidem videntur fateri, dum inquiunt, voluntatem eodem modo acturam, & operaturam cum habitu penetrato, aut cum omnipotentia extrinſecè aſsiſtente, ac cum habitu informante, & è contra; nam cum habitu penetrato, aut cum ſola omnipotentia aſsiſtente, voluntas non fieret intrinſecè magis activa, nec magis ab intrinſeco potens, nec magis per ſe, & ab intrinſeco ageret, quam quod agit ratione ſui ſolius: Hoc autem dicere planè evacuat myſterium gratiæ, nam in primis, Deus per gratiam erit ſolum adiutor, & non largitor virtutis, prout aſſerebat Pelagius, admodum quo ex duobus partialiter concurrentibus, vnus reſpectu alterius eſt adiutor, ſed non largitor virtutis, nec activitatis alteri: Quod ſanè eſt contra omnes PP. & CC. Secundò, ad id quod gratia per ſe, & formaliter operatur, nempè ad exceſſum ſuprà vires naturæ, liberum arbitrium merè paſsivè, & non propriè activè ſe habebit; habebit ſe paſsivè, quia ille exceſſus planè recipitur in voluntate, gratiaque illum operatur in voluntate; non autem activè propriè, quia quod per ſe, & ratione ſui agit gratia, non propriè agit liberum arbitrium, ſicut quod per ſe, & ratione ſui agit vna cauſa partialis, non propriè agit per ſe alia: Habebit ergò ſe liberum arbitrium merè paſsivè ad illum exceſſum: Ergò contrarij, vt vitent errorem Lutheri, & Calvini, incidunt ex parte in errorem Pelagij, & ex parte in errorem etiam Lutheri ipſius, & Calvini.

81. Confirmatur quartò: Nam gratia, & virtutes infuſæ abſdubio faciunt hominem, & liberum arbitrium verè, & propriè magis activum, & magis potentem agere propriè, per ſe, & ab intrinſeco; ad hoc enim illi dantur, vt nempè auferant, & excludant ab ipſo debilitatem, & imbecillitatem virium, & faciant illum fortem, validum, & activiorem ſuprà vires naturæ: Ergò ratione gratię, & virtutum infuſarum redditur homo verè, & propriè activus per ſe, & ab intrinſeco ad exceſſum ſuprà ſuas vires naturales: Ergò ratione gratiæ, & virtutum verè, & propriè, & non purè denominativè, & ab extrinſeco agit.

82. Et ratio à priori eſt, quia quod ſubiectum agit per virtutem verè propriam, intrinſecam, & verè ſuam; tanquam per ſuum intrinſecum, & proprium, id ſanè verè, & propriè agit ab intrinſeco ſui, & per ſe: Sed virtus gratiæ collata homini in actu primo; eſt verè, & propriè virtus ſua, propria, & intrinſeca: Ergò quod agit ratione illius, verè, propriè, & ab intrinſeco agit, & non purè denominativè. Minor patet, quia virtus gratiæ non datur homini vt aliena, nec vt ipſum moveat vt purum inſtrumentum inanime, vtendo illo vt purè moto, vt contingit in virtute inſtrumentaria, qua inſtrumenta phyſica, & artificialia magis propriè aguntur, quam agunt; ſed datur illi, vt virtus principalis propria ipſius, vt ſuprà explicavimus, *num.*47. Maior verò probatur: Quia non alia de cauſa ſubſtantia creata verè agit, propriè, & ab intrinſeco, quod agit per virtutem ſibi innatam, licet à ſe diſtinctam, niſi quia id agit per propriam virtutem, vt per ſuum proprium *quo*: Ergò. Explicatur: Nam agere virtutis, & principij *quo*, non eſt propriè agere, niſi illius, cuius eſt propria virtus, & proprium principium *quo*, ſicut activitas illius non eſt propriè ſua, aliàs eſſet ſuppoſitum, eſſet *quod*, aut ſubſtantia completa, quæ ſola eſt propriè ſua, ſed eſt activitas illius, cuius eſt *quo*, aut virtus propria: Sed virtus gratiæ; ſeù infuſa vnicè eſt virtus propria potentię, quam informat, & principium *quo* proprium illius: Ergò agere illius, ſicut & illius activitas, eſt agere proprium, & per ſe talis potentiæ, & conſequenter hominis, cui datur vt virtus, & activitas propria ipſius. Minor probatur: Nam virtus infuſa, v.g. habitus charitatis, *non eſt* propria virtus, nec proprium *quo* alterius, quam voluntatis, nec virtus, aut *quo* commune, voluntatis, & alterius potentiæ; vndè nulli alteri poteſt deſervire vt virtus illius, aut illius *quo*, ſed ex natura, & ſpecie ſua eſt vnicè *quo* proprium, & propria virtus principalis voluntatis; in quo differt maximè ab alijs virtutibus, & qualitatibus derivatis in alijs ſubiectis ex cauſis ſecundis, v.g. à calore derivato ab igne in aqua, qui quidem ex natura ſua non eſt virtus propria aquæ, nec proprium principium *quo* illius, ſed ex natura ſua eſt ſolum propria virtus ignis; & receptivè communis alijs pluribus, vt ferro, aëri, & cuilibet alio ſubiecto calefactibili, nam in quolibet calefacit, ſicut in aqua; & ſimiliter lux in aëre, non eſt virtus, nec activitas propria, & principalis eius, nec *quo* proprium illius, ſed ſolum eſt virtus propria, & *quo* proprium corporis luminoſi, & receptivè communis omni corpori diaphano; ideòque, nec calefacere, aut agere caloris recepti in aqua eſt propriè, & per ſe calefacere, aut agere aquæ,

nec illuminare, aut agere lucis receptę in aëre, eſt proprium illuminare, aut agere aëris; ſed illud eſt proprium agere, & calefacere ignis, qui ſolum per calorem propriè, & per ſe, calefacit, & agit; nec illuminare, aut agere lucis in aëre receptæ eſt proprium illuminare, & agere aëris, ſed eſt proprium illuminare, & agere corporis luminoſi, quod ſolum per talem lucem verè, & propriè per ſe agit, & illuminat: Attamen virtutes infuſę, v.g. charitas infuſa verè eſt virtus propria, & principalis voluntatis, & *quo* proprium illius, ita vt non poſsit eſſe *quo*, nec virtus alterius, qua nempè alius, aut alia potentia agat, & amet; vndè agere illius eſt agere proprium, & per ſe ſolius voluntatis, & hominis, cuius eſt voluntas: Vide ergò, quam longa ſit diſparitas, & quanta ęquivocatio hæreticorum, vnum cum altero confundentium, & myſterium gratię non penetrantium.

83. Dices forſan, etiam virtutem charitatis eſſe virtutem propriam Dei, & *quo* proprium ipſius Dei, quia ſicut virtus ignis derivatur ex igne in aqua, ita virtus charitatis derivatur ex Deo in voluntate. Sed contra: Quia in primis virtus charitatis non derivatur ex Deo communiter in quolibèt ſubiecto, quo indifferenter vtatur Deus ad amandum per charitatem, ſicut virtus ignis indifferenter derivatur ex igne in ferro, in aëre, & in quolibet, quo indifferenter vtitur ad calefaciendum: Ergò magis propria virtus eſt voluntatis charitas, quam calor aquæ. Secundò: Quia licèt virtus charitatis derivetur ex Deo, non derivatur vt virtus propria Dei, nec vt *quo* proprium ipſius, aliàs Deus charitate recepta in voluntate propriè, & per ſe amaret, tanquam ſua virtute amativa, & ſuo *quo*, ſicut ignis calore recepto in aqua propriè, & per ſe calefacit, vt ſua virtute calefactiva, & *quo* ſuo, quod quis dicat; ſed derivatur ex Deo vt ſimilitudo formalis, & formalis imitatio ſuæ virtutis, & ſui *quo* amativi; quo nempè voluntas fiat amativa finis ſupernaturalis, ſicut ipſe Deus, & ad ſimilitudinem, & imitationem Dei; vndè communicatio illa qua Deus communicat homini ſuam gratiam, & charitatem dicitur, & eſt vera generatio ſpiritualis, qua hominem generat vt ſibi ſimilem, & quaſi facit alterum Deum per participationem, efficiendo illum conſortem ſuæ naturę, & virtutis: Sed quando virtus ita derivatur, derivatur vt ſit propria virtus recipientis, & *quo* proprium illius proportionaliter, ſicut in dante eſt propria virtus dantis: Ergò. Probo hanc minorem in generatione naturali; nam in illa abſdubio ex generante derivatur in genito natura ipſius generantis, & virtutes activę ipſius, ac potentię, generans enim primario communicat genito ſui naturam, & ſecundario ſuas potentias proprias, & virtutes activas: Sed virtutes activæ derivatę ſic in genito ex generante non manēt vt principium proprium *quo* generantis, alias generans animal viſivum, & vivens, propriè, & per ſe videret, & viveret, & ageret per potentiam viſivam geniti, quod nemo dixit; ſed ſolum manent in illo vt proprię potentię, & virtutes activę geniti, & vt proprium *quo* illius, quibus nempè genitum propriè, & per ſe agit: Ergò.

84. Confirmatur hoc ipſum, nam ſaltèm, quando communicantur virtutes infuſę cum ſua radice, nempè cum gratia habituali, permanenter, & non purè tranſeunter, ſunt propriæ ipſius habentis, ita vt agere ratione illarum ſit proprium agere ipſius habentis; vndè lumen gloriæ permanenter communicatum comparat D. Thom. lumini Stellarum, & Carbunculi, ad diſtinctionem luminis tranſeunter communicati, quia licèt vtrumque derivetur à Sole, qui eſt cauſa vniverſalis totius lucis, tamen Stellis, & Carbunculo communicat ex vi generationis lumen quaſi connaturale effectum; & ſic, inquit, quod lumen gloriæ communicatur Beatis, vt forma eis connaturalis effecta; & idem de habitu charitatis reſpectu exiſtentis in gratia, quia communicatur ei ex vi generationis ſpiritualis, quaſi connaturalis effectus illi. Vide *quæſt. præcedent. num.* 104. vbi invenies hanc doctrinam expreſſam in Div. Thom. Sed quia Stellę, & Carbunculus accipiunt lumen à Sole ex vi generationis vt proprium, & connaturale, nemo negat, quod propriè, & ab intrinſeco illuminant, & agunt per tale lumen: Ergò quia voluntas accipit charitatem ex Deo per generationem ſpiritualem, vt virtutem ſibi connaturalem effectam, negari nequit quod propriè, & per ſe agit, & amat ratione illius. Ex quo.

85. Denique probatur concluſio, evertendo aliud fundamentum contrarię ſententiæ. Nam propterea negant habitum infuſum eſſe totam rationem agendi, & continendi actum ſupernaturalem, quia habitus infuſus non eſt vitalis, & actus ſupernaturalis vitalis eſt: Sed falſum eſt, quod habitus ſupernaturalis non ſit principium vitale: Ergò. Probatur minor: Quia in primis aliqui illorum illius vitalitatem fatentur, vt Alderete locis ſuprà relatis. Secundò: Quia eſt participatio formalis vitæ divinę, & principij divini vitalis, charitas enim creata eſt formalis participatio divinæ charitatis, quæ eſt vitalis, & ipſa vita divina; Sed participatio formalis vitæ divinę, ſeù prin-

eſt

TERTIA CONCLVSIO.
& ſenſus illius.

87. DICO tertiò: *Probabilius eſt in via D. Thom. quod potentia naturalis immediatè, & ratione ſui influit in actum charitatis quantum ad rationem genericam, & univocam actus voluntatis, in qua convenit cum actibus naturalibus, ſeù inqua illos formaliter non excedit. Hic tamen influxusmeritò appellari debet influxus immediatus per modum potentię, ſed non per modum virtutis proximæ.* Hic modus dicendi (inquit M. Serna, præclariſſimi Collegij D.Gregorij Valis Oletani celebratiſſimus Regens, in ſuis MM. *de viſione Dei*) oblivioni traditus, ſatis probabilis eſt in Schola D. Thom. nam habet fundamentum in littera ipſius.

Ante cuius tamen probationem, præmittendum, & decidendum eſt dubium quodam non importunum, nempè quomodo in actu ſupernaturali comparentur vitalitas, & ſupernaturalitas; Circa quod plures opiniones refert præcitatus Mag. Prima eſt, quam tenet Vazquez, nempè, quod vitalitas ſit ratio generica communis actibus naturalibus, & ſupernaturalibus, ſupernaturalitas verò differẽtia ſpecifica: Ita vt ſecundum rationem communem vitalis per ſe procedat à potentia, quę per ſe illã continet, ſecundum verò rationem ſpecificam ſolum ab obiecto, quod tribuit ſpeciem actui; Ideòq; ſenſit, habitum luminis glorię in Beatis concurrere per modum ſpeciei, eo quod eſt principium ſpecificum, & determinatum viſionis, nõ verò vniverſale, & indifferens ſicut potentia, & propterea poſse ſuppleri per auxilium extrinſecum, quia concurſus principij per modum ſpeciei, & ex parte obiecti ſpecificantis non petit informationem phyſicam talis principij in potentia.

88. Sed hic modus dicendi, multis capitibus diſplicet. Primò, quia ſequitur, potẽtiam naturalem ex parte potentiæ ęquè ſufficientem eſse ad actus ſupernaturales, ac ad actus purè naturales, nã ſi ad actus ſupernaturales nihil illi deficit, niſi concurſus obiecti dantis ſpeciem, ſeù differentiam ſpecificam actui ſupernaturali, hoc etiam illi deficit erga actus naturales, quia potẽtia ex ſe non ſpecificat actus naturales, ſed illi ſpecificantur ab obiecto: Si rùrſus potentia ex ſe ſolum concurrit per ſe vt cauſa vniverſalis ad rationẽ genericam actus vitalis, obiecto per ſuam ſpeciem conferente actui differentiam ſpecificam ſupernaturalis pariter ad actus naturales; nam ad illos ſolum cõcurrit iuxta Vazquez ſub ratione generica tanquam cauſa vniverſalis, obiecto conferente illis ſpeciem, ſeù differentiam ſpecificam. Ex quo rùrſus ſequitur, quod ſemèl applicato, & preſenti intentionaliter obiecto ſupernaturali potentiæ intellectivæ, aut volitivę, potentia ipſa ratione ſui, & ex parte ſua ſufficientiſsima ſit, abſque indigentia vitiũ, aut virtutis activę ſuperadditæ, ad eliciendum actũ ſupernaturalem circa illud obiectum. Ex quo ſequitur primò, quod intellectus beati, ſemèl quod Deus fiat præſens illi, per modum ſpeciei, ad videndum ipſum non indigebit virtute activa ipſum elevante, & fortificante, nec lumine intellectivo ſuperaddito, ſed ſuo lumine naturali illum videbit intuitivè, lumenque glorię non erit lumen intellectivum, nec virtus ex parte potentię, ſed ſolum ſpecies ex parte obiecti, nam aliud non requiritur. Quod, quamvis valdè conforme ſit ad mentem Vazquij, quam tamen ſit veritati adverſum, ſuo loco videbimus; vndè & à ſuis in hoc communiter deſeritur. Sequitur ſecundò; quod ſemèl audita prædicatione Evangelij; & propoſitione obiectorum, & motivorum ſupernaturalium ſufficienter vt poſsit terminare, & ſpecificare actus fidei, ſpei, & charitatis, & alios conducentes ad ſalutem, homo ipſe ex parte ſua, & ex parte potentiarum nulla maiori virtute, aut activitate infuſa egeat quam activitate naturali, & vniverſali ſuarum potentiarum; quod eſt ipſa hæreſis Pelagiana. Sequitur tertiò, nullum actum re ipſa eſse ſupernaturalem; nam planè nõ eſt actus ſupernaturalis ille quem potentia non elicit ſuprà ſuas vires naturales, & qui illas in ſui elicientia non excedit: Atqui nullus actus, nec fidei, nec ſpei, nec charitatis excederet vires naturales potẽtię elicientis illũ, cum ſolis ſuis viribus ex parte ſua illum eliceret: Ergò.

89. Nec poteſt reſponderi, quod viribus naturalibus ſolum illũ elicit ſub ratione generica vitalis, & non quoad differentiam ſpecificam. Non inquam, quia hoc non facit actum ſupernaturalem eſse, ſiquidem nec actum Philoſophiæ poteſt intellectus ratione ſui elicere, niſi ſolum per modum cauſæ vniverſalis, quoad rationem genericam, non verò quoad differentiã ſpecificam iuxta Vazquez, quia hæc ſolum provenit ab obiecto Philoſophię. Nec ſimiliter dici poteſt, quod obiectum Philoſophię eſt naturale, obiectum vero fidei, aut charitatis eſt ſupernaturale. Non inquam, quia propterea obiectum Philoſophiæ eſt naturale in eſse obiecti, quia ſemèl propoſitum intellectui, intellectus ſuis viribus, & ſuo lumine naturali illud attingere, percipere, & intel-

teligere poteſt, abſque indigentia ſuperioris virtutis, hoc eſt, quia eſt attingibile ſolis viribus naturę; atqui iuxta Vazquez ſemèl propoſito ſufficienter obiecto virtutis theologicę vt poſsit ſpecificare, & terminare actum, potentia non indiget ex parte ſua ſuperiori virtute, aut activitate ſuprà ſuas vires nativas, & conſequenter eſt attingibile ſolis viribus naturę: Ergò in eſse obiecti non erit ſupernaturale. Hoc autem totum eſt hereſis Pelagij. Sequitur quartò, totam indigentiam gratię auxiliantis, ſeù auxiliorum ſufficientiam non eſse indigentiam ex parte hominis, & potentiarum eius ad actus ſalutares, nec propter illarum inbecillitatem, debilitatem, & infirmitatem, ſed eſse indigentiam ex parte obiecti, quia nempè non poſset ſpecificare, nec dare differentiam ſpecificam ipſis actibus, niſi mediante auxilio ex parte obiecti, ſeù loco obiecti concurrente; cumque Deus ſit pręcipuum obiectum virtutum theologicarum, tota indigentia auxiliorum eſset ex parte Dei, nulla verò ex parte hominis, & potentiarum eius: Hoc autem quis patienter audire poſsit? Mitto alia abſurda, quia hæc ſufficiunt.

90. Diſplicet ſecundò, quia iuxta hanc ſententiam, differentia ſpecifica actus ſalutaris non erit formaliter vitalis, nec formaliter ab intrinſeco operantis, ſed ſolum ab extrinſeco: Ex quo primo ſequitur, quod differentia illa, ſeù exceſsus ſuprà actus naturales, non ſit voluntaria. Secundò: Quod non ſit meritoria, nec in illa mereatur voluntas, ſed ad illam merè paſſivè ſe habeat formaliter, & per ſe loquendo: Et cum in ratione generica nullum ſit meritum, tollitur de medio meritum operum ſalutarium, & activitas liberi arbitrij, erga actus ſalutares formaliter vt tales: Et hæc eſt hæreſis Luterana, & Calviniana. Diſplicet tertiò: Quia falſum eſt etiam, quod concurſus obiecti poſsit ſuppleri per auxilium extrinſecum, aut per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem, quia licèt non requirat informationem phyſicam principij concurrentis ex parte obiecti, requirit tamen informationem intentionalem, vndè ad intellectionem requiritur, quod obiectum per ſe, aut per ſuam ſpeciem fiat forma intentionalis intellectus, & ad volitionem, quod obiectum illius fiat forma opprehenſa ſuo modo informans voluntatem, ut eſt communis Philoſophia Ariſtotel. & Div. Thom. ſed hoc ſuppleri nequit per auxilium purè extrinſecum, nec per omnipotentiam extrinſecè aſsiſtentem: Ergò.

91. Reiecto ergò iſto modo dicendi: tanquam tot abſurdis expoſito, inter Thomiſtas circunſeruntur alij modi dicendi. Vndè ſecundus ſit, quod vitalitas in actu ſupernaturali ſe habet vt genus; ſupernaturalitas vt differentia; licèt hanc etiam verè efficiat potentia ratione habitus infuſi, illam verò immediatè ratione ſui. Sed nec iſte modus dicendi placere poteſt, nam ratio generica non traſcendit formaliter differentias, nec prædicatur formaliter de illis: Sed differentia ſpecifica actus ſupernaturalis eſt formaliter vitalis, cum formaliter ſit à principio intrinſeco vitali nempè à potentia ratione habitus, ratione cuius eſt verè, & propriè ab intrinſeco, tanquam à principio formaliter vitali, vt omnes Thomiſtę fatentur, & debent fateri cum ſuo Angelico Præcept. *ſuprà num* 85. Ergò vitalitas non poteſt eſse ratio generica purè in actu ſupernaturali, vt potè ratio tranſcendens differentiam ſpecificam illius, & in illa formaliter imbibita; aliàs enim differentia illa, & exceſſus non poterit eſsentialiter eſse ab intrinſeco, & poſset actui provenire per auxilium extrinſecum, quod nullus Thomiſta admittit, cum D. Thom. repugnet expreſsè.

92. Tertius modus dicendi eſt, quod in actu ſupernaturali, vitalitas, & ſupernaturalitas ſunt duo conceptus mutuo ab invicem abſtrahentes, ita vt vitalitas abſtrahat à ſupernaturali, & naturali, & ſupernaturalitas à vitali, & non vitali. Sed nec iſte modus dicendi placet, quia licet verum tenere poſsit de abſtractione imperfecta penes implicatum, & explicitum, quę non excludit tranſcedentiam, quatenus ſupernaturalitas ex ſuo explicito conceptu non explicat vitalitatē, nec vitalitas explicat ſupernaturalitatem; tamen loquendo de præciſione, & abſtractione perfecta, *eo ſenſu* quo genus dicitur excludere à ſuo conceptu differentias, dici nequit quod vitalitas omnis actus ſupernaturalis abſtrahat perfectè à ſupernaturalitate, quia nec abſtrahit perfectè à differentia, aliàs enim differentia, & exceſſus ſuprà vires naturę in actu illo non eſset formaliter vitalis, nec petens eſsentialiter eſse ab intrinſeco, quod iam conſtat eſse falſum.

93. Quartus modus dicendi eſt Illuſtriſs. Godoy, ſæpè aſserentis, quod ſupernaturalitas tranſcendit omnes formalitates actus ſupernaturalis, ita vt non ſolum in illo ratio differentialis ſit formaliter ſupernaturalis, ſed etiam ratio generica. Sed nec hic modus, dicendi placet, quia iuxta illum actus voluntatis naturales, & ſupernaturales in nulla ratione convenirent genericè, aut vnivocè, & conſequenter non poſsent collocari in eodē prædica-

camento; ex quo vlterius ſequeretur, quod deberet aſſignari vnum genus ſupremum pro actibus ſupernaturalibus, & aliud pro naturalibus, & idem de habitibus, & qualitatibus ſupernaturalibus, idem de paſſionibus ſupernaturalibus; vndè genera ſuprema, ſeù prædicamenta eſſent plura, quam decem, quod ſanè eſt alienum à communi Philoſophia, & Logica: Ergò, ne hoc dicatur, dicendum eſt, actus ſupernaturales contineri ſub eodem genere ſupremo actionis, vel actus cum actibus naturalibus, & conſequenter vnivocè convenire cum illis in aliqua ratione generica, & verè vnivoca: Sed hæc ratio generica, & vnivoca non poteſt eſſe formaliter ſupernaturalis, aliàs includeret in ſuo conceptu differentiam ſupernaturalitatis, & non eſſet vnivoca: Ergò debet admitti in actu vitali ſupernaturali aliqua ratio communis, & vnivoca, quę ex ſe, & formaliter non ſit ſupernaturalis, ſeu non excedat vires naturę. Et cofirmari poteſt, quia vt actus alicuis ſit ſupernaturalis, ſatis eſt quod ſuperet eſſentialiter exigentiam, & vires naturæ: Sed cum hoc ſalvatur, quod ſecundum aliquam rationem communem non ſuperet formaliter, ſed ſolum ęquet exigentiam, & vires naturæ: Ergò actus ſupernaturalis titulo ſupernaturalis eſſentialiter non exigit quod omnis ratio, & formalitas illius formaliter ſit ſupernaturalis. Minor probatur: Quia homo excedit eſſentialiter perfectionem brutorum, & vim generativam illorum; & tamen hoc non obeſt, quominus ſecundum aliquam rationem communem, & vnivocam cum ipſis; ipſa non excedat formaliter, ſed ſolum ea æquet: Ergò pariter, licèt actus ſupernaturalis ſit eſſentialiter ſupernaturalis, hoc eſt, ſupernas eſſentialiter vires naturæ, & actus naturales in perfectione, non tollit, ſed cum hoc cohæret, quod ſecundum aliquam rationem vnivocam, & genericam non ſuperet formaliter, ſed ſolum ęquet.

94. Sed dices, quænam erit iſta ratio vnivoca, & generica? Reſpondeo, non poſſe eſſe vitalitatem vt ſic, prout communiter affirmatur, quia vitalitas vt ſic tranſcendit formaliter differentiam ſpecificam ſupernaturalem, vt iam oſtendi. Vndè dico, quod ratio generica ſuprema eſt ratio actionis, quę eſt genus ſupremum talis prædicamenti, vel ratio qualitatis, ſi actus vitales collocantur in prædicamento qualitatis, vt aliqui volunt: Genus verò intermedium erit ratio communis actionis immanentis, ſeù actus vitalis: Et magis intermedium ratio actus vitalis ſpiritualis: Et magis intermedium, ſeù infimum genus, ratio communis actus intellectus, ſeù intellectionis, vel ratio communis actus voluntatis, ſeù volitionis, quia inter hanc, & differentiam ſpecificam ſupernaturalem datur perfecta præciſio, ſiquidem nec differentia ſpecifica eſt formaliter volitio, aut actus voluntatis, ſeù talitas illius nec ratio generica volitionis, ſeù actus voluntatis eſt formaliter ſupernaturalis, nec differentia ſpecifica.

95. Quintus modus dicendi, eſt, quod in actu ſupernaturali habitudo ad principiũ intrinſecũ ſe movens, in qua conſiſtit vitalitas & habitudo ad obiectum ſupernaturale, in qua conſiſtit ſupernaturalitas, non ſunt quæ ſpecies, nec quę formalitates, aut cõceptus adæquatè diſtinctì, ſed duo conceptus inadæquati in eadẽ formalitate reperti ſicut *in*, & *ad* in relatione. Vndè in actu ſupernaturali debet diſtingui duplex vitalitas, vna communis, & generica, quę poſitivè non eſt formaliter ſupernaturalis, ſed abſtrahit, & hæc immediatè procedit à potentia; & alia differentialis, quę eſt formaliter ſupernaturalis ex habitudine ab obiectum, & formaliter vitalis per habitudinem ad principium eam producitur à potentia medio habitu ſupernaturali, & vitali. Et hunc modum dicendi probabiliorem indicat M. Serna. Cum quo ſentio, & ideò huic inhæreo ſententię. Notam autem præcitat Mag. & meritò, quod ſupernaturalitas non eſt differentia primaria actus charitatis, nec alterius actus ſupernaturalis, ſed eſt quaſi proprietas conſequens, & ſuppones differentiam primariam; quod quidem commune eſt omni enti ſupernaturali, quia ſupernaturalitas non eſt prædicatum immediatum vllius entis, ſed mediatum, ſiquidem ſemper probatur à priori ex alio prædicato, ſeù differentia eſſentiali; vndè probamus viſionem intuitivam Dei eſſe ſupernaturalem, quia ex ſua ſpecie eſt eſſentialiter tendentia clara in Deum prout eſt in ſe; & actũ charitatis eſſe ſupernaturalem, quia eſt tendentia affectiva, & vnitiva amicabiliter cum Deo vt ſummo bono, & amico, & quia hoc nequit eſſe connaturale creaturę, ſed ſuperat vires, & exigentiam cuiuſvis creaturę intellectualis. Vndè prius eſt ſcire eſſentiam abſolutam, ſeù differentiam eſſentialem cuiuſvis entis, quam ſcire an illud ſit ſupernaturale, quia cum ſupernaturale dicatur per exceſſum ſuprà exigentiam, & vires naturę, prius eſt ſcire eſſentiam, & perfectionem eſſentialem rei, vel actus per ordinem ad ſuas proprias cauſas ſpecificantes, quanta nempè ſit, vt indè inferatur an ſuperet, vel æquet vires, & exigentiam naturæ. Vndè, ſicut nemo diceret, differentiam primariam hominis eſſe ſuperare perfectionem, aut vim generativam brutorum, nec differentiam primariam

riam Angeli, eſſe ſuperate perfectionem hominis, aut vim eius productivam, quia hic exceſſus conſequitur ad eſſentiam intrinſecam, & intrinſecam differentiam, & eſt quædam comparatio ad aliqoid extrinſecum, ita in quolibet ente ſuperante, & excedente exigentiam, & vires naturę, non eſt eius primaria differentia hic exceſſus comparativus, ſeù denominatio ſuperantis, aut ſupernaturalis, ſed eſt quaſi denominatio conſequens eſſentiam, ſeù ſpeciem eſſentialem entis conſtitutam per ſuam ſpecificam differentiam. Vndè ſicut omnes differentiæ Angelorum ſuperant, & excedunt naturam humanam, & omnes differentiæ brutorum ſuperant, naturam purè vegetabilem, quin hæc ſuperioritas, vel exceſſus ſit propria illorum differentia inter ſe, ſed potius denominatio communis tranſcędens differentias illas, ſed non genus eorum, in quo non excedunt, nec ſuperant formaliter; ita omnes differentię actum ſupernaturalium excedunt formaliter, & ſuperant totã exigentiam naturę, & ideò ſunt formaliter ſupernaturales, licèt hæc ſupernaturalitas non ſit propria differentia cuislibet, ſed denominatio tranſcendens omnes eas differentias, ſed non rationem genericam communem eis actibus cum alijs naturalibus, quia hæc non excedit, nec ſuperat formaliter exigentiam totius naturę.

96. Sed contra hunc modum dicendi, opponitur commune argumentum, quia actus ſupernaturalis adæquate eſt ſupernaturalis: Ergò non eſt partim naturalis, & partim ſupernaturalis: Ergò non datur in illo formalitas, quæ non ſit ſupernaturalis, ſeù quę ſit formaliter naturalis. Confirmatur: Quia implicat, quod naturale, & ſupernaturale identificentur in eadem entitate: Sed ſi daretur in actu ſupernaturali ratio, aut formalitas generica non ſupernaturalis, ſeù naturalis, iam formalitas naturalis idẽtificaretur cum ſupernaturali formalitate, nempè cum differentia: Ergò nequit admitti talis ratio generica non formaliter ſupernaturalis. Maior probatur primò: Nam ſupernaturale eſt ſuprà totum ordinem, & exigentiam naturę, naturalem autem eſt intra ordinem & exigentiam naturę, & ab illa exactum: Sed nequit idem realiter eſſe intra, & ſupra exigentiam, & ordinem totius naturę, nam eſſe intra, & ſuprà contradictoriè opponuntur: Ergò non poſſunt adunari, ſeù identificari in eadem entitate eſſe ſupernaturalem, & naturalem, ſeù quod conſtet ex vna formalitate naturali, & alia ſupernaturali. Secundò; Quia ſupernaturale eſſentialiter eſt ſuprà omne naturale: Sed idem nequit eſſe ſuprà ſe ipſum; Ergò nequit idem realiter eſſe naturale, & ſupernaturale. Tertiò: Quia omnia, quę pertinent ad quidditatẽ einſdem actus, debent eſſe einſdem ordinis, & pertinere ad idem genus; Ergò nequit vna formalitas eſſe ordinis naturalis, & alia ſupernaturalis.

97. Veruntamen hæc obiectio, quia ſola ducti RR exiſtimarunt, omnem formalitatẽ repertam in actu ſupernaturali eſſe formaliter ſupernaturalem, & conſequenter ſupernaturalitatem formaliter tranſcendere omnes illius formalitates, etiam communiores, non adeò vrget, vt propter eam obligemur cum eis ad negandam omnem convenientiam genericam, & vnivocam inter actus naturales, & ſupernaturales, & ad inſtituenda diverſa predicamenta pro entibus ſupernaturalibus. Vndè, diſtinguo antecedens: Actus ſupernaturalis adæquatè eſt ſupernaturalis, ly *adæquate* ſumpto in ſenſu reali, & ſine diſtributione vlla, concedo: Ly *adæquate* ſumpto in ſenſu formali, & cum diſtributione, nego antecedens. Et diſtinguo conſequens: Ergò non eſt partim, partialitate reali, & phyſica, naturalis, & partim ſupernaturalis, concedo: Partialitate metaphyſica, & in ſenſu formali, ſubdiſtinguo, non eſt partim naturalis poſitivè, & ſimpliciter, & partim ſupernaturalis, concedo: Partim naturalis negativè & præciſivè, ſeù ſecundum quid, & partim ſupernaturalis ſimpliciter, & poſitivè, nego conſequentiam. Et diſtingo ſimiliter ſecundum conſequens: Ergò non datur in eo formalitas, quę non ſit realiter, & identicè ſupernaturalis, concedo: Quę non ſit formaliter ſupernaturalis, & negativè, ſeù præciſivè, & ſecundum quid naturalis, nego conſequentiam. Et ad confirmationem, diſtinguo pariter maiorem: Implicat, quod naturale ſimpliciter, & in ſenſu *reali tale*, & ſupernaturale identificetur in ea*dem* entitate, concedo: Naturale in ſenſu formali, pręciſivè, & ſecundum quid tale, nego maiorem, & ad primam probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Nequit idem realiter eſſe intra ſecundum quid, & ex vno capite, & ſuprà ſimpliciter ordinem naturę, nego: Intra ſimpliciter, & in ſenſu reali, & ſuprà ſimpliciter, & in ſenſu reali, concedo minorem, & nego conſequentiam in ſenſu iam negato. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Supernaturale eſſentialiter eſt ſuprà omne naturale, in eo ſenſu, in quo eſt ſupernaturale, concedo: In alio diverſo, nego. Et diſtinguo minorem idem nequit eſſe realiter, & ſimpliciter ſupra ſe ipſum, concedo: In ſenſu formali, & ſupra ſe ipſum ſecundum quid, hoc eſt, ſuprà aliquam ſui formalitatem formaliter ſupram, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu. Ad ter-

tertiam, diſtinguo antecedens: Debent eſſe eiuſdem ordinis in ſenſu reali, & ſimpliciter, concedo: In ſenſu formali, & ſecundum quid, nego antecedens: Et cum inquis, quod debent pertinere ad idem genus, diſtinguo: Ad idem genus prædicamentale, hoc eſt, collocari in eodem prædicamento, concedo: Ad idem genus prædicabile, nego, quia genus, & differentia pertinet ad quidditatem cuiuſvis rei, & tamen nemo dixit, quod genus, & differentia ſint idem genus prædicabile, cum ſint duo prædicabilia diverſa.

98. Igitur, de actu ſupernaturali poſſumus loqui dupliciter, nempè, vel in ſenſu reali, & ſimpliciter, ſine diſtributione illius in diſtincta prædicata, & formalitates; & hoc modo nihil eſt inadæquatè, aut partialiter, quia hoc modo non eſt intelligibilis partialitas, aut inadæquatio in illius entitate, quia eſt entitas realiter ſimplex, & indiviſibilis, & tota negativè, hoc eſt tota ſine partibus, vt cum dicimus totus Deus, & totum indiviſibile. Et in hoc ſenſu non eſt obiectum ſcientię humanę, nec humanę philoſophię, quia ſcientia, & Philoſophia noſtra, adhùc Sacra, ſeù Theoſophia non agit de rebus per ſimplicem, & adæquatum conceptum illarum prout ſunt in ſe, ſine præciſione obiectiva, ſed per plures conceptus inadęquatos, componendo, dividendo, & præſcindendo ex parte obiecti, rationes communes, & differentiales, & formalitates ex diverſis principijs in eadem entitate provenientes, nec aliter poteſt definiri, quid res ſit, à quibus cauſis per ſe procedat, aut quos effectus per ſe cauſet; vt iam alibi monſtravi, & experientia ipſa docet. Vel poſſumus loqui de actu ſupernaturali in ſenſu formali, & vt diſtributa metaphiſicè in ſuas intrinſecas formalitates, & prædicata eſſentialia communia, & differentialia, & in hoc ſenſu eſt obiectum noſtræ ſcientiæ, & cognitionis, & in eo dicimus, quod actus ſupernaturalis nō eſt adęquatè, id eſt, penes omnes ſuas formalitates, formaliter ſupernaturalis, quia ex conceptu generico, & vnivoco intellectionis, aut volitionis, in quo convenit cum actibus naturalibus, non eſt formaliter excedens, nec ſuperans exigentiam naturę, ſed eſt præciſivè, aut negativè naturalis, id eſt, non ſuperans formaliter exigentiam, & vires naturę, ſed ſecundum quid intra illas. Et in hoc ſenſu etiam eſt partim naturalis negativè, & ſecundum quid, & partim ſupernaturalis, licèt ſimpliciter ſumptus ſit abſolutè ſupernaturalis. Et ſimiliter dico; quod in actu ſupernaturali datur formalitas aliqua, nempè generica, quę eſt naturalis prædicto modo. Et item, quod hoc ſenſu poteſt quamoptimè identificari realiter in eodem actu naturale negativè, & ſecundum quid, cum ſupernaturali. Et quod idem realiter actus poteſt ſecundum quid eſſe intra ordinem, & exigentiam naturę, & ſimpliciter ſuprà totum ordinem, & exigentiam naturę, ſiquidem poteſt ſecundum quid ęquare activitatem naturę, & ſimpliciter illam excedere; ſicut excedere ſe ipſum ſecundum quid, ſicut homo vt rationalis excedit ſe ipſum vt animal, & eſt ſuprà ſe ipſum ſub ratione animalis. Et tandem, quod poteſt eſſe penes rationem genericam inferioris ordinis, & penes differentialem, ordinis ſuperioris. Ad modum quo corpus cœleſte in ratione corporis vnivocè cōveniēs cum ſublunari, poteſt dici inadæquatè, & ſecundum quid ſublunare negativè, & non ſupernas perfectionē corporis ſublunaris, licèt ſimpliciter ſit ſuperioris perfectionis, & ordinis, non ſolum ad corpora ſublunaria, ſed etiam ad ſe ipſum ſecundum quid, nempè ſecundum rationem genericam corporis; & idem de Angelo ſub ratione vnivoca ſubſtantię, ſub qua non excedit hominem; & de homine ſub ratione generica animalis, ſub qua non excedit perfectionem brutorum, quia ratio vnivoca talis eſt ſemper, quod in illa non ſe excedunt formaliter inferiora vnivocata, ſed ſunt formaliter in ea æqualia.

99. Igitur ſenſus prædictę concluſionis eſt, quod potentia naturalis immediatè, & ratione ſui influit in actum ſupernaturalem, non quidem differentiam ſpecificam, nec gradum perfectionis, quo excedit omnes actus naturales eiuſdem potentię, & omnes vires, & exigentiam naturę, ſed ſolum rationem genericam, in qua vnivocè convenit cum illis, & in qua eos non excedit formaliter, & quę ſolum negativè, & ſecundum quid poteſt dici naturalis. Negamus autem, quod hæc ratio generica ſit vitalitas vt ſic, quia differentia etiam actus ſupernaturalis, & exceſſus ſupernaturalis debet eſſe formaliter vitalis, & ab intrinſeco. Vndè ea ratio generica, ſolum eſt ratio communis intellectionis, aut volitionis, quam ęqualiter participant actus naturales, & ſupernaturales. Addimus, quod influxus hic potentiæ naturalis non eſt per modum virtutis proximę ad actum ſupernaturalem, nec ratio formalis agendi ſupernaturaliter, ſed ſolum per modum virtutis remotę, aut per modum potentię immediatè influentis immediatione potentiæ, vt ſic ſalvetur concluſio præcedens, nempè quod tota ratio formalis agendi ſupernaturaliter, & tota virtus proxima eſt ſolus habitus ſupernaturalis, & infuſus, & potentia nec partialis; & in

hoc

hoc ſenſus per ſuas partes probanda eſt concluſio, & primo ex D. Thom.

PROBATIO NOSTRÆ CONcluſionis ex D. Thom.

100. PRIMO igitur probatur concluſio ex D. Thom. cuius Textus circa præſentem quæſtionem diſtullimus referre hucuſque, quia hæc concluſio lucem affert ad eorum concordiam, & explicationem. Igitur Div. Thom. 1. *par. quæſt.* 12. *artic.* 5. *in corpor.* ſic ait: *Cũ igitur virtus naturalis intellectus creati non ſufficiat ad Dei eſſentiam videndam, oportet, quod ex diuina gratia ſuperacreſcat ei virtus intelligendi; & hoc augmentum virtutis intellectiuę illuminationem vocamus.* Et *ad* 1. inquit, quod datur lumen glorię, *ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per lumen.* Et *ad* 2. *Quod lumen hoc requiritur, quaſi perfectio quædam intellectus confortans ipſum ad videndum Deum*: Sed augmentum virtutis ſeù virtus augens virtutem potentiæ, qua potentia fit potentior ad operandum, & quę confortat potentiam, ſupponit aliquam virtutem activam ex parte potentiæ, licèt imperfectam, & quantum ad rationem genericam actus: Ergò potentia ex ſe, & ratione ſui habet aliquam virtutem activam in actum ſupernaturalem immediatam per modum potentiæ, ſeù quantum ad rationem genericam.

101. Communis ſolutio eſt, quod datur duplex augmentum virtutis, vnum purè intenſivum ad operationem eiuſdem ſpeciei, ad quem potentia ſufficit, licèt in gradu remiſſo: Aliud ad operationem diverſæ ſpeciei, & ordinis. Augmentum igitur primi generis ſupponit aliquam virtutem in potentia immediatè activam, ſecùs verò augmentum ſecundi generis: Lumen autem gloriæ vocatur à D. Tom augmentum virtutis intellectivæ ſecundo modo, & non primo, vt patet ex ipſo 3. *contrag. cap.* 57. ſic aiente: *Contingit dupliciter alicuius virtutem fortificari. Vno modo per ſimplicem ipſius virtutis intenſionem, ſicut virtus activa calidi augetur per intenſionem caloris vt poſſit efficere vehementiorem actionem intra eandem ſpeciem. Alio modo per nouæ formæ appoſitionem; ſicut diaphani virtus augetur ad hoc vt poſſit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipſa de nouo & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius ſpeciei operationem aſſequendam.* Ex qua Autoritate, ſic obijci poteſt; iuxta D. Thom. lumen gloriæ eſt augmentum virtutis intellectivę ad viſionem Dei ſicut lux eſt augmentum virtutis in diaphano ad illuminandum: Sed lux ita eſt augmentum virtutis in diaphano, quod in ipſo non ſupponit virtutem vllam activam ad illuminationem, adhùc imperfectam, aut quantum ad rationem genericam: Ergò nec lumen gloriæ eam virtutem ſupponit in intellectu.

102. Reſpondeo tamen, diſtinguendo maiorem: Ita & eodem modo in omnibus ſervando paritatem, nego maiorem, nam aliàs ſicut diaphanum ad illuminationem non comparatur activè per ſe, & propriè, ſed merè paſſivè ſe habet, ita etiam intellectus ad viſionem ſe haberet; quod omnes negant: Ita & eodem modo, quantum ad id quod faciat ad intentum D. Thom. concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Quia intentum D. Thom. ibi ſolum erat oſtendere, quod ad viſionem claram Dei non ſatis erat augmentum intenſivum virtutis intellectivę, ſed opus erat augmento per additionem novę formę, & virtutis ſpecie diſtinctę à virtute naturali potentię, quia viſio eſt operatio ſpecie diſtincta ab omni intellectione naturali, & ad operationem ſpecie diſtinctam non ſatis eſt augmentum intenſivum virtutis, ſed requiritur augmentum virtutis per novæ formæ, & virtutis additionem. Ad hoc autem oſtendendum non requiritur, quod paritas ex diaphano teneat in omnibus, hoc eſt, quod intellectus ex ſe non habeat virtutem activam imperfectam immediatam quantum ad rationem genericam intellectionis, ſicut nec diaphanum talem virtutem habet ad rationem genericam illuminationis, ſed ſatis eſt, quod intellectus non habeat ex ſe virtutem per ſe activam ad viſionem ſecundum ſuam ſpeciem, & differentiam ſpecificam, *ſicut nec* diaphanum habet uirtutem ad illuminationem. Cum hac tamen differẽtia, quod quia illuminatio, non ſolum eſt operatio ſpecie diſtincta, ſed etiam genericè diverſa ab actione propria diaphani, diaphanum non habet ex ſe potentiam activam ad genus aliquod actionis commune illuminationi; at tamen intellectus eſt potentia ex ſe activa ad rationem communem, & genericam intellectionis, ſub qua continetur, viſio clara Dei.

103. Vndè ſicut vrgeo: D. Thom non requirit in intellectu augmentum virtutis ad viſionem Dei tanquam ad operationem genere diverſam ab intellectionibus naturalibus, ſed ſolum tanquam ad operationem ſpecie diverſam, vt patet in contextu: Sed augmentum virtutis ad operationem vt ſolum ſpecie diverſam, ſed non vt genere diverſam, non excludit, ſed potius ſupponit in potentia vim immediatè ac-

activam per modum potentię ad rationem genericam actionis, augendo illam vt pertingere poſſit ad ſpeciem, ad quam de ſe non ſufficit: Ergò augmentum virtutis exactum à D. Tom. non eſt ad rationem genericam, ſed ſupponit virtutem ad rationem genericā, & ſolum eſt ad rationem ſpecificam, ſeù differentialem. Vrgetur, quia D. Thom. inquit, lumen glorię eſſe augmentum virtutis intellectivę, & non dixit, quod lux ſit in diaphano augmentum virtutis illuminativę, & meritò; quia ſi hoc dixiſſet, planè ſuppoſuiſſet in diaphano virtutem illuminativam ſaltim in genere: Ergò ſupponit in intellectu virtutem intellectivam in genere, & ſolum vocat lumen glorię augmentum virtutis ad intellectionem in ſpecie, nempè ad viſionem claram Dei. Vndè cum infrà ait: *Non ſufficere ad videndam Deum virtutem naturalē intellectus augeri per intenſionem virtutis naturalis eius, quia viſio beata non eſt eiuſdem rationis cum virtute naturali intellectus creati, quod ex diſtantia viſorum patet, oportet ergò, quod fiat augmentum virtutis, per alicuius novæ virtutis adeptionem*, planè intelligitur, *quia non eſt eiuſdem rationis in ſpecie*, non verò, quia non ſit eiuſdem rationis in genere, quia ſolum titulo diſtinctę operationis in ſpecie exigit quod fiat augmentum *per novæ virtutis adeptionem*, & non ſolum per ſimplicem intenſionem virtutis naturalis. Et item ex ratione inſinuata, nempe *ex diſtantia viſorum*, nam ex diſtantia viſorum ſolum probatur diſtinctio ſpecifica viſionis beatæ ab alijs lumine naturali elicitis, non verò excluditur convenentia generica in eodem obiecto ſpecificativo, nam omnes Tomiſtæ fatentur, quod Deus vt clarè viſus continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus ſecundum ſe, & conſequenter quod intellectiones naturales, & viſio Dei conveniunt genericè in eodem obiecto ſpecificativo intellectus.

104. Secundo probatur noſtra concluſio ex D. Tom. *in* 1. *diſtinct.* 17. *quæſt.* 2. *artic.* 3. *in corpor.* vbi ſic ait: *Quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem naturæ, & quantum ad virtutem habitus infuſi, tunc vnus actus diſponit, & meretur augmentum charitatis, vt ſtatim fiat*: Ergò ſupponit D. Thom. actum charitatis procedere ex virtute naturę, & non ſolum ex virtute habitus infuſi, & conſequenter intellectum ex ſe habere aliquam virtutem activam ex qua procedat actus charitatis, ſaltèm ſecundum rationem genericam; vndè ſenſus D. Thom. eſt, quod quando actus charitatis procedit à voluntate agente quantum poteſt, nedum ſecundum rationem genericam ex tota virtute naturæ, ſed ſecundum rationem ſpecificam ex tota virtute habitus infuſi, tunc actus diſponit ad augmentum charitatis, non quia poſſit agere ex tota virtute habitus, & non ex tota virtute naturę, ſed quia ſimùl coniunguntur agere ex tota virtute habitus, & ex tota virtute naturæ. Non autem rectè exponitur D. Thom. ita vt ly *ex tota virtute naturæ*, intelligatur purè negativè, hoc eſt, ita vt natura non impediat, aut retardet habitum influentem. Tum, quia ſequeretur voluntatem purè premiſivè, & negativè elicere actum charitatis. Tum, quia *procedere ex tota virtute naturæ* impropiiſſimè ſonat idem ac ex tota permiſſione, aut non impeditione naturę.

105. Et confirmari poteſt ex eodem D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 11. *artic.* 4. *ad* 3. ſic aiente: *Dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter conſiderari poteſt: Vno modo ſecundum quod procedit ex libero arbitrio. Alio modo ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si conſideretur ſecundum ſubſtantiam operis, & ſecundum quod procedit ex libero arbitrio, ſic non poteſt ibi eſſe condignitas propter maximam inæqualitatem, ſed eſt ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum vt homini operanti ſecundum ſuam virtutem Deus recompeſſet ſecundum excellentiam ſuæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, ſic eſt meritorium vitæ æternæ ex condigno.* Ergò Div. Thom. agnoſcit in actu meritorio, & rationem ſecundum quam procedit ex libero arbitrio operante ſecundum ſuam virtutem, & rationem ſecundum quam procedit ex gratia Spiritus Sancti: Sed hoc intelligi nequit, niſi ita quod ſecundum rationem genericam procedat immediatè ex virtute nativa liberi arbitrij, & ſecundum rationem ſpecificam ex gratia Spiritus Sancti; nam ſi ſub omni ratione procederet mediante gratia Spiritus Sancti non eſſet locus illi duplici conſiderationi: Ergò. Fateor, ſuam difficultatem habet locus iſte D. Thom potiſſimè, quia tribuit rationem meriti de congruo actui ſecundum quod procedit ex libero arbitrio operante ſecundum ſuam virtutem; nam licèt ſecundum ſuam virtutem immediatè operetur ad rationem genericam, ſecundum hanc rationem præcisè non poteſt mereri adhùc de congruo. Veruntamen eum liberum arbitrium ex ſe, & ex ſua nativa virtute non poſſit magis, quam ad actum ſub ratione illa generica, eo ipſo, quod ex ſe facit quantum poteſt, videtur ita operari, quod ſi magis poſſet ex ſe, magis ex ſe operaretur, & in hoc fundare videtur D. Tom. rationem meriti de congruo, quod nem-

nempè non ſit per exigentiam poſitivam præmij ſupernaturalis, nec per poſitivam diſpoſitionem, ſed per quandam condecentiam, & congruitatem, quia ſuppoſita divina liberalitate, videtur congruum, vt facienti quantum eſt in ſe etiam ex viribus liberi arbitrij, Deus etiam ex parte ſua correſpondeat ei largiendo gratiam, & poſteà gloriam, quo ſenſu alibi explicabimus forſan illud commune axioma: *Facienti, quod eſt in ſe, Deus non denegat gratiam.*

106 Sed in contra poteſt opponi ipſe D. Tom. *quæſt. vnic. de Charitat. artic.* 1. *in corpor.* vbi, vt ſupra vidimus, exigit pro principio intrinſeco in voluntate ad actum charitatis eliciendum, habitum infuſum, illis verbis: *Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ non poteſt eſſe homini voluntarius, niſi ſuperaddatur naturæ aliquid intrinſecum voluntatem perficiens vt talis actus à principio intrinſeco procedat.* Vndè infert: *Quod ſi actus charitatis non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ ſuperaddito, ſequeretur vnum è duobus, vel quod non eſſet voluntarius, quod eſt impoſſibile, vel quod non excederet facultatem naturæ.* Sed hæc conſequentia D. Thom. nulla eſſet, ſi potentia naturalis de ſe immediatè influeret in actum charitatis ſub aliqua ratione: Ergò. Probatur minor: Quia eo ipſo actus charitatis eſſet ab intrinſeco potentię, etiam ſi non procederet ex habitu potentiæ ſuperaddito, ſiquidem ſub illa ratione eſſet immediatè à potentia ipſa: Ergò eſſet voluntarius, & à principio intrinſeco, etiã ſine habitu. Secundò: Quia *in præſent. artic.* 2. *ad* 2. ait: *Charitatis eſt vita animę, ſicut anima corporis. Et artic.* 4. *ad vltim.* inquit: *Quod charitas reſuſcitat ſpiritualiter mortuos, ſicut anima Lazari reſuſcitavit ipſum corporaliter*: Sed anima ita eſt vita corporis, quod non ſupponit in corpore virtutem aliquam activam, aut ſe movendi ab intrinſeco: Ergò nec charitas talem virtutem ſupponit in anima reſpectu actuum ſupernaturalium. Tertiò *in* 1. *Sentent. diſt.* 3. *quæſt.* 4. *artic.* 2. vbi ſic ait: *Ab anima, cum ſit ſubſtantia, nulla operatio egreditur, niſi mediante potentia, neque etiam à potentia operatio perfecta, niſi mediante habitu*: Vbi dupliciter poteſt conſiderari operatio perfecta, nempè perfecta quoadmodum, quo pacto actiones naturales ſunt perfectæ, quando faciliter, & delectabiliter eliciuntur, nam hæc facilitas non eſt de ſubſtantia operationis, ſed modus accidentalis illius; vel perfecta quoad ſubſtantiam, quo pacto operatio ſupernaturalis eſt perfecta ſuprà perfectionem naturalem potentię: Ergò operatio ſupernaturalis non egreditur à potentia, niſi mediante habitu ſupernaturali. Quarto: Quia *in* 1. *diſt.* 17 *quæſt. artic.* 1. probat charitatem non eſſe Spiritum Sanctum, ſed habitum creatum in anima, quia cum actus proportionetur potentiæ operativæ, ſicut actus propriæ cauſę: *impoſſibile eſt intelligere, quod actus perfectus in bonitate*, qualis eſt actus charitatis, *ſit à potentia non perfecta per abitum; ſicut etiam calefacere non poteſt eſſe ab igne, niſi mediante calore*: Sed calefactio ſub nulla ratione egreditur immediatè ab igne, ſed ſolum mediante calore: Ergò. nec actus charitatis ſub vlla ratione egreditur immediatè à potentia, ſed ſolum mediante habitu. Quintò: Quia *in quolibet.* 7. *articul.* 1. *quæſt.* 2. *de veritat. artic.* 2. *ad* 1. & 1. *part. quæſt* 12. *artic.* 5. *ad* 2. & *in* 4. *diſt.* 46. *artic.* 2. *ad* 5. inquit, quod Beati, licèt non videant Deum per medium *quo*, quod eſt ſpecies, nec per medium *in quo*, quod eſt ſignum, vident tamen per medium *ſub quo*, quod eſt lumen gloriæ, quod dat cognoſcenti vim cognoſcendi: Ergò iuxta ipſum, viſio beata ſub nulla ratione procedit immediatè ab intellectu ratione ſui, ſed ſub omni, mediante lumine. Sextò: Quia *in* 1. *diſt.* 34. *quæſt.* 1. *artic.* 1. *ad* 4. ait: *Operatio reducitur ſicut in principium in quo, in ipſum agens, & in virtutem agendi, qua mediante exit operatio ab agente*: Ergò non egreditur ab agente immediatè, ſed mediante virtute: Ergò nec immediatè à potentia, ſed mediante virtute ſupernaturali, quæ ſola eſt virtus tota ad actus ſupernaturales. Septimò: Quia *quæſt.* 27. *de Veritat. artic.* 3. *ad* 21. ſic ait: *Dicendum, quod animæ aliter ſe habet ad vitam naturalem, & ad vitam gratię: Ad vitam enim gratię ſe habet vt quod alio vivit, ad vitã verò naturę, vt quo aliud vivit*: Ergò ad vitam gratię nullam *virtutem* ex ſe habet, aliàs enim eſſet *quo* viveret, ſed vnicè vivit mediante gratia.

107. Hæc ſunt, quæ ex D. Thom. afferri poſſunt aliqualiter contra noſtram ſententiam. Veruntamen dico, ea omnia rectè probare aſſumptum principale Thomiſticum, nempè, quod habitus ſupernaturales ſint tota ratio formalis agendi, & vivendi ſupernaturaliter, totaque virtus proxima ad actus ſupernaturales, non tamen excludere, quod potentia ratione ſui, & immediatè influat per modum potentiæ per ſe in rationem genericam vitę ſeu actus vitalis ex ſe negativè præſcindentis à ſupernaturali, & naturali. Pro cuius intelligentia notandum eſt, quod nomine potentię activę præſertim rationalis, intelligitur à Div. Thom. principium actionis cum quadam generalitate, & communitate ad operationem perfectam, vel imperfectam, bonam, & malam,

vl-

Digitized by Google

vlterius perfectionem, & determinabilem ad certas, ſeù perfectas operationes, per habitus, aut virtutes ſuperadditas. Vndè docet, potentiæ rationalis proprium eſſe ſe habere ad oppoſita, habitus eſſe perfectiones, & determinationes potentiarum, vt videre licèt in ferè cunctis eius operibus; undè influere per modum potentię, in ſenſu cõformiſſimo ad mentem D. Thom. erit influere per modum principij actionis in genere, ſeù in communi. Nomine autem virtutis, inquit D Thom. t. 2. *quæſt.* 55. *artic.* 1. *ad.* 2. *& artic.* 3. *in corpor. & quæſt.* 56. *artic.* 1. *in corpor. & quæſt.* 66. *artic.* 3. *in corpor. &* 2. 2. *quæſt.* 51. *artic.* 1. *ad.* 2. *& quæſt.* 129. *artic.* 2. *in corpor.* & alibi ſæpè, quod ſignificatur perfectio potentię, quia de ratione virtutis eſt quod ponat potentiam in vltimo quod actum, vel quoad modum agendi; vndè etiam ſignificat complementum potentię ex proprii nominis impoſitione, vt inquit; *quæſt.* 14. *de Veritat. artic.* 3. *in corpor. & de Virtut. quæſt.* 1. *artic.* 1. *in corpor. & quodlib.* 4. *artic.* 2. *in corpor.* Igitur, propriè loquendo, activitas generalis potentię indeterminata, & ad rationem communem non poteſt dici virtus, nec activitas per modum virtutis, multòque minus virtus proxima, quia non eſt complementum potentiæ, ſed ipſa potentia complebilis, nec eſt perfectio potentiæ, ſed ipſa potentia vt perfectibilis, nec eſt in vltimo quoad actum, aut modum agendi, ſed indiget virtute elevante, vel perficiente, vt poſſit vltimatè, & proximè agere. His ſuppoſitis.

108. Ad primum reſpondeo, quod illa conſequentia, & ratio D. Thom. eſt efficax prout iacet in ſenſu formali, quia videlicet actus charitatis, vt talis, non eſſet voluntarius, nec ab intrinſeco voluntatis, ſi non daretur voluntati principium intrinſecum clicitivum illius vt talis, quia vt talis excedit naturã voluntatis, & vim naturalem ipſius, vt docet Fides Catholica contra Pelagium; vndè ſi non detur voluntati tale principium intrinſecum ei ſuperadditum, vel negandum eſt contra Fidem cum Pelagio actum charitatis excedere vires naturæ; vel dicendum, ipſum vt talem non eſſe voluntarium, hoc eſt, quoad ipſius differentiam eſſentialem; in qua excedit reliquos actus naturales. Ex quo etiam ſequeretur, quod abſolutè, & in ſenſu reali non eſſet voluntarius, quia actus talis, nempè charitatis, non eſt abſolutè voluntarius, ſi eius differentia, & eſſentia ſpecifica non ſit ab intrinſeco voluntatis, & el voluntaria. Sicut qui ex propria intentione, & ſcientia conferret pauperi numum æreum, & ab extrinſeco numus ille præter illius intentionem, ſeù per accidens fieret aureum, tunc collatio aurei non eſſet illi volũtaria abſolutè, & ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid ſub ratione communi collationis, ſeù eleemoſynę: Sic ergò, ſi actus elicitus à voluntate ab extrinſeco, & per accidens fieret charitatis, tunc actus charitatis abſolutè non eſſet voluntarius, ſed ad ſummum ſecundum quid, nempè ſecundum rationem communem volitionis: Cum hac tamen differentia, quod illud eſt poſſibile, quia in actibus exterioribus imperatis, qui extrinſeci ſunt voluntarij; poteſt contingere quod ſint, vel non ſint voluntarij, & conſequenter, quod ſub vna ratione ſint voluntarij, & non ſub alia, quia voluntarietas eſt eis accidentalis; attamen ſecundum eſt impoſſibile, quia in ipſis actibus voluntatis præſertim circa finem, qualis eſt actus charitatis, implicat contradictionem, quod accidentaliter ſint voluntarii, & conſequenter, quod ſecundum vnam rationem ſint voluntarij, & non ſecundum aliam, aut non ſimpliciter, & abſolutè ſecundum totam ſuam ſpecificam tendentiam poſitivam, quia per ſe ipſos, & per ſuam eſſentiam ſunt voluntarij adæquatè, & non per aliquid eis accidentale. Vndè informa, conceſſo Textu D. Thom. nego minorem, Ad probationem, diſtinguo antecedens: Eo ipſo eſſet ab intrinſeco potentię abſolutè, & ſimpliciter, nego antecedens: Secundum quid, ſub diſtinguo; attenta vi conſequentiæ immediatę, tranſeat: Attenta conſequentia mediata, nego antecedens, & conſequentiam, quia licèt ex defectu habitus, ſeù principij infuſi, per conſequentiam immediatam ſolum inferatur, quod abſolutè, & ſimpliciter non eſſet ab intrinſeco, nec voluntarius, quia non eſſet voluntarius quoad differentiam ſpecificam, tamen per conſequentiam mediatam infertur etiam, nec ſecundum quid forè voluntarium, quia implicat actus voluntatis voluntarius ſecundum rationem communem, & ſpecificè involuntarius ſecundum ſuam differentiam ſpecificam.

109. Ad ſecundum, dico, quod paritas non debet ſervari in omnibus, alias enim ſicut corpus merè paſſivè ſe habet ad vitam animę, ita anima merè paſſivè ſe haberet ad vitam gratię, & ſicut corpus ſine anima remanet omninò mortuum, ita anima ſine gratia non remaneret ſemiviva, contra illud *ſemivivo relicto.* Vndè intelligenda eſt paritas in ſenſu formali, quod nempè charitatis eſt vita animæ, quoad gradum, & ſpeciem vitæ ſupernaturalis, ſicut anima corporis, quoad genus vitę; per quod non excluditur, quod anima ex ſe non habeat vivere ſecundum rationem vitę commu-

nem naturali, & ſupernaturali, licèt cum indigentia gratię ad vivendum ſupernaturaliter, quę ſit totalis ratio formalis ſic vivendi. Ad tertium ſimiliter dico, quod ex illa rectè concluditur, quod operatio perfecta ſupernaturaliter, & quoad ſpeciem, non egrediatur quoad ſuam ſpeciem, ſeù differentiam ſpecificam à potentia, niſi mediante habitu, ſicut operatio perfecta quoadmodum, non egreditur quoadmodum à potentia, niſi mediante habitu præſtante talem modum; cæterum ſicut hoc non obeſt, quo minus, quando eſt perfecta ſolum quoadmodum, egrediatur immediatè à potentia quoad ſubſtantiam, ita non obeſt, vt quando eſt perfecta quoad ſpeciē, & differentiam ſpecificam, ſed non quoad rationem genericam, egrediatur immediatè à potentia, quoad rationem genericam, quod eſt procedere immediatè ſecundum quid à potentia, licèt ſimpliciter, & abſolutè mediante habitu. Nec paritas ſubſtantię oppoſitum probat, quia ſubſtantia non eſt immediatè activa, nec in ſpecie, nec in genere, ſecùs verò potentia, quæ ex ſe eſt immediatè activa in genere, ſub quo continetur ſpecies actionis ſupernaturalis, vt infrà videbimus.

110. Ad quartum ſimiliter, conceſſo Textu, & minori ſubſumpta, nego conſequentiam, quia ideò calefactio ſub nulla ratione egreditur immediatè ab igne, quia ignis, vtpotè ſubſtantia, ſub nulla ratione eſt immediatè activus; nec ſub ratione generica actionis, quia actio ex ſuo genere ſupremo eſt accidens, improportionatum ad ſpecificandum ſubſtantiam. Attamen actus charitatis, non eſt actus charitatis ex ſuo genere ſupremo, ſed ſolum ex ſua ſpecie infima; & ex ſuo genere eſt actio vitalis, ſeù volitio, ſub qua ratione non eſt improportionata voluntati, ſed proportionatum ſpecificativum illius, vt infrà videbimus. Vndè paritas D. Thom. debet intelligi in ſenſu formali, quod ſcilicèt, ſicut calefactio non procedit ab igne, niſi mediante calore, ita actus charitatis vt talis, ſivè actus perfectus in bonitate ſpecifica, quoad ſuam bonitatem ſpecificam, non procedit à voluntate, niſi mediante habitu. Ad quintum ſimiliter dico veriſſimum eſſe, quod viſio beata non elicitur à Beato, niſi mediante lumine, quod eſt medium *ſub quo*, ſeù *per quod* ex parte potentię, quia viſio beata ſonat non rationem genericam intellectionis, ſed rationem ſpecificam, quæ non poteſt, niſi mediante lumine, procedere, quod lumen, licèt non præſtet vim genericè cognoſcitivam, quia hanc ſupponit in potentia, præſtat tamen vim taliter, ſeù in tali gradu ſpecifico cognoſcitivam, qua niſi mediante, potentia non poteſt cognoſcere in tali gradu ſpecifico cognitionis, nempè viſionis Dei. Ad ſeptimum, dico, quod nomine agentis intelligi Div. Thom. ibi ſuppoſitum agens, quod eſt ſubſtantia completa, quę non eſt immediatè activa, adhùc in genere, & ideò veriſſimū tenet, quod ab eo non egreditur operatio, adhùc in genere, niſi mediātè virtute. Loquendo autem de potentia immediatè activa, quæ etiam eſt virtus activa, aliter debet intelligi, nempè, quod operatio illius activitatem, & virtutem excedens non egreditur immediatè ab illa abſolutè, quia ſecundum ſuam ſpeciem, & exceſſum non poteſt egredi ab ea, niſi mediante virtute ſuperaddita potentię, quę conſtituat potentiam in eſſe principij proportionati ad talem ſpeciem actionis. Ad ſeptimum, concedo libenter Textum D. Thom. quo evidenter probatur charitatem eſſe principium vitale ſpecificè, & totam rationem formalem vivendi vita gratię, & totum *quo* proximum, non tamen excluditur, quod potentia ſit *quo* immediatum ad rationem genericam vitæ communem vnivocè vitę naturali, & ſupernaturali licèt *quo* remotum ad vitam gratiæ in ſpecie.

111. Ex quibus iam infero, ex doctrina D. Thom. benè perpenſa, colligi apertè, tum, quod habitus charitatis, ſeù alius infuſus, ſit verè principium vitale ſpecificè, tribuens potentię naturali vitam ſpecificam ſupernaturalē in actu primo, ſeù vim, & virtutem proximam vivendi in actu ſecundo ſupernaturaliter, ac per conſequens eſſe totam rationēm formalem agēdi ab intrinſeco ſupernaturaliter, ſeù vivendi in gradu ſupernaturali, excedenti, & ſupernaturali facultatem naturæ; quin per hoc *excludatur*, quod potentia naturalis ratione ſui *habeat* vim agendi, & vivendi in genere vitæ communi vitę ſupernaturali; quæ vis, licèt ſit immediata ad rationem genericam actionis, & vitę, non tamen eſt abſolutè virtus immediatè activa ad actum, ſeù vitam ſupernaturalem, ſed abſolutè mediata, & remota, quia non poteſt exire in actum ſpecificè ſupernaturalem, niſi actuetur, formalizetur, & intrinſecè elevetur, & proportionetur tali actui, & vitæ, vt per ſe, & ab intrinſeco poſſit proximè vivere tali vita, & elicere talem actum.

PROBATVR CONCLVSIO ratione.

112. DEINDE probatur concluſio ratione à priori; quia voluntas (& idem de intellectu) eſt potentia immediatè activa ſub aliqua ratione generica, ſub qua continetur, tan-

tanquam ſpecies, actio ſupernaturalis, ſeù actus charitatis: Sed hoc eſt impoſſibile, niſi actus charitatis participet rationem genericam actionis immediatè procedentis à voluntate; quia aliàs non contineretur ſub tali ratione generica agendi, vel actionis: Ergò actus charitatis participat aliquam rationem communem, ſeù genericam actionis immediatè procedentis à voluntate, & conſequenter ſecundum rationem genericã immediatè à voluntate procedit. Probo maiorem: Quia voluntas ex ſe eſt immediatè activa reſpectu ſui obiecti ſpecificativi, ſub quo continetur obiectum ſpecificativum actus charitatis: Sed hoc eſt impoſſibile, quin ſit immediatè activa ſub aliqua ratione communi actionis, ſub qua contineatur ipſe actus charitatis: Ergò Minor patet: Quia ſicut ſe habet obiectum ſpecificativum potentię ad obiectum ſpecificativum actus charitatis, ita debet comparari activitas, ſeù actio ſpecificativa potentiæ, ad actionem, ſeù actum ſpecificum charitatis: Ergò ſicut obiectum ſpecificativum charitatis debet cõtineri ſub ratione obiectiva ſpecificativa potentiæ, ita actus ſpecificus charitatis debet contineri ſub ratione generica actionis, vel actus ſpecificativa potentię. Minor verò probatur: Quia voluntas ex ſe immediatè reſpicit tranſcendentaliter ſuum obiectum ſpecificativum, nam abſque habitudine, & reſpectu poſitivo tranſcendentali ad aliquid implicat ſpecificari ab illo: Sed implicat quod reſpiciat poſitivè tranſcendentaliter ſuum obiectum ſpecificativum, niſi vt poſitivè activa erga illud: Ergò voluntas ex ſe eſt activa erga ſuum obiectum ſpecificativum: Ergò immediatè, nam, ſi non immediatè, non erit ex ſe activa erga illud, ſed ex alio ſuperaddito.

113. Explicatur hæc ratio: Quia voluntas eſſentialiter, & ex ſe eſt volitiva in genere, boni vt ſic, tanquam ſui obiecti ſpecificativi: Ergò eſt immediatè volitiva in genere, illius, ſiquidem quod ex ſe, & eſſentialiter eſt, immediatè eſt. Probo antecedens: Quia voluntas, vt voluntas, eſſentialiter, & ex ſe dicit habitudinẽ tranſcedentalem poſitivam ad bonum vt ſic, tanquam ad ſuum obiectum ſpecificativum, aliàs enim non ſpecificaretur ab illo: Sed, vt voluntas, non poteſt dicere ex ſe aliam habitudinem, & reſpectum poſitivum, niſi voluntas ad volibile, ſeù amavit ad amabile: Ergò ex ſe, & ratione ſui reſpicit tranſcendentaliter bonũ vt ſic, vt volitiva, & amativa illius: Ergò ex ſe, & ratione ſui eſt volitiva, & amativa in genere boni vt ſic, tanquam ſui ſpecificativi. Explicatur ſecundo: Quia vt ſæpè inquit Div. Thom. Potentia non ſpecificatur ab obiecto, niſi medijs actibus, undè immediatius ſpecificatur ab actu, & mediante actu ab obiecto, & ratio eſt, quia non ſpecificatur ab obiecto, niſi mediante tendentia in ipſum: Sed non mediante actu in ſpecie, ſeù quoad differentiam ſpecificam ipſius, quia differentię ſpecificę actuum per accidens, & de materiali ſe habent ad ſpecificandam potentiam, vt communiter docent Thomiſtæ cum D. Thom. Ergò mediante actu quoad rationem communem, & genericam attingendi obiectum ſpecificativum, nempè bonum ſub ratione boni: Ergò immediatè ſpecificatur voluntas ab actu, vel ab actibus ſub ratione generica actus tendentis in bonum ſub ratione boni: Tunc ſic, ſed non poteſt immediatè ſpecificari ab actibus ſub tali ratione generica, niſi ſit ex ſe, & ratione ſui immediatè elicitiva illorum ſub tali ratione generica: Ergò voluntas ex ſe, & ratione ſui eſt elicitiva ſuorum actum ſub ratione generica tendentiæ in bonum ſub ratione boni.

114. Dices forſan, quod vt potentia eſſentialiter ſpecificetur ab obiecto ſub ratione boni, & ab actibus ſub ratione communi attingentiæ illius, non requiritur, quod ex ſe ſit immediatè volitiva illius obiecti, nec immediatè elicitiva actum ſub illa ratione, ſed ſatis eſſe, quod ex ſe ſit volitiva, & elicitiva, vel mediatè, vel immediatè, hoc eſt, quod ex ſe dicat habitudinem ad bonum vt ſic, & ad amorem boni vt ſic ſub ratione communi amoris, præſcindendo ab habitudine mediata, vel immediata, proportionata, vel improportionata, obedientiali, vel naturali. Quia nempè voluntas poteſt dupliciter conſiderari, nempè ſecundum quod eſſentialiter eſt potentia volitiva abſolutè, præſcindendo ab eo quod ſit potentia obedientialis, vel naturalis, proportionata, vel improportionata, remota, vel proxima: vel ſub ratione potentiæ naturalis determinatè: Sub hac ſecunda conſideratione ſpecificatur à bono proportionato viribus proprijs amabili, & reſpectu illius dicit habitudinem immediatè, & ratione ſui amativè, & volitivę, & elicitivę talis amoris proportionati vt ſic; cæterum ſub prima conſideratione ſpecificatur à bono vt ſic ſub ratione boni, & ab amore eius vt ſic, per habitudinem ad illud, præſcindentem à mediata, & immediata, à proportionata, & improportionata, ab obedientiali, & naturali, quia bonum vt ſic ſub ratione boni præſcindit a ratione boni naturalis, proportionati, & viribus naturæ amabilis, & à ratione boni ſupernaturalis, improportionati, & ſolum mediatè viribus gratiæ amabilis à voluntate. Et hæc ſolutio videtur conformis ad doc-

trinam Illuſtriſſ. Godoy *in* 1. *part. quæſt.* 12. *diſputat.* 7. vbi ita videtur ſentire de modo, quo Deus clarè viſus continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani.

115. Sed contra eſt, quia licèt habitudo eſſentialis potentię ad ſum obiectum ſpecificativum vt ſic. poſſit præſcindere ab eo quod ſit mediata, vel immediata, obedientialis, vel naturalis reſpectu obiectorum particularium contentorum ſub obiecto ſpecificativo, non tamen ab eo, quod reſpectu obiecti ipſius vt ſpecificativi, & ſub ea ratione communi, ſub qua reſpicit illud vt ſpecificativum, ſit poſitiva, vel negativa, mediata, vel immediata, naturalis, vel obedientialis, proportionata, vel improportionata; ſed reſpectu illius rationis communis intranſitivè, & abſque deſcenſu ad particularia, quo pacto ſpecificat potentiam, debet eſſe habitudo determinatè poſitiva, immediata, naturalis, & proportionata, ita quod repugnat eſſe reſpectu illius ſub ea abſtractione negativa, improportionata, obedientialis, aut mediata: Ergò quantum ad rationem communem attingentię talis obiecti debet potentia eſſe ratione ſui immediatè elicitiva, & activa, licèt cum præciſione ab immediata activitate reſpectu actuum in particularibus ſpeciebus. Tota difficultas eſt in antecedenti, circa quod vellem Illuſtriſſ. Godoy clarius loquutum fuiſſe: Veruntamen oſtenditur primò: Quia in primis habitudo eſſentialis potẽtię ad ſuum obiectum ſpecificativum non poteſt præſcindere ab eo quod ſit negativa, vel poſitiva, ſed debet determinatè eſſe eſſentialiter poſitiva; quod ſic probo, quia habitudo negativa non eſt propriè habitudo, nec per illam quidquam ſpecificatur à termino habitudinis negativę, eſt enim pura non repugnantia ad aliquid, & nihil ſpecificatur ab eo ad quod dicit puram non repugnantiam: Ergò habitudo potentię volitivę ad ſuum obiectum ſpecificativum non poteſt præſcindere intrinſecè à poſitiva, vel negativa, alias enim præſcinderet ab ſpecificativo, vel non ſpecificativo, ab habitudine ſpecificante, vel non ſpecificante, imò ab habitudine, vel non habitudine vera, & reali, & tranſcedentali, quod eſſet pręſcindere à potentia poſitivè volitiva, et amativa, vel non poſitivè volitiva, & amativa: Quod quis dicat? Deindè nec poteſt præſcindere, reſpectu talis rationis communis ſpecificativę, ab obedientiali, vel naturali; tum, quia habitudo obedientialis non eſt vera, & poſitiva habitudo, ſed pura non repugnantia, vt ſuprà oſtendimus *num.* 67. nec per illam ſpecificatur potentia obedientialis à termino, reſpectu cuius eſt obedientialis, quia potentia obedientialis non eſt certa potentia inſtituta per ſe, & primaria ad ſuum terminum, ſed eſt mera non repugnantia ex conſequenti relicta in qualibet creatura, & de reliquo nihil habet poſitivè, niſi per denominationem extrinſecam à Deo potẽte ſupernaturaliter facere de illa, & per illam, quod illi ex parte ſua non repugnat: Sed habitudo voluntatis, ſeù potentię volitivę ad ſuum ſpecificativum eſt eſſentialiter, & determinatę habitudo poſitiva, vt poſitivè volitiva, & amativa, per ſe, & eſſentialiter inſtituta ad amandum, & volendum in genere bonum: Ergò non poteſt talis habitudo præſcindere ab obedientiali, & naturali, ſed illi repugnat eſſentialiter eſſe obedientialem reſpectu ſui obiecti ſpecificativi. Explicatur: Quia habitudo ad volendum, & amandum bonum vt ſic, ſpecificativum voluntatis, eſt determinatè ſub hac generalitate eſſentialiter naturalis voluntati: Ergò repugnat ei eſſe obedientialem ad volendum, & amandum in tali generalitate, & conſequenter non abſtrahit à naturali, & obedientiali. Probo antecedens: Quia talis habitudo poſitiva eſt eſſentialiter indita animę à Deo vt Authore naturali; item eſt ipſa eſſentia primaria, & conceptus eſſentialis primarius voluntatis, quę eſſentialiter eſt naturalis; item exigit connaturaliter velle, & amare vt ſic, ſeù ſe exercere circa bonum vt ſic, ità vt Deus ſine miraculo non poſſit negare ei concurſum ad velle, & amare in genere, & vniverſaliter, nec tenere illam ſuſpenſam erga bonum vt ſic: Ergò habitudo ad volendum, & amandum in genere, & erga bonum vt ſic, quo pacto eſt *ſuum* ſpecificativum, eſt eſſentialiter, & de*termina*tè naturalis. Ex quo ſequitur iam, *quod ſit* etiam reſpectu illius habitudo proportionata, & non improportionata; item, quod ſit habitudo immediata, & non mediata, nec præſcindens ab vna, vel alia; tum, quia habitudo improportionata, & mediata eſt purè obedientialis, & per non repugnantiam ad recipiendum principium proportionatum, & habitudinem accidentalem immediatam; & hæc habitudo non poteſt ſpecificare. Tum, quia ſubſtantia dicit habitudinem mediatam ad operationem, quæ non ſufficit, vt ab operatione poſſit ſpecificari: Et vniverſaliter, ſola habitudo eſſentialis, poſitiva, & immediata, ſpecificat potentiam; nam habitudo mediata ſpecificat quidem principium medians, quia reſpectu illius eſt immediata, ſed non potentiam reſpectu cuius eſt accidentalis, & mediata: Ergò repugnat, quod habitudo voluntatis ad ſuum obiectum ſpecificativum vt tale ſit mediata, & non potius immediata: Ergò non abſtrahit ab vna, vel ab alia. Confirmatur:

Nam

Nam dato, quod poſſet eſſe mediata, deberet eſſe immediata poſitivè ad principium mediàns; nam aliter non diceret ex ſe, & eſſentialiter habitudinem, adhùc mediatam. Sed voluntas non poteſt dicere ex ſe, & eſſentialiter habitudinem poſitivam ad principium medians, quod eſt ſupernaturale, quia illud eſt ſuprà omnem ſui exigentiam, & habitudinem poſitivam: Ergò.

116. Demum probatur concluſio, quia, vt ex præmiſſis conſtat, in actu charitatis datur ratio generica volitionis vnivocè communis actibus naturalibus, & ſupernaturalibus, ſiquidem talis actus eſt metaphyſicè compoſitus ex genere, & differentia, ex genere quidem volitionis in cõmuni, & ex differẽtia talis, nempè charitatis: Sed potentia ratione ſui habet vim immediatè activam reſpectu talis rationis communis: Ergò. Probo minorem: Quia talis ratio generica, & communis volitionis per ſe non excedit activitatem potentię: Sed potentia ratione ſui habet vim immediatè activam reſpectu rationis, ſeù formalitatis per ſe non excedentis ſuam innatam activitatem: Ergò habet ratione ſui vim immediatè activam reſpectu rationis genericę volitionis. Minor probatur; Primò: Quia talis ratio generica per ſe non excedit actus naturales, ſeù naturales volitiones per ſe contẽtas in potentia naturali ratione ſui: Ergò nec per ſe excedit activitatẽ innatam potentię, quam habet ad tales actus naturales. Secundò: Quia talis ratio generica per ſe non eſt eſſentialiter, & poſitivè ſupernaturalis, ſed abſtrahit à poſitivè naturali, & poſitivè ſupernaturali: Sed ſi eſſentialiter, & poſitivè exeederet facultatem naturę, eſſet eſſentialiter & poſitivè ſupernaturalis: Ergò non excedit per ſe, & eſſentialiter facultatem naturę.

117. Confirmatur: Actus charitatis ſub ratione generica volitionis abſtrahentis a naturali ſimpliciter, & ſimpliciter ſupernaturali, & eſt eſſentialiter actio immediata alicuius principij volitivi: Sed ſub tali ratione non eſt eſſentialiter actio immediata principij ſupernaturalis: Ergò eſt eſſentialiter, actio immediata potentię naturalis: Ergò immediatà aggreſſio ab illa: Ergò ſecundum talem rationem genericam immediatè egreditur, & procedit à potentia. Minor patet: Quia eſt eſſentialiter volitio: Sed volitio eſſentialiter ex ſuo conceptu eſt actio immediata alicuius principij volitivi: Ergò. Nec valet, ſi dicas, eſſe eſſentialiter actionem principij volitivi, ſed cum præciſione a principio mediato, vel immediato. Contra enim eſt: Quia eſſentia actionis ſub conceptu actionis, determinatè eſt talis per comparationem ad principium formale, & immediatum illius, non autem per comparationem ad principium mediatum, & ratione alteriuseam elicientis, ſiquidem ſolum ſpecificatur à principio formali, & immediato, non verò à principio remoto: Ergò ratio generica volitionis eſſentialiter eſt actio volitiva per comparationem ad principium formale, & immediatum illius, non autem ad principium remotum, & mediatum. Explicatur: Licèt volitio vt ſic, communis naturali, & ſupernaturali, ſit genus proximum ad vtramque, eſt tamen ſpecies ſubalterna actionis immanentis, contrahens genus magis commune actionis ſpiritualis immanentis: Sed omnis ſpecies actionis debet ſpecificari ab aliquo principio formali, & immediato elicitivo illius ſub illo conceptu ſpecifico actionis: Ergò volitio vt ſic, prout eſt ſpecies ſubalterna actionis immanentis ſub conceptu ſpecifico ſubalterno talis actionis, nempè volitivę, ſpecificatur ab aliquo principio formali, & immediato elicitivo illius ſub tali conceptu: Sed non ab alio, niſi à potentia volitiva vt in genere, & vniverſaliter volitiva: Ergò potentia vt in genere volitiva eſt principium formale, & immediarum volitionis vt ſic, abſtraentis à naturali, & ſupernaturali.

118. Nec item dicas ſecundò, quod ſub tali conceptu generico volitionis reſpicit principium formale, & immediatum, ſeù eſt actio principij formalis, & immediati etiam generici, nempè principij formalis, & immediati, abſtrahentis à naturali, & ſupernaturali, à potentia, & habitu, quia actio ſub conceptu generico debet correſpondere principio immediato etiam generico, non verò principio ſpecificè determinato, qualis eſt potentia vt immediatè activa Contra enim eſt: Quia conceptus genericus volitionis, ſeù actionis volitivę eſt ſpecificativum principij volitivi non in genere, ſed in ſpecie vnici: Ergò poteſt correſpondere tanquam principio immediato, & formali potentię ſpecifice vnę. Probo antecedens: Quia principium volitivum per modum potentię ſpecie atoma vnicum poteſt, imò & petit eſſe immediatè activum, ſeù volitivum in genere communi volitionis, & non præciſè in ſpecie atoma volitionis, alias enim iuxta pluralitatem ſpecificam volitionum deberent diſtingui ſpecificè principia immediatè elicitiva, & volitiva, quod nullus dixit, præſertim de principio immediatè volitivo per modum potentię; vndè omnes dicunt quod potentia immediatè volitiva ſpecificatur in ſua ſpecie atoma non ab vnica ſpecie atoma volitionis, ſed à volitione vt ſic, comprehendente genericè omnes volitiones

nec ſpecies diverſas: Ergò volitio ſub conceptu generico volitionis non correſpondet per ſe, & immediatè principio volitivo communi, ſeù abſtrahenti ab hoc, vel illo principio, à potentia nempè, & habitu, ſed principio volitivo determinatè per modum potentię. Et ratio eſt: Nam activitas potentiæ ex ſe, & ratione ſui debet eſſe amplior, & extenſior, & vniverſalior, quam quęlibet potentię actio, ſeù volitio, ſicut obiectum formale, & ſpecificativum potentię debet eſſe vniverſalius, quã obiectũ ſpecificativum cuiuſlibet actus talis potẽtię: Ergò ſolũ potentia ſpecie vnica poteſt eſſe immediatè activa volitionis vt ſic, & ſolùm genericè vnius; & volitio ſua conceptu generico poteſt, imò & petit correſpondere vt principio formali, & immediatè activo, potentiæ vt contradiſtinctæ ab habitu.

119. Confirmatur: Volitio naturalis, & ſupernaturalis ſub conceptu generico volitionis abſtrahentis non reſpiciunt per ſe principium genericum volitivum abſtrahens à naturali, & ſupernaturali: Ergò ſub tali conceptu ſolum reſpiciunt principium formale volitivum in genere determinatè naturale, nempè potentiam. Probo antecedens: Quia non datur principium genericum, ſeù conceptus genericus principij volitivi in genere communis principio naturali, & ſupernaturali: Ergò nec volitio in genere poteſt reſpicere pro principio formali tale genus, aut conceptum genericum principij abſtrahentis à naturali, & ſupernaturali. Probo antecedens: Quia ſi daretur talis conceptus genericus principij volitivi in genere, illum participaret ęqualiter habitus ſupernaturalis, ac potentia naturalis: Sed habitus ſupernaturalis non participat conceptum genericum principij volitivi in genere ęqualiter ac potentia, quia cum habitus ſit eſſentialiter ſolum determinatio potentiæ, & potentię perfectio, ſolum eſt determinativè, & perfectivè principium, ad certam ſpeciem potentiam determinans, & perficiens, non verò principium in genere volitivum: Ergò. Confirmatur: Quia ſi habitus participaret vnivocè conceptum genericum volitivi in genere, participaret vnivocè conceptum potentiæ volitivę: Sed hoc eſt contra omnes: Ergò. Vrgetur: Quia ſi participaret habitus, ſicut potentia, talẽ conceptum genericum, & vnivocum principij volitivi, potentia, & habitus, eſſent duo principia volitiva ęquè immediatè volitiva in genere, & ęquè immediatè volitiva in ſuis ſpeciebus vnicuique correſpondentibus immediatè: Ergò in ratione principij volitivi non compararentur vt *quo*, & vt *quod*, nec vt actus, & potentia, nec ex illis poſſet fieri vnum principium per ſe; ſiquidem ex duobus principijs ęquè immediatè activis in genere, & in ſpecie non poteſt fieri vnum principium per ſe, nec eſt maior ratio cur vnum ſit alteri *quo*, & ratio agendi, quam è contra, nec cur vnum ſit *quod* potius quam alterum, nec cur vnum compararetur vt potentia, & aliud vt actus. Vndè quia voluntas, & intellectus ęquè, & vnivocè participant genus principij activi immanentèr, implicat, quod ex illis fiat vnum principium per ſe vnius operationis immanentis, quia eo ipſo in tali ratione non poſſunt comparari vt *quod*, & vt *quo*, nec vt actus, & potentia: Ergò pariter, ſi potentia naturalis, & habitus ſupernaturalis ęquè, & vnivocè participarent conceptum genericum principij immediatè volitivi.

120. Vndè dicendum eſt, quod potentia ſola eſt abſolutè, & ſimpliciter immediatè volitiva in genere, habitus vero non eſt abſolutè, & ſimpliciter volitivus, ſed taliter, determinativè, & differentialiter volitivus, ſicut volitio ex conceptu generico eſt formaliter volitio, ſed differentia illius non eſt formaliter volitio, ſed talitas, perfectio, & differentia ſpecifica volitionis; & conſequenter, quod actus charitatis quoad rationem genericam volitionis immediatè procedit à potentia vt ex ſe, & ratione ſui immediatè volitiva, ſed quoad differentiam excedentem vires potentiæ ſolum procedit à potentia ratione habitus conſtituentis illam taliter, ſeù in gradu ita ſuperexcedenti volitivam, ſivè immediatè ab habitu differentialiter volitivo vt *quo* in illo gradu.

121. Quæ quidem ſententia fundamentum habet etiam in D. Bernardo, *ut inquit* M. Serna, nam *lib. de Grat. & Liber. Arbitr. propè med.* ſic ait: *Velle quidem ineſt nobis ex libero arbitrio; non dico velle bonum, aut velle malum, ſed tantum velle. Velle etenim bonum profectus eſt, velle malum defectus; velle verò ſimpliciter ipſum eſt, quod vel proficit, vel deficit. Porrò ipſum* velle, *vt eſſet, creans gratia fecit. Vt proficiat, ſalvans gratia facit. Vt deficiet, ipſum ſe deiicit. Itaque liberum arbitrium nos facit volentes: Gratia benevolos. Ex ipſo nobis ex velle, ex ipſa bonum velle. Quemadmodum enim aliud eſt timere ſimpliciter, aliud timere Deum, & aliud amare ſimpliciter, aliud eſt amare Deum. Quippe timere, & amare ſimpliciter quidem prolata, affectiones, cum additamento autem, virtutes ſignificant: Ita quoque aliud eſt velle, aliud velle bonum; ſimplices nempe affectiones inſunt naturaliter nobis, tanquam ex nobis, additamenta ex gratia. Nec aliud perfecto eſt, niſi quod gratia ordinat, quas donavit creatio, vt nihil aliud ſint virtutes, niſi ordinatæ affectiones :::: A Deo igitur velle,*

quo-

Digitized by Google

quomodo & amare, quomodo & timere accepimus in conditione naturæ, vt eſſemus aliqua creatura; velle autem bonum, quomodo & timere Deum, quomodo & amare Deum accipimus in viſitatione gratiæ, vt ſimus Dei creatura. Et infrà: *Noſtra quippe voluntas pena (quod facendum eſt) à bono Deo creata, perfecta tamen non erit, quouſque ſuo Creatori perfectè ſubiecta ſit. Abſit tamen vt ſibi ipſius perfectionem, Deo autem tantum creationem tribuamus: Cum longè nimirum melius ſit eſſe perfectam, quam factam, & dictu ipſo nefas videatur, Deo quod minus, nobis quod excellentius ſit, attribuere. Sentiens denique Apoſtol. Quid ex natura eſſet, quid ex gratia expectaret, aiebat: Velle adiacent mihi, perficere non invenio. Sciebat profectò, velle quidem ſibi ineſſe ex libero arbitrio, ſed vt ipſum velle perfectum haberet, gratiam ſe habere neceſſariam: Vt ergò velle noſtrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplici gratiæ munere indigemus.* Hucuſque Bernardus perſpicuè diſtinguens inter velle ex genere ſuo, ſeù ſimpliciter nominatum, & velle bonum, ſeù perfectum; inter amare ſimpliciter, ſeù genericè & amare Deum; & differte aſſerens, quod tam velle ſimpliciter, quam amare ſimpliciter, & ex genere ſuo, ineſt nobis ex libero arbitrio; at verò velle bonum, ſeù amare Deum ineſſe nobis ex gratia, & non ex natura: Sed velle & amare ſimpliciter, vel vt ſic, tantum differt à velle bono, ſeù ab amare Deum, tanquam ratio generica amoris, & volitionis ab amore ſpecifico Dei, & velle ſpecifico bono: Ergò iuxta Bernardum liberum arbitrium ex ſe, & ratione ſui vult, & amat, quantum ad rationem genericam volendi, & amandi, licèt non velit bonum, nec amet Deum amare ſpecificè determinato, niſi ratione gratię.

SOLVUNTUR OBIECTA
contra hanc tertiam concluſionem.

122. OBIJCIES primò, quia produci, ſeù effici eſt proprium ſingularium, quia ſola ſingularia ſunt agibilia, ſeù factibilia; Sed ratio generica intellectionis, aut volitionis non eſt ſingularis, ſed vniverſalis: Ergò non efficitur, nec producitur: Ergò illam non efficit, nec ad illam concurrit potentia per ſe, & ratione ſui. Huic obiectioni reſpondet M. Serna, intentum non convincere, quia eſto vniverſale formaliter, prout eſt obiectum intellectus, non producatur per ſe, benè verò vniverſale fundamentaliter, ſeù potius individuum genericam rationis vniverſalis; nam vt dicitur in Logica, in quolibet ſingulari inveniuntur ſingularia omnium rationem vniverſalium, ſicut in Petro invenitur *hic homo*, *hoc animal*, *hoc vivens*: Sic ergò, inquit, in viſione beata, invenitur *hæc cognitio*, & hæc producitur ab intellectu ratione ſui; & invenitur *hæc viſio Dei*, & hæc producitur ratione luminis: Et ſimiliter in actu charitatis invenitur hæc volitio, ſeù hic amor, & hæc producitur à voluntate ratione ſui, & invenitur hæc dilectio, ſeù hic amor amicabilis Dei, & hic producitur ratione habitus charitatis. Vel melius in forma reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Produci ſimpliciter, & abſolutè eſt proprium ſingularium, concedo, quia ſola ſingularia abſolutè, & ſimpliciter producuntur, ſeù ponuntur in re. Produci ſecundum quid, & cum addito, ſubdiſtinguo: Eſt proprium ſingularium completorum, nego: Singularium, vel completorum, vel incompletorum, concedo maiorem: Et diſtinguo minorem: Ratio generica intellectionis, aut volitionis eſt vniverſalis, & non ſingularis formaliter, conſiderata in ſtatu abſtractionis, & prout ſolum eſt obiectivè in intellectu, concedo: In ſtatu contractionis, ſubdiſtinguo: Eſt vniverſalis formaliter, & non ſingularis incompletè, nego: Eſt vniverſalis fundamentaliter, & ſingularis incompletè, concedo minorem, & diſtinguo conſequens: Ergò non producitur abſolutè, & ſimpliciter, tranſeat: Secundum quid, ſubdiſtinguo: Prout in ſtatu in abſtractionis, & vt formaliter vniverſalis, concedo. Prout in ſtatu contractionis, & vt vniverſalis fundamentaliter, & ſingularis incompletè, nego conſequentiam.

123. Itaque, produci ſimpliciter, & abſolutè, eſt poni extra omnes cauſas realiter; & hoc fateor, quod eſt proprium individui ſingularis completè talis; hoc eſt, ſingularis ſecundum quod adæquatè eſt, ſeù ponitur à parte rei. Produci autem ſecundum quid, aut reſpectivè, intelligo illud ſecundum quod producitur ab hac, vel ab illa cauſa, aut ſecundum quod correſpondet effectus formaliter, & per ſe huic, vel illi cauſæ, aut principio, nam, vt ſæpè dixi, effectus ex diverſis cauſis trahit, ſeù contrahit diverſas formalitates, & ſecundum vnam correſpondet formaliter, & per ſe vni, ſecundum aliam alteri, & ſecundum formalitatem de ſe vniverſalem correſpondet cauſæ vniverſali, & ſecundum particularem particulari; & in hoc ſenſu formalitas quælibet producitur ſecundum quid, id eſt, eſt ſecundum quam producitur effectus per ſe ab vna cauſa, & non ab alia, & quæ per ſe correſpondet vni prin-

principio, & non alteri, ſed in qua evadit effectus per ſe ſimilis vni, & non alteri; quę quidem diſtinctio omninò neceſſaria eſt ad ordinē ſcientificum ſervandum. Hoc igitur pacto, non ſolum ſingulare completum, ſed formalitas quælibet illius, ſivè generica, ſivè ſpecifica, licèt ex ſe vniverſalis, re ipſa producitur per ſe à cauſa, vel principio illi correſpondente; non quidem formaliter vt vniverſalis, & in ſtatu abſtractionis, quia dum producitur, contrahitur, & ſingularizatur, & individuatur, licèt ad hoc concurrant cauſę diverſę, vna individuando, vt materialis, alia ſpecificando, vt formalis, alia efficiendo; & inter ipſas efficientes ſæpè eſt ordo, ita vt vna concurrat vt principium vniverſale, alia vt particularis, communicando effectui vna quæque ſui ſimilitudinem, & tunc reſultant in effectu varię formalitates ſingillatim ſuis principijs correſpondentes. In hoc igitur ſenſu dicimus, quod dum abſolutè producitur, aut efficitur actus charitatis, producitur abſolutè, & per ſe à ſuppoſito per potentiam vt elevatam habitu charitatis, quod quidem cum potentia vt ſic elevata eſt cauſa ſecunda totalis per ſe abſolutè, & ſimpliciter efficiens illum actum ſingularem. Sed ſi ordine ſcientifico ſcrutare vellimus, quo pacto ille actus proveniat ab illis principijs ſigillatim ſumptis? quid per ſe habeat ex vno, quid per ſe alio? opus eſt diſtinguere in eo formalitates, & dicere, ſecundum quid producitur ab vno, & ſecundum quid ab alio; & tunc dicimus, quod ſecundum rationem genericam volitionis producitur immediatè, & per ſe à potentia, & mediante potentia à ſuppoſito; & quod ſecundum rationem, aut differentiam ſpecificā actus charitatis producitur immediatè, & per ſe à ſolo habitu, & mediante habitu à potentia; in quo quidem nullum eſt inconveniens, ſed explicatur ordine ſcientifico productio illius actus. Et quidem argumentum ſi probat, nimis probat, quia probat, nec ſecundum rationem ſpecificam produci actū charitatis ab vllo principio, quia ratio ſpecifica etiam eſt vniverſalis, ſicut generica. Si verò reſpondeas, quod ratio ſpecifica producitur vt ſingularis, & in individuo ſpecifico, pariter nos dicimus, quod ratio generica producitur vt ſingularis, & in individuo generico, imò vt ſpecificata, ſed ex diverſis principijs, modo explicato.

124. Proptereà arguit aliter M. Serna, noſtram ſententiam difficilem eſſe, quia licèt ſit probabilis in via D. Thom. & in ea rectè ſalvetur habitum charitatis eſſe totalem rationem agendi actum charitatis, quia termini *agendi*, *producendi*, *& cauſandi per ſe* appellant ſuprà ſignificatum formale effectus, vel actus, ſivè ſuprà id, quod formale eſt, & ſpecificum in effectu, vel actu; tamen virtus proxima agendi ſubordinatum primo agenti conferenti talem virtutem, ad quod attinet movere ipſam ad ſuum finem: Sed virtus innata potentię eſt naturalis accepta à Deo vt Author naturali & virtus habitus eſt ſupernaturalis accepta à Deo vt Authore ſupernaturali: Ergò ſi potentia, & habitus ſimùl immediatè concurrunt ad actum charitatis, etiam Deus vt Author naturalis, & vt Author ſupernaturalis deberet prævıè, & ſimulraneè concurrere ad talem actum per duas phyſicas motiones, quarum vna eſſet naturalis immediatè recepta in intellectu, & alia ſupernaturalis immediatè recepta in habitu. Sed hoc eſt inconveniens non admittendum: Ergò. Probat minorem: Quia concurſus Dei vt Authoris naturalis eſſet ſuperfluus: Sed non eſt admittendus concurſus ſuperfluus, quia Deus nihil fruſtra operatur: Ergò. Probat maiorem: Quia concurſus Dei vt Authoris ſupernaturalis eſſet ſufficiens ad producendum actum etiam quoad rationem genericam: Ergò ſuperfluus eſſet concurſus Dei Authoris naturalis. Probat antecedens: Quia Deus vt Author ſupernaturalis producendo gratiam, non ſolum illam producit ſecundum rationem differentialem, ſed etiam ſecundum rationem genericam qualitatis, & habitus abſtrahentis à naturali, & ſupernaturali, & ad hanc producendam non requiritur concurſus Dei vt Authoris naturę: Ergò pariter concurſus Dei vt Authoris ſupernaturalis ſufficeret ad producendum in actu charitatis rationem genericam. Et confirmat: *Nam* ſi ſufficit concurſus Dei vt Authoris *ſupernaturalis* ad rationem genericam, & differentialem: Ergò pariter ſufficiet habitus ſupernaturalis ad rationem genericam volitionis, & differentiam ſupernaturalis: Ergò ſuperfluus erit concurſus immediatus potentię ad rationem genericam. Et vrget: Quia minus perfecta eſt ratio generica, quam differentialis: Ergò ſi habitus ſufficit ad iſtam, pariter ſufficit ad illam, ſiquidem illa non poteſt excedere virtutem habitus ſupernaturalis. Et confirmat ex illo Auguſtin. *ſuprà num.* 30. *Nam quid metuendum eſt, ne totum facere non poſſit, & ideò homo ſibi primas vendicat partes, vt noviſſima ab illo accipere mereatur. Cur autem totum non tribuatur Deo, vt qui ſibi potuit inſtituere, quod non habeat, ipſe quod inſtituit augeat, omnino non video*: Ergò cum totum poſſit Deus per gratiam, fruſtra erit concurſus immediatus liberi arbitrij ad rationem genericam.

125. Reſpondeo, quod ſemèl ad-

admiſſo, prout admittit præcitatus Mag. hanc noſtram ſententiam eſſe valdè probabilem in via D. Thom. habere in illo fundamentum, & in D. Bernardo, & in illa ſalvari, quod habitus ſupernaturalis ſit tota ratio formalis agendi actus ſupernaturales, & tota virtus proxima ad illos, non debet deſeri propter aliqualem difficultatem, præſertim cum aliter vix explicari poſsit, quomodo obiecta actuum ſupernaturalium contineantur ſub obiecto ſpecificativo potentię, & quomodo ipſi actus ſupernaturales contineantur ſub actu adæquatè ſpecificativo eiuſdem, nec quomodo potentia in illis eliciendis agat intra ſphæram ſui ſpecificativi, & cum coaptatione eſſentiali; quod totum requirunt Thomiſtę. Nec ſimiliter explicari poteſt, quo pacto voluntas concurrat immediatè immediatione potentiæ; quod iam tenent communiter Thomiſtę cum Illuſtriſſ. Godoy. Non enim rectè explicatur per hoc præcisè, quod non mediet alia potentia inter ipſam, & actum charitatis. Nam hoc ſenſu pariter dici poſſet, *ſubſtantiam eſſe immediatè activam immediatione ſubſtantiæ*, ſiquidem non mediat alia ſubſtantia: Cum autem hoc non admittant Thomiſtę, niſi in ſenſu impropriiſſimo; pariter nec admitti poterit in ſenſu proprio, quod voluntas agit immediatè immediatione potentię ex eo præcisè, quod non mediat alia potentia. Tum etiã, quia ſi habitus concurreret etiam per ſe ad rationem genericam volitionis, concurreret per modum potentię, & mediaret aliquid per modum potentię agens. Ac denique, quia immediatio per modum potentię non eſſet verè immediatio in agendo, adhùc ſecundum quid, quia potentia ſecundum nihil, hoc eſt, ſecundum nullam rationem contingeret, aut efficeret immediatè actum charitatis, ſed ſecundum omnes rationes mediante habitu. Reſtat ergò, vt explicari debeat concurſus immediatus immediatione potentię, ita, vt potentia per modum potentię immediatè concurrat ad rationem communem volitionis ſpecificativam ipſius, licèt ſolum mediatè ad rationem differentialem ſpecificativam habitus, quod eſt concurrere mediatè mediatione virtutis.

128. Vndè ad obiectionem in contra, dico, quod virtus innata potentię vt activa in genere ergo ſuum formale ſpecificativum ſubordinatur Deo vt Authori naturali ſecundum quid naturali, hoc eſt, reſpectivè ad actum in genere; habitus verò ſubordinatur per ſe Deo vt Authori ſupernaturali ſimpliciter. Ex quo ſolum infertur, quod ad actum charitatis debeat concurrere Deus vt Author naturalis ſecundum quid, & vt Author ſupernaturalis ſimpliciter: Ad hoc autem non requiritur quod concurrat Deus per duas phyſicas præmotiones, aut actiones realiter, ſed per vnam realiter, quę ſecundum quid ſit à Deo Authore naturali, hoc eſt, ſecundum quod actuat potentiam vt in genere activam, ſeù ſecundum quod movet ad volitionem in genere, vel ad rationem genericam volitionis; ſimpliciter verò, & abſolutè ſit ſupernaturalis, & à Deo Authore ſupernaturali, quia ſimpliciter eſt motio ad actum ſupernaturalem, & ad finem ſupernaturalem; quod quidem rectè cohærere poteſt in eadem realiter motione, & actione, ſicut cohæret in eodem realiter actu charitatis iuxta M. Serna, qui fatetur ipſum eſſe naturalem ſecundum quid, & negativè ex parte rationis genericæ abſtrahentis à naturali, & ſupernaturali ſimpliciter, licèt ſit ſimpliciter ſupernaturalis.

127. Cum autem arguit, quod concurſus Dei vt Authoris naturę eſſet ſuperfluus, loquendo de concurſu ſecundum quid, nempè quantum ad rationem genericam, nego maiorem; quia potius eſſet ſuperfluum quod Deus vt Author ſupernaturalis cõcurreret ad rationem genericam; quæ poſitivè non excedit facultatem naturæ, nec Dei vt Authoris naturalis; ſolum enim Deus concurrit vt Author ſupernaturalis per ſe, & formaliter ad id, quod excedit activitatem ſui vt Authoris naturalis, ſeù facultatem naturę: Ibi enim incipit concurſus gratię, vbi deficit, & amplius non poteſt natura, & ibi incipit Deus vt Author gratiæ, vbi non pertingit Deus vt Author naturæ: Cum ergò ad rationem genericam volitionis non excedentem facultatem naturæ pertingat ſufficienter activitas Dei vt Authoris naturæ, fruſtra eſſet illam per ſe efficere vt Author gratiæ. Ad probationem autem in contra, dato, quod concurſus Dei vt Authoris ſupernaturalis poſſet, & ſufficeret ad rationem genericam per ſe efficiendam, hoc tamen non eſſet neceſſarium, ſed ſuperfluum, quia prius ſufficeret ad illam concurſus Dei vt Authoris naturalis, & quando hic ſufficit, ſuperfluit alter. Vndè contrarijs non ſat eſt probare quod ſufficiat ad vtramque formalitatem Deus vt Author ſupernaturalis, ſed debent probare quod ad vtramque exigatur per ſe vt neceſſarius, quia ſi ad vnam non exigitur, ſed ſufficit concurſus Dei vt Authoris naturalis, vt quid ad illam concurſus gratię, qui non adhibetur, niſi propter impotentiam naturæ, vel inſufficientiam concurſus illius. Vndè valdè advertendum eſt, quod iſta conſequentia eſt bona: *Ad hanc rationem producendam in effectu ſufficit natura, & activitas Dei vt Authoris naturæ: Ergò ad illam non concurrit de facto*

gratia, nec activitas Dei vt Authoris naturæ: Cæterum iſta non valet : *Ad hanc rationem in effectu producendam ſufficiens eſt gratia : Ergò ad illam de facto non concurrit natura, nec Deus vt Author naturæ.* Et ratio diſparitatis eſt, quia gratia ſolum de facto concurrit ad id ad quod per ſe non ſufficit natura, cæterum falſiſsimum eſt, quod natura ſolum de facto concurrat ad id, ad quod non eſt ſufficiens gratia, quia gratia adiuvat infirmitatem naturę, ſed falſiſsimum eſt, quod natura adiuvat infirmitatem gratię. Vndè, dico, quod Deus infundens gratiam, quę conſtat genere, & differentia, nempè genere qualitatis communi ad qualitatem naturalem, & ſupernaturalem, operatur vt Author naturalis ſecundum quid, nempè reſpectivè ad talem rationem genericam, licèt ſimpliciter vt Author ſupernaturalis; & vniverſaliter in omni effectu conſtante aliqua formalitate ex ſuo genere non excedente activitatem Dei vt Authoris naturalis, dicendum eſt, miſceri, ſeù concurrere talem activitatem ſecundum quid, hoc eſt, ſecundum illam rationem, in quo nullum eſt inconveniens, ſed diſtinctio methaphyſica neceſſariò admittēda inter prædicata, & formalitates effectus, & inter habitudinea illorum ad ſuum principium formale, & per ſe; nam formalitas, ſeù prædicatum ex ſe non excedens facultatem naturę, non poteſt per ſe dicere habitudinem eſſentialem ad Deum vt Authorem ſupernaturalem formaliter, ſed ſolum ad Deum vt Authorem naturę, licèt ſecundum quid.

128. Ex quo iam patet ad confirmationem, quia non ponitur concurſus Dei Authoris naturę propter inſufficientiam gratiæ, ſed potius concurſus gratiæ propter inſufficientiam naturę; vndè dato quod gratia, ſeù Deus vt Author gratię ſufficeret etiam ad rationem genericam, ſi per prius ad illam ſufficit concurſus, & activitas Dei vt Authoris naturæ, negandum eſt, quod ad illam ſe intromittat Deus vt Author gratiæ. Et ad vrgentiam, fateor, quod minus perfecta eſt ratio generica, quam differentialis, propterea enim ad illam non exigitur gratia, ſicut ad iſtam; ex quo dato quod habitus ſufficeret ad illam ex ſuperabundantia, non tamen ex neceſsitate, & ideò ad illam non concurreret per ſe, quia habitus ſolum præſtat potentiæ, quod ipſi deficit, non verò activitatem, quam potentia ex ſe habet, vndè adhùc dato, quod habitus ex ſe haberet activitatem ad rationem genericam volitionis, hanc non præſtaret potentię, cum potentia illa non indigeret, nec ad illam eſſet in potentia. Præterquam, quod habitus, vtpotè determinatio potentię, ex ſe non habet activitatem ad rationem genericam volitionis, ſed ex natura ſua inſtitutus eſt ſolum ad activitatem differentialem in gradu excedenti vires naturę, ad quam natura non pertingit, & ſic ex ſe non ſufficit ad rationem genericam; non quidem ex infirmitate, aut inſufficientia ſui Authoris, aut gratię Dei, quæ ſi per poſsibile, vel impoſsibile talem activitatem non ſuponeret, poſſet forſan illam præbere potentię; ſed ex natura ſua, quę ſolum inſtituta eſt ad ſupplendum in potentia, quod potentię deficit ex ſe, cum tamen potentia non ſit ex natura ſua inſtituta ad ſupplendum in gratia, quod gratię deficiat ex ſe. Et hoc explicari poteſt aliqualiter in Sacramentis, v.g. in Baptiſmo, nam ſanè Deus vt Author gratię, non ſolum poteſt abluere interiùs Animam, ſed etiam exteriùs corpus, ſi velit; & tamen quia Aqua Baptiſmalis de ſe habet vim abluendi exteriùs corpus, ad hoc non præſtat illi virtutem Deus vt Author gratię, ſed ſolum ad ablutionem Animę, ad quam de ſe nõ habet virtutem; ſic in alijs Sacramentis, & inſtrumentis gratię, quæ non accipiunt à gratia virtutem ad id, ad quod per ſe illam habent, ſed ſolum ad id, ad quod non poſſunt per ſe pertingere: Ergò pariter in potentijs vitalibus dici debet, quod non accipiunt à gratia activitatem ad id, ad quod illam per ſe habent, ſed ſolum ad id, ad quod per ſe non ſufficiunt, & hoc adhùc dato, quod gratia de ſe, ſeù Author gratię ad totum ſufficeret. Ad confirmationem ex Auguſtino, dicendum eſt, quod tàm ipſe, quàm cæteri PP. dum contendunt totum eſſe attribuendum Deo, ſi intelligunt de Deo formaliter vt Authore gratiæ, & per gratiam, debet intelligi etiam ly *totum* formaliter de toto ſalutari, & per ſe conducenti ad ſalutem, ita vt nihil per ſe conducens ad ſalutem poſsit attribui libero arbitrio vt ex ſe concurrenti, ſed ſolum ratione gratię, quin proptereà excludant, quod ſecundum quid, hoc eſt, ſecundum rationem communem volitionis per ſe non dicentis ordinem ad ſalutem, ſed indifferentis ex ſe, poſsit eſſe ex libero arbitrio ratione ſui, & ex Deo vt Authore naturę, quod ſatis expreſsit D. Bernardus, *vbi ſuprà.*

129. Objicies tertiò; ex hac noſtra ſententia ſequi contra primam, & ſecundam concluſionem, potentiam verè concurrere partialiter, darique virtutes partiales, vnam potentię, & aliam habitus, ad actum ſupernaturalem, habitumque non eſſe totalem rationem agendi actus ſupernaturales; ac proindè nos incidere in ſententiam Suarez, & Vazquez, quam tanto conatu impugnare decrevimus: Ergò. Probatur aſſumptum, quia concurſus immediatus potentię ad rationem communem, &

ha-

habitus ad rationem differentialem, re ipſa ſunt concurſus partiales æquè immediatè ad eundem ad actum ię habentes: Item, virtus innata potentiæ ad rationem communem, & virtus habitus ad rationem differentialem re ipſa ſunt virtutes partiales, quia neutra eſt tota virtus ad talem actum producendum: Ergò.

130. Reſpondeo, noſtram ſententiã maximè diſtare à mente P. Suarez, & P. Vazquez, prout hucuſque explicata à ſuis. Nam in primis P. Suarez concedit libero arbitrio, ſeù potentiæ activitatem immediatam per ſe ad actus ſupernaturales, & ad ſupernaturaliter operandum; quę quidem minimè ſit ſolum ad rationem genericam, ſed etiam ad differentialem; tum, quia illam concedit ratione potentiæ obedientialis, & potentia obedientialis non eſt talis reſpectu rationis genericæ non excedentis exigentiam naturę, ſed reſpectu rationis differẽtialis excedentis. Tũ, quia planè inquit, eam virtutem eſſe totalẽ totalitate effectus, minimè verò præciſivam, ita vt per ſe cauſet vnam formalitatem tantum, & aliam per gratiam. Tum, quia in illius ſentẽtia ſolum agere immediatè, & ratione ſui eſt propriè, & per ſe agere, agere autem mediatè ratione habitus eſt ſolum agere per accidens, & merè denominativè, ſeù paſſivè ſe habendo; cum autem debeat fateri, quod reſpectu rationis differentialis excedentis voluntas verè, & propriè activè ſe habet, & non purè paſſivè, ſenſus illius apertus eſt, quod ratione ſui concurrit immediatè ad ipſam rationem differentialem excedentem. Rurſus taliter admittit concurſum habitus, quod habitus non ſit potentię ratio formalis agendi, qua ipſa propriè, & per ſe agit, nec formale *quo* illius, nam aliàs ſuppleri non poſſet per auxilium extrinſecum; vndè nec requirit ex parte habitus indiſpenſabiliter, quod informet potentiam vt *quo* formale ipſius, ſed ſolum quod illi aſsiſtat, vt concauſa partialis.

131. Totum autem hoc, in quo potiſsimè conſiſtit ſententia P. Suarez, prout exponitur communiter à ſuis, negat noſtra ſententia, & ex profeſſo impugnat, licèt admittat activitatem potentiæ ex ſe ad rationem genericam; nam in primis hæc activitas non eſt activitas per ſe ad actum charitatis, nec ad actum vllum ſupernaturalem, ſed ſolum ad genus quodam actus, quod quidem vt ſpecificans potentiam, & terminans habitudinem eſſentialem eius, eſt omninò indifferens, & ſolum per accidens, & præter omnem ſui exigentiam contrahibile per differentiam ſupernaturalem. Deindè, hanc activitatem non concedimus ratione potentię obedientialis, hanc enim negamus eſſe immediatè activam, ſed ratione ipſius potentię naturalis, vt activę in genere. Item, hanc activitatem nõ dicimus eſſe totalem per ſe totalitate effectus, ſed ſolum ad partem methaphyſicam effectus. Item, dicimus, quod agere mediatè, & ratione habitus eſt propriè, & per ſe agere, non minus, quam agere ratione ſui, & ideò etiam reſpectu differentię excedentis componimus quod potentia verè, & per ſe agat, & ab intrinſeco. Item, dicimus, quod habitus eſt potentiæ ratio formalis agendi propriè, & per ſe, & propriè virtus illius, & proprium *quo*, ita vt non poſsit ſuppleri per principium purè aſsiſtens, & non informans; vndè ex diametro contradicimus ſententiæ Suarij, & toto cœlo diſtamus ab illo.

132. Quod autem attinet ad P. Vazquez, licèt ille ſolum concedat potentię ratione ſui concurſum ad rationem genericam per modum cauſę vniverſalis, tamen negat illi concurſum verè activum ad rationem ſpecificam, & differentialem, adhùc ratione habitus, negat etiam neceſsitatem habitus ad tribuendam activitatem potentię, quia iuxta ipſum ſufficit virtus obiecti, ſeù ſpecies illius ad ſpeciem actui præſtandam; vndè, & habitum luminis gloriæ inquit gerere vices ſpeciei impreſſę, ſeù eſſe ipſam ſpeciem, & vltrà activitatem, vel virtutem obiecti, non exigit ad actum ſupernaturalem vllam maiorem activitatem ex parte potentię, quam ad actus naturales; vndè ſimiliter cenſet, principium ſupernaturale non exigere informationem phyſicam in potentia, nec eſſe *quo* intrinſecum ex parte potentię, ſed ſatis eſſe, quod aſsiſtat, & concurrat extrinſecùs, ſicut obiectum. Hoc autem totum ex diametro negamus, & probatum relinquimus oppoſitum, *tota quæſt. præcedent. & in præſent. concluſion.* 1. 2. *& præſert. à num.* 88.

133. Vndè ad obiectionem informa, nego aſſumptum, ſeù ſequelam. Ad eius probationem, nego antecedens, quia concurſus verè partiales ſunt concurſus principiorum ex æquo concurrentium, vel vtrumque vt *quod*, vel vtrumque vt *quo*, tanquam duo, vel plura principia per ſe talia, & non per modum vnius principij per ſe compoſiti ex *quo*, & *quod*, ſeù ex potentia, & virtute proxima illius. Recolantur probationes primę concluſionis. Cum autem ais, quod potentia, & habitus æquè immediatè ad eundem actum concurrunt, nego hoc ipſum; quia potentia abſolutè, & ſimpliciter non concurrit immediatè, ſed ſolum mediante habitu ad illum actum, nempè ad actum ſupernaturalem, vt talem, attamen habitus abſolutè, & ſimpliciter concurrit immediatè ad

illum, abſque vllo medio. Item, potentia ſolùm concurrit immediatè immediatione potentiæ, id eſt, reſpectivè ſolùm ad rationem genericam, quod eſt concurrere immediatè ſecundum quid; attamen habitus concurrit immediatè ſimpliciter, & abſolutè, quia concurrit immediatè immediatione virtutis, inter quam, & actum nihil omninò mediat.

134. Cum verò iterum arguis, quod virtus potentię, & virtus habitus, neutra eſt virtus totalis: Ergò erunt virtutes partiales. Nego ſimiliter hoc antecedens, quia potentia reſpectu actus ſupernaturalis propriè non eſt virtus ad illum, ſed ſolùm propriè eſt potentia activa per modum potentię, quia vt vidimus ex D. Thom. *num.* 107. virtus, propriè loquendo, non eſt quælibet activitas, ſed eſt vltimum potentiæ, quo potentia vltimatè conſtituitur potens ad actum; activitas autem innata potentiæ ad rationem genericam, non eſt qua vltimatè conſtituitur activa actus ſupernaturalis, quia per illam ſolam non poteſt ad actum ſupernaturalem, nec eſt per ſe activa illius, ſed indiget augeri, actuari, & elevari virtute gratiæ, quę ſola propriè eſt virtus ad talem actum, quia ſola illa vltimatè conſtituit potentiam potentem ad talem actum, & per ſe activam illius; vndè hæc eſt tota virtus, & illa tota potentia, & non ſunt virtutes partiales, nec potentia eſt pars virtutis.

135. Si verò inſtes, quod potentia ſaltèm reſpectivè ad rationem genericam erit virtus, ſicut habitus ad rationem ſpecificam. Diſtinguo: Erit propriè virtus, implicas in terminis, quia implicat contradictionem eſſe propriè virtutem, id eſt, vltimum potentiæ, & eſſe ſolùm ad rationem genericam; ſiquidem activitas ſolùm ad rationem genericam non eſt ratione ſui proxima, & vltimatè conſtituta ad agendum, ſed adhùc eſt remota, & in potentia ad activitatem ſpecificam, qua fiat proxima, & vltimatè conſtituta ad agendum in exercitio; quia nec ipſam rationem genericam poteſt ponere in exercitio, niſi vt ſpecificatam, ad quod indiget prius actuari activitate ſpecifica: Erit impropriè, & lato modo virtus, ſumpta virtute pro qualibet activitate, tranſeat; quia ex hoc non ſequitur, quod propriè ſint virtutes partiales. Imò, nec quod ex vtraque fiat vna virtus per ſe, ita vt potentia poſsit dici pars virtutis, quia licèt ex potentia immediatè activa in genere, & vt in potentia ad eſſe activam ſupernaturaliter, fiat vna cauſa per ſe, & vnum principium per ſe actus ſupernaturalis, non tamen fit vna virtus per ſe, nec vna ratio formalis agendi, nec vnum *quo* formale agendi; quia tàm *quo* formale, quàm ratio formalis agendi, quàm virtus agendi ſupernaturaliter, non eſt compoſita, ſed ſimplex, & vnica, nempè habitus, componens quidem, non cum alia virtute, cum alio *quo*, aut cum alia ratione formali, ſed cũ alia ratione materiali, cum alio *quod*, cum aliaque potentia, vnam cauſam per ſe, ſeù vnum principium per ſe activum ſupernaturaliter.

136. Sed replicabis: Ex potentia vt activa immediatè, & habitu etiam vt immediatè activo non poteſt fieri vnum activum, ſeù vnum principium per ſe: Ergò ruit ſolutio. Probo antecedens: Potentia vt activa immediatè, adhùc reſpectu rationis genericę, eſt potentia vt in actu, ſiquidem nihil eſt immediatè activum, niſi in quantum eſt *in* actu; deindè etiam habitus eodem titulo eſt in actu: Sed ex duobus principijs in actu non fit vnum principium per ſe, ſicut ex duobus entibus in actu non fit vnum ens per ſe, vt ſuprà arguebamus: Ergò ex potentia vt immediatè activa, & habitu non poteſt fieri vnum principium per ſe. Reſpondeo negando antecedens de potentia vt immediatè ſolum activa quoad rationem genericam actionis. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Potentia vt activa immediatè quoad rationem genericam eſt potentia vt in actu ſimpliciter, nego: Vt in actu ſecundum quid, nempè quoad rationem genericam, & potentialem, & in potentia ſimpliciter, nempè ad actum quoad ſpeciem, concedo maiorem; & diſtinguo minorem: Ex duobus principijs in actu, ſi vtrumque ſit ęquè in actu, ſeù ſimpliciter, non poteſt fieri vnum principium per ſe, concedo: *Si vnum* ſit in actu ſecundum quid ſolùm, *cum potentialitate* ſimpliciter, & aliud in actu *ſimpliciter*; nego minorem, & conſequentiam, quia potentia vt ſolùm activa ſecundum rationem genericam, ſicut ſolùm eſt immediatè activa ſecundum quid, ita ſolùm petit eſſe in actu ſecundum quid; cum quo rectè componitur, imò infertur, quod ſit ſimpliciter in potentia ad eſſe activam ſupernaturaliter, ſeù in ſpecie ſupernaturali; cum autem ex activo ſimpliciter in potentia, & ex activo ſimpliciter in actu, qualis eſt habitus, ſeû virtus ſupernaturalis, rectè fiat, & reſultet vnum activum per ſe, ideò ex potentia, & habitu fit vnum principium per ſe.

137. Sed non quieſces: Principium reſultans ex potentia activa rationis genericę, & ex habitu activo rationis differentialis non continet per ſe actum ſupernaturalem: Ergò non fit ex illis vnum principium per ſe activum illius. Probatur antecedens: Quia actus ſupernaturalis eſt ſupernaturalis, non per compoſitio-

nem,

nem, ſed per identitatem; principium verò illud reſultans non eſt ſupernaturale per identitatem, ſeu per compoſitionem: Sed principium ſupernaturale ſolùm per compoſitionem, aut per informationem, non continet per ſe actum ſupernaturalem per identitatem; vtpotè perſectiorem: Ergò. Confirmatur: Quia potentia vt informata habitu ſupernaturali ad ſummum eſt ſupernaturalizata, actus autem eſt ſupernaturalis, non ſupernaturalizatus: Sed cauſa, ſeù principium non ſupernaturale, ſed ſolum ſupernaturalizatum, non continet per ſe actum ſupernaturalem, ſed ad ſummum poteſt continere actum ſupernaturalizatum, quia effectus non poteſt excedere cauſam per ſe illius: Ergò.

138. Reſpondent aliqui, principium reſultans ex activitate generica potentię, & ex activitate habitus quaſi differentiali non eſſe vnum vnitate compoſitionis phyſicę, ſed vnitate ſolùm compoſitionis methaphyſicę cum identitate reali in eſſe principij; quia licèt potentia vt activa in genere, & habitus vt activus in ſpecie ſint duo realiter in eſſe entis, & componant phyſicè in eſſe entis vnum principium, non tamen componunt phyſicè, nec ſunt duo in ratione principij activi, ſed vnum realiter per realem identitatem principium activum, licèt compoſitum ex genere, & differentia. Sed hæc ſolutio, quamvis contentioſè ſubſtineri poſſet per illam diſtinctionem *in eſſe entis*, & *in eſſe principij*; non placet, quia aliud eſt potentiam eſſe activam in genere, ſeù rationis genericę, aliud eſſe genus principij activi; primum concedimus, ſecundum negamus, quia genus propriè tale non datur à parte rei, nec poteſt aliquid eſſe à parte rei in genere ſeparato realiter à differentia cum qua realiter poſsit coniungi; cum autem potentia à parte rei ſit activa in genere, ſeù rationis genericę, & talis activitas ſit realiter ſeparata ab activitate differentię ſupernaturalis, quando deficit habitus, & indifferens vt realiter cum illa coniungatur, indè eſt, quod activitas illa potentię propriè non eſt genus activitatis, ſed eſt activitas ſpecifica ad genus actionis. Vndè cum illam vocamus activitatem in genere, non eſt intelligendum ly *in genere* ſubiectivè, quaſi ſenſus ſit, quod non eſt activitas in individuo, & in ſpecie exiſtens, ſed abſtracta, & in communi; ſed intelligendum eſt terminativè, & ex parte effectus, vel actus, aut actionis, ad quam eſt activitas ratione ſui, quia nempè non eſt activitas ad ſpeciem actus ſupernaturalis, ſed ſolum ad genus commune actibus naturalibus, & ſupernaturalibus: Igitur ex illa activitate ſubiectivè exiſtenti in determinato individuo, & in determinata ſpecie, & ex activitate habitus, non poteſt componi vna activitas compoſitione methaphyſica tanquam ex genere, & differentia, ſed ſolum phyſicè tanquam ex activo in potentia phyſica, & activo in actu proximo, quia activitas potentię licèt immediata, & in actu ſecundum quid, reſpectivè nempè ad rationem genericam, ſimpliciter tamen eſt remota, & mediata, & in potentia phyſica ad activitatem ſupernaturalem immediatam ſimpliciter, & in actu proximo ſimpliciter talem.

139. Vndè aliter reſpondeò, primo, quod hæc inſtantia pariter militat contra Godoy, & alios, aſſerentes principium activum adæquatum actus ſupernaturalis non eſſe ſimplex realiter, ſed compoſitum ex activitate remota potentię, & proxima habitus. Secundò reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem, vel diſtinguo: Non continet actum ſupernaturalem per identitatem, continentia omninò ęquante actum in actualitate, & vnitate, concedo; Continentia non ęquante in actualitate, & vnitate, ſed cum minori vnitate, & actualitate, ſeù cum aliqua potentialitate, nego minorem, & conſequentiam: Quia ſicut non requiritur in potentia, ſeù principio activo creato, quod contineat actum cum tanta actualitate, hoc eſt, in actu ſecundo, ſicut ipſe eſt actus ſecundus, imò hoc eſt impoſsibile, & propterea exigimus omnes Thomiſtæ quod omnis cauſa ſecunda vt in actu primo continens ſuum actum ſecundum phyſicè præmoveatur à Deo vt det illi actualitatem, quam in actu primo continere non poteſt, & ad quam comparatur vt in potentia; ita ſimiliter opus non eſt, quod in actu primo contineat actum cum tanta vnitate, quantam in ſe habet, ſed ſufficit quod cum minori, quæ exigat agere in actu ſecundo cum maiori, nempè cum identitate reali generis, & differentiæ, licèt in actu primo genus, & differentia non contineantur in vno per identitatem, ſed in vno per compoſitionem, quia illud vnum per compoſitionem, in quantum eſt vnum per ſe, exigit agere vnica actione realiter. Imò & ſatis ſolet eſſe, quod activum ſit vnum per ſolam ſubordinationem vt contineat eundem realiter, & ſimplicem effectum, nam iuxta communem ſententiam Thomiſtarum, Sol ex putrefactione terrę generat vermes, & alia viventia; ita vt ratio generica corporis mixti per ſe contineatur in Sole, & alijs corporibus cœleſtibus; ratio autem differentialis vitę ſolum in Angelo movente, virtute cuius ſolius communicatur effectui, cum tamen in effectu identificentur realiter, in cauſa verò contineantur cum reali diſ-

diſtinctione; nam Angelus movens, realiter diſtinguitur à corpore cœleſti moto, & tamen propter ſubordinationem quam per ſe habent, ſunt cauſa per ſe, & continent verè, & propriè corpus vivens per identitatem. Et in arbore ſilveſtri, cui inſaratur ramus arboris fructuoſæ, non continetur cum reali identitate ex parte arboris fructus, ſed quoad rationem genericam vegetabilis continetur in arbore ratione ſui, & quoad differentiam ratione ſolius inſerti, & tamen in fructu genus, & differentia realiter identificantur, quod non obeſt, vt arbor illa ratione inſerti ſit cauſa per ſe continens fructuum illum identificantem genus, & differentiam. Cur ergò idem in noſtro caſu dici non poterit?

140. Ex quo patet ad confirmationem, conceſſa maiori, negando minorem. Et cum inquis, quod effectus non poteſt excedere cauſam per ſe illius, dico quod non poteſt ſuam cauſam ſecundam per ſe exaedere in prædicatis, quibus conſtat, benè verò in modo maioris actualitatis, & vnitatis, quem habent in effectu, exacto quidem à cauſa ſecunda per ſe illius, licèt immediatè participato ex cauſa prima ad exigentiam ipſius cauſæ ſecundæ, vt alibi oſtendi.

141. Sed contra hanc doctrinam obijcies quartò: Quia ex noſtrâ ſententia ſequitur, potentiam ratione ſui non minus concurrere ad actus ſupernaturales, quam ad naturales, nec magis ad actus naturales, quam ad ſupernaturales: Ergò ſicut eſt tota ratio agendi ad actus naturales, erit etiam tota ratio agendi ad ſupernaturales; quod abſurdius eſt, quam eſſe partialem rationem agendi. Probatur ſequela, quia potentia ex ſe, & ratione ſui ſolum eſt activa actum naturalium ſub ratione generica illorum: Sed hoc pacto etiam eſt activa actum ſupernaturalium per nos: Ergò erit æquè activa actum ſupernaturalium, ac naturalium. Probatur maior: Quia potentia ex ſe, & ratione ſui non continet actus naturales quoad ſuas ſpecies determinatas; vndè intellectus indiget determinari, & actuari per ſpeciem determinati obiecti, vt contineat intellectionem ſpecificam illius; ſolùm ergò continet actum naturalem ex ſe, & ratione ſui, quoad rationem genericam: Ergò ex ſe, & ratione ſui ſolum eſt activa actus, quoad rationem genericam. Confirmatur: Si potentia ratione ſui eſſet activa, & contineret actum quoad differentiam ſpecificam, non indigeret ſpecie ſuperaddita ad efficiendum, & præcontinendum actum ſpecificè determinatum: Sed omnes aſſerunt indigere ſpecie determinata ad continendum actum ſpecificè determinatum: Ergò quia non continet ex ſe, & ratione ſui actum quoad rationem, ſeu differentiam ſpecificam. Hæc ratio movit P. Vazquez, vt aſſereret, intellectum creatum ad viſionem Dei, vel non indigere habitu, vel non indigere divina eſſentia vnita per modum ſpeciei; nam aiebat, quod ſemèl vnita eſſentia divina per modum ſpeciei, ſuperflueret habitus liminis gloriȩ, quia per ſpeciem illam divinam ſufficienter determinaretur intellectus, & contineret viſionem Dei. Item, quod ſemèl infuſo habitu luminis gloriȩ, ſuperflueret eſſentia divina vnita per modum ſpeciei, quia habitus ille ſatis determinaret intellectum, & præberet illi continentiam ſpecificam viſionis beatæ. Sed quot abſurda ſequantur ex hoc diſcurſu Vazquij, iam ſuprà oſtendimus, *num.* 88.

142. Nunc autem reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem, diſtinguo maiorem: Potentia ex ſe, & ratione ſui ſolum eſt productiva actuum naturalium ſub ratione generica, quȩ ſola ſit ratio *ſub qua* reſpectu potentiæ, concedo maiorem: Quæ ſola ſit ratio *quæ* reſpectu activitatis illius, nego maiorem, & minorem. Ad probationem maioris, diſtinguo antecedens: Potentia ratione ſui non continet actus naturales quoad ſuas ſpecies determinatas, quæ ſint potentiȩ ratio formalis *ſub qua*, concedo: Per modum rationis *quæ* producibilis per ſe ab ipſa potentia, ſubdiſtinguo: Non continet illas per modum cauſȩ formalis, concedo: Per modum cauſæ efficientis, & *purè* activȩ illarum, nego antecedens, quia licèt intellectus ad ſpeciem determinatam intellectionis indigeat ſpecie determinante ex *parte obiecti*, non tamen indiget illa vt *præſtante activitatem*, & efficientiam ex parte potentiȩ, nec ad rationem genericam, nec ad rationem differentialem, ſed tota virtus, & activitas per modum cauſȩ efficientis propriæ eſt ipſa potentia ratione ſui, ſpecie ſolum præſtante determinationem, & ſpeciem in genere cauſæ formalis; vel dato, quod concurrat etiam in genere cauſæ efficientis, non concurrit ex parte potentiæ dando potentiȩ activitatem, aut virtutem, qua ipſa agat rationem ſpecificam, ſed ſolum ex parte obiecti, vt virtus, qua obiectum effectivè concurrat ad intellectionem, ſeù notitiam producendam. Vndè reſpectu actuum naturalium potentia, non ſolùm eſt potentia, ſed etiam virtus proxima, quia eſt tota activitas ex parte potentiȩ, tàm per modum potentiæ ad rationem genericam, quàm per modum virtutis ad differentias, quia actus nec ſecundum rationem genericam, nec ſecundum rationem ſpecificam excedit activitatem innatam potentiæ, & exi-

gen-

Digitized by Google

gentiam illius; attamen reſpectu actuum ſupernaturalium non eſt potentia, & virtus proxima, quia non eſt tota activitas reſpectu illorum, ſed ad ſummum tota activitas per modum potentię, ſeù quantum ad rationem genericam præciſè, quę eſt ſolum activitas ſecundum quid, quia actus ſupernaturalis ſimpliciter, & abſolutè excedit facultatem, & activitatem nativam potentiæ, ratione nempè differentię ex qua ſupernaturalis dicitur; licèt ſecundum quid illam non excedat, hoc eſt, ex parte rationis communis ad actus naturales. Ex quo.

143. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Si contineret actum in omni genere cauſæ quoad differentiam ſpecificam, non indigeret ſpecie, concedo: Si illum ſolùm contineret in genere cauſę activæ, & efficientis ex parte potentię, nego maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam de continentia activa, ſeù in genere cauſę efficientis ex parte potentię: Quia licèt potentia ex parte potentię contineat actum quoad rationem genericam, & differentiam ſpecificam, ſolum continet ipſum in genere cauſæ activæ, & elicitivę illius; cum verò actus, nempè intellectio, indigeat, non ſolum potentia activa elicitiva illius, ſed etiam obiecto concurrente in alio genere cauſę, vel formalis, vt nos dicimus, vel efficientis obiectivè, vt alij volunt, quoniam ab obiecto, & potentia paritur notitia, & non ſolum à potentia, ideò quamvis potentia ex parte ſua adæquatè contineat actum, id eſt, quoad rationem genericam, & ſpecificam, per modum cauſæ ſubiectivè, & phyſicè efficientis, hoc non tollit, quod indigeat ſpecie ex parte obiecti, vel in genere cauſæ formalis, vel efficientis obiectivę; ſicut ex eo quod ignis contineat alterum ignem adæquatè in genere cauſæ efficientis, non tollitur, quod egeat paſſo concurrente in genere cauſę materialis, vt ignem producat. Et in ſententia Thomiſtarum contra Vazquez, quamvis intellectus beati illuſtratus lumine glorię contineat adæquatè viſionem Dei quoad rationem genericam, & ſpecificam, non excluditur quod indigeat concurſu divinæ eſſentiæ per modum ſpeciei: Ergò quamvis potentia naturalis in genere cauſæ efficientis phyſicæ contineat intellectiones, ſeù actus naturales etiam quoad differentias ſpecificas, non excluditur, quod egeat concurſu ſpeciei ad quamlibet intellectionem determinatam. Imò & ipſa ratio generica intellectionis etiam pendet à concurſu obiecti in genere, & ſub ratione veri, cum ad illam indigeat etiam intellectus obiecto ſpecificante, & concurrente etiam ad illam ſub ratione communi; quia ſicut indiget tali vero ad talem intellectionem, ita indiget verò vt ſic ad intellectionem vt ſic; quin tamen excludatur, quod ratione ſui contineat intellectionem vt ſic: Ergò pariter conciliatur, quod ad ſpecificam intellectionem indigeat obiecto ſpecifico concurrente per ſuam ſpeciem, & quod nihilominus ex parte ſua contineat ipſam quoad rationem ſpecificam in ſuo genere cauſæ, nempè activę, & elicitivæ ex parte ſubiecti.

144. Sed replicabis: Propterea potentia naturalis continet ratione ſui actus naturales, etiam quoad differentias ſpecificas, quia ratione ſui continet rationem communem intellectionis, ſub qua continentur omnes differentiæ, ſeù ſpecies intellectionum, ſeù actuum naturalium: Sed etiam ſub tali ratione generica continentur ſpecies actuum ſupernaturalium, quia ſicut intellectio Petri continetur ſub genere intellectionis; ita intellectio intuitiva Dei continetur ſub illo genere: Ergò pariter intellectus ratione ſui continebit illam ſpeciem, ſeù differentiam ſpecificam intellectionis intuitivæ Dei, & conſequenter potentia naturalis omnes actus ſupernaturales. Explicatur: Propterea intellectus ratione ſui eſt per ſe cognoſcitivus equi, v.g. quia eſt per ſe cognoſcitivus veri ſub ratione veri, ſub qua ratione continetur equus: Sed ſub ea ratione continetur etiam Deus vt eſt in ſe: Ergò pariter ratione ſui erit cognoſcitivus Dei, vt eſt in ſe. Maior probatur: Quia potentia per ſe, & ratione ſui activa ſub aliqua ratione formali *ſub qua*, eo ipſo eſt activa omnium quę ſub tali ratione formali *ſub qua* continentur; Ergò eo præciſè, quia intellectus eſt ratione ſui cognoſcitivus ſub ratione veri, eſt etiam ratione ſui cognoſcitivus equi, qui ſub tali ratione continetur. Reſpondeo, diſtinguendo cauſalem: Quia ratione ſui continet rationem communem intellectionis *ſub qua* per ſe, & ex exigentia connaturali illius, ſeù naturę continentur omnes differentię, ſeù ſpecies intellectionum naturalium, concedo: Sub qua aliter continentur, nego cauſalem. Et diſtinguo minorem: Sub tali ratione generica continentur ſpecies actuum ſupernaturalium, continentia per ſe exacta à tali ratione generica, vel à natura, nego minorem: Continentia non exacta, ſed ſuper totam exigentiam naturę poſsibili, concedo minorem, & nego conſequentiam. Et ſimiliter ad explicationem, diſtinguo cauſalem, quia eſt cognoſcitivus veri ſub ratione veri, ſub qua continetur per ſe attenta exigentia naturę equus, concedo: Continetur per accidens attenta exigentia naturæ, ſeù continentia ſuperante totam exigentiam naturę, nego cauſalē; & diſtinguo minorem: Sub ea ratione

tione

Digitized by Google

ſione continetur Deus vt eſt in ſe, attenta exigentia naturæ, nego; Continentia ſuperante totam exigentiam naturæ in eſſe cognoſcibilis, concedo minorem, & nego conſequentiam.

145. Et ratio diſtinctionis eſt; quia non ſemper potentia, vel principium activum ſub aliqua ratione generica eſt activum ratione ſui, & per ſe omnium ſpecierum, quæ ſub illa continentur; ſed ſolùm quando iuxta exigentiam naturæ continentur ſub illa, non verò quando continentia ſpecierum ſub tali ratione generica, eſt ſuprà totam exigentiam naturæ; & ratio eſt, quia potentia, vel cauſa per ſe, & ratione ſui activa ſub aliqua ratione generica, vel alicuius rationis genericæ, ſolùm eſt per ſe activa ſpecierum, quę attento ſuo ordine, & exigentia, per ſe ſub illa continentur; ſi autem aliundè præter omnem ſui exigentiam, ſit poſſibilis aliqua ſpecies ſub illo genere, quę rationem illam genericam elevet ad ordinem ſuperiorem excedentem omnem ſuæ naturæ exigentiam, non ſequitur quod ratione ſui ſit per ſe activa illius ſpeciei, ſed ſolùm quod poſſit elevari per virtutem ſuperadditam ad illam per ſe attingendam; quia videlicèt, licèt ratio generica ex ſe ſit proportionata, ſeù non excedens activitatem potentiæ, tamen, dum contrahitur per differentiam ſuperioris ordinis ſuperantem totam exigentiam naturæ, reſultat ſpecies improportionata activitati potentiæ, licèt contenta ſub ratione generica ſpecificativa potentiæ; ex quo duo ſequuntur, primò quod actus talis ſpeciei, v.g. viſio intuitiva Dei, ſit elicibilis per ſe ab intellectu, quia per ſe contentus ſub ratione generica intellectionis, ex qua ſpecificatur intellectus; ſecundum quod non ſit elicibilis per ſe ab illo ratione ſuæ virtutis, & activitatis, quia reſpectu illius eſt improportionatus, & excedens.

146. Pro cuius clariori intelligentia, valdè notanda eſt doctrina, quam tradidi in Logic. *Tract.* 3. *quæſt.* 10. *numer.* 23. nempè, naturam, ſivè ſpecificam, ſivè genericam, dupliciter poſſe intelligi contrahibilem, aut multiplicabilem per differentias inferiores. Primò poſitivè, & ab intrinſeco, quando nempè ex ſe, & ab intrinſeco arguit, vel exigit poſſibilitatem inferiorum, ſeù differentiarum, per quam ſit contrahibilis. Secundò negativè ex parte ſua, licèt aliundè poſitivè, quando nempè ex ſe, & ex ſuo conceptu obiectivo, non arguit poſſibilitatem inferiorum, ſeù differentiarum, ſed aliundè inferiora ſupponuntur poſſibilia, præter omnem ſui exigentiam: Quando igitur ratio, ſeu natura genericè conſideratur vt multiplicabilis poſitivè, & ab intrinſeco ſui per differentias aliquas, aut ſpecies; eſt recta conſequentia, quod ſi potentia, aut principium eſt activum ratione ſui ad illam rationem genericam, ſit etiam activum per ſe, & ratione ſui ad illa inferiora, vel ſpecifica, vel individualia; quando verò conſideratur vt contrahibilis, vel multiplicabilis per differentias ex parte ſui purè negativè, per non repugnantiam, tunc reſpectu illarum potentia, quę ratione ſui eſt per ſe activa rationis genericæ, ſolùm ſequitur, quod ex parte ſua habeat potentiam obedientialem ratione ſui ad illas differentias, per non repugnantiam, vt elevari poſſit ad illas mediatè attingendas, & agendas. Igitur potentia naturalis reſpectu actuum naturalium, qui tanquam ſpecies continentur ſub ratione generica intellectionis, ſe habet primo modo, quia ratio generica intellectionis eſt per ſe, & ab intrinſeco poſitivè contrahibilis per differentias naturales, & per ſe arguit, & exigit poſſibilitatem illarum, & ideò ex eo, quod ſit per ſe activa rationis genericæ, infertur eſſe per ſe activam earum differentiarum, ſeù ſpecierum. Reſpectu autem actuum ſupernaturalium, ſe habet ſecundo modo, quia ratio generica intellectionis, v.g. non eſt per ſe, & ab intrinſeco contrahibilis per differentias ſupernaturales, nec per ſe multiplicabilis poſitivè in ſpecies ſupernaturales intellectionum, ſed ſolùm ex parte ſua negativè per non repugnantiam illarum; ac proindè ex eo quod potentia intellectiva ſit per ſe activa rationis genericæ, ſivè intellectionis vt ſic, non ſequitur, nec arguitur, quod ſit per ſe activa intellectionum ſupernaturalium, quæ ſub illa continentur vt ſpecies, quia hæc *continentia* eſt præter omnem exigentiam *rationis* genericæ, per ſolam non repugnantiam ex parte ipſius; quia licèt in actu ſpecifico ſupernaturali, ſit per ſe, contineri, & contrahere rationem genericam intellectionis; in ratione tamen generica intellectionis non eſt per ſe continere ſub ſe actum ſupernaturalem, ſed ex parte ſua per accidens, quia præter omnem ſui exigentiam; & ideò ex eo quod potentia ſit ratione ſui activa reſpectu rationis genericæ, non infertur eſſe activam per ſe ſpecierum ſupernaturalium, ſed ſolum illi non repugnare activitatem per ſe reſpectu illarum.

EX-

EXPLICATUR, AN CUM *æquali habitu ſupernaturali poſſit ſtare inæqualitas actus.*

147. Obijcies quintò, ſequi ex noſtra ſententia, quod intellectus perfectior cum æquali lumine gloriæ perfectiùs videat Deum, & quod voluntas perfectior cum æquali charitate perfectius Deum diligat: Sed hoc eſt abſurdum: Ergò. Abſurditas ſequelę probatur; tum ex illo Matth. 22. vbi dicitur: *Homines futuros eſſe in gloria ſimiles Angelis.* Et ex Apocal. cap. 10. vbi dicitur: *Angelos, & Homines habituros in Patria eandem menſuram*, quod communiter explicatur de eadem ſpecie viſione beata. Tum ex D. Thom. docente, quod inter viſiones beatas Patriæ ſolùm eſſe diſtinctio gradualis penes maiorem, vel minorem intenſionem luminis gloriæ, non verò diſtinctio ſpecifica penes eſſentialem diſtinctionem viſionum. Ita 1. *part. quæſt.* 12. *artic.* 6. & *quæſt.* 108. *artic.* 8. *in* 2. *Sentent. diſt.* 9. *quæſt.* 1. *artic.* 8. & *in* 3. *contrag. cap.* 57. dicens contrariam ſententiam aliquo ſenſu eſſe erroneam, & alienam à dictis Sanctorum. Tum denique, quia Angelus perfectioris naturę, & voluntatis, ſi ex hoc ipſo perfectiùs dilexiſſet Deum, ex meritò naturę meruiſſet maiorem viſionem Dei, & maiorem gloriam; quod videtur Pelagianiſmum, nam eſſet aſsignare ex viribus naturæ aliquod meritum gloriæ. Tum denique, quia aliàs, quilibet Angelus perfectiùs videret Deum, quam Anima Chriſti: Quod quis dicat? Sequela verò probatur: Quia ſi potentia immediatè, & ratione ſui influeret, potentia perfectior, eo ipſo, quod perfectior foret, perfectiùs influeret, nam agere, & operari ſequitur ad eſſe principij immediatè, & ratione ſui operantis: Sed eo ipſo actus evaderet perfectior ex perfectiori principio: Ergò.

148. Hoc argumentum communiter fit à noſtris adverſus concurſus partiales voluntatis, ſeù intellectus cum habitu ſupernaturali. Et quidem, illud efficax exiſtimo contra illos Authores, qui tales concurſus partiales propugnant ad actum ſupernaturalem quoad ſpeciem, & quantum ad ipſam rationem ſpecificam, & ſupernaturalem, ita vt ad illam etiam per ſe, & immediatè concurrat potentia, licèt dicant concurrere partialiter partialitate cauſæ; quia abſdubio actus ille evaderet perfectior ſpecificè, & quoad differentiam ſpecificam ex perfectiori principio per ſe illius: Hoc autem abſurdum eſſe quis non videat, nam iam ex perfectiori natura, cum ęquali gratia, eſſet Angelus perfectior maioris gloriæ formaliter, & viſiones Dei, actuſque charitatis inter Homines, & Angelos cum ęquali gratia eſſent inæquales ſpecificè in ipſa ratione formali merendi gloriam, & ipſius gloriæ.

149. Nec enim ſatisfaciunt contrarij, qui dicunt, intellectus Hominum, & Angelorum non diſtingui ſpecie in ratione potentiæ reſpectivè ad obiectum, ſed ſolùm in eſſe curis, ſeù in ratione proprietatum diſtinctæ naturę. Non inquam ſatisfaciunt, quia licèt hæc doctrina ſit Scoti, tamen à pleriſque deſeritur, & meritò, quia implicat potentias eſſe diſtinctas in eſſe proprietatum, & non in eſſe potentiarum ad obiectum, quia potentię non tàm ſpecificantur à natura, cuius ſunt proprietates, quàm ab obiectis ſpecificativis earum; imò cum poſſe, & operari ſequatur ad eſſe naturę, implicat quod ad naturam ſpecie diverſam non ſequatur poſſe, & operari ſpecie diverſum, & conſequenter potentia operativa in eſſe talis ſpecie diverſa. Quin etiam, natura in eſſe naturæ eſſentialiter definitur per eſſe radicem operandi: Ergò diverſa, & perfectior natura in eſſe naturę eſſentialiter debet radicare activitatem, & operationem perfectiorem, & ſpecie diverſam: Ergò natura humana, & Angelica, & Angelorum inter ſe, cum ſint diverſæ naturæ ſpecificè in eſſe naturę, debent radicare inæquales, & diſtinctas activitates ſpecificè diverſas, & conſequenter diverſas potentias activas in ipſa activitate inæquales, & ſpecie diverſas. Nec eſt aſsignabilis, aut explicabilis inæqualitas, ſeù diverſitas ſpecifica intellectus humani, & Angelici in eſſe proprietatis, quę non ſit inæqualitas, ſeù diverſitas ſpecifica in eſſe potentiæ intellectivę, quia intellectus non eſt proprietas naturæ intellectivæ, niſi formaliter in eſſe potentiæ intellectivæ, vndè ſi in eſſe potentiæ intellectivę non different ſpecie, nec in eſſe proprietatis, & ſi in eſſe potentię eſſent æquales, pariter in eſſe proprietatis. Nec enim vnus intellectus eſſet magis proprietas ſuę naturę, quam alter alterius, nec maior proprietas, ſi non eſſet perfectior potentia, aut potentia magis intellectiva: Sequitur ergò ad naturam intellectivam perfectiorem ſequi potentiam perfectiùs intellectivam erga ſuum obiectum, & perfectiorem intellectionem ſpecificè, quia poſſe, & operari ſequitur ad eſſe naturæ proportionaliter; & conſequenter intellectum humanum, & Angelicum, & Angelicos inter ſe ſpecie differre in eſſe intellectivo reſpectu obiecti. Vidè *Tractat. de Fide, Diſputat.* 5. *quæſt.* 5. *à numer.* 49.

 150. Nec

150. Nec ſatisfaciunt ſecundò, ſi dicant, intellectum concurrere ad viſionem, non nudè ſumptum, ſed vt elevatum per lumen; & vt elevatum non differre ab alio intellectu alterius naturę. Non inquam, quia dum dicitur, concurrere vt elevatum, vel ly *vt elevatum*, reduplicat totam rationem concurrendi, & agendi, vel ſolum partialem rationem concurſus partialis gratię, & ſolam conditionem vt potentia ratione ſui concurrat? Si primum, habemus intentum, nam elevatio erit tota ratio agendi. Si ſecundum: Ergò potentia, ſtante elevatione vt conditione, concurrit ratione ſui: Ergò concurſu perfectiori, vel imperfectiori iuxta qualitatem, & perfectionem potentiæ concurrentis, & conſequenter erunt concurſus ſpecie inæquales in perfectione, ac proindè etiam viſiones.

151. Nec demum ſatisfaciunt, ſi dicant tertiò, concurrere ratione potentiæ obedientialis, quę ſpecie non differt in Homine, & Angelo, nec in intellectu humano, & Angelico. Non inquam, quia hæc potentia obedientialis immediatè activa iam ſæpè eſt impugnata. Tum etiam, quia ſi eſſet eiuſdem ſpeciei in Homine, & Angelo, pariter in homine, & bruto, & lapide, quia iuxta hanc ſententiam potentia obedientialis ponitur eadem ſpecie in omnibus creaturis, nam ſi pro diverſitate creaturarum diſtinguuntur ſpecie potentię obedientiales, cur non diſtinguentur pro diverſitate Hominis, & Angeli? Dicere autem quod eadem potentia obedientialis activa ſpecificè ſit in omni creatura, eſt dicere quod in omni creatura ſit ęqualis potentia activa ad viſionem Dei, quod quis dicat? Vide *ſuprà num. 65.*

152. Inter Thomiſtas autem, qui non diſtingunt in viſione influxum ſecundum rationem genericam, & ſecundum rationem differentialem, nec volunt quod intellectus ſit immediatè activus rationis genericę, facilè conciliare videntur, quod viſio intellectus perfectioris non ſit perfectior, quando lumen eſt ęquale, quia cum tota activitas intellectum ſit lumen, ſtante ęqualitate luminis, ſequitur viſio ęqualis perfectionis, quia intellectus de ſuo nihil activitatis præſtat, nihilque perfectionis influit. Veruntamen adhùc apud iſtos manet difficultas, nam intellectus per viſionem tendit ad Deum ſub ratione formali ſpecificativa non ſolùm luminis, ſed etiam intellectus, quia iuxta illos Deus vt clarè viſus continetur ſub obiecto ſpecificativo non ſolùm luminis, ſed ſub obiecto ſpecificativo intellectus: Sed obiectū ſpecificativum intellectus perfectioris debet eſſe diſtinctū, & perfectius formaliter, & ſpecificativè ab obiecto ſpecificativo intellectus imperfectioris; quia intellectibus ſpecie diverſis, & inęqualibus debēt correſpōdere obiecta ſpecificativa ſpecie diverſa, & rationes formales *ſub qua* ſpecificè inęquales: Ergò intellectus perfectior debet tendere per viſionem ad Deum ſub ratione formali, *ſub qua*, ſpecificativa ipſius diſtincta à ratione formali *ſub qua* intellectus imperfectioris: Sed tendentię ſub diſtinctis rationibus formalibus ſpecificativis debent eſſe ſpecie diſtinctę: Ergò & viſiones intellectus perfectioris, & imperfectioris ſic tendentes debent eſſe ſpecie diſtinctæ, & conſequenter inæquales. Vrgetur: Obiectum formale ſpecificativum intellectus Angelici eſt diverſum eſſentialiter ab obiecto ſpecificativo intellectus humani, ſicut vnus intellectus ab alio: Sed Deus vt clarè viſibilis ab Angelo, continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus Angelici, & vt clarè viſibilis ab homine continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani: Ergò vt clarè viſus ab Angelo continetur ſub obiecto ſpecificativo diſtincto, ac vt clarè viſus ab homine: Ergò vt clarè viſus ab Angelo contrahit rationem communem ſpecificativam eſſentialiter diverſam ab ea, quam contrahit vt viſus clarè ab homine: Sed obiecta contrahentia rationes communes eſſentialiter differentes, ſeù ſub illis contenta, non poſſunt non diſtingui eſſentialiter, ea namque quæ differunt genere à fortiori differunt ſpecie: Ergò Deus vt clarè viſus ab homine erit obiectum eſſentialiter diverſum in eſſe obiecti à Deo vt clarè viſo ab Angelo, & è contra, quia contrahunt rationes ſpecificativas eſſentialiter diverſas: Ergò pariter viſio vnius, & viſio alterius.

153. Propter hoc, *ſentit Illuſtriſſ.* Godoy 1. *part. tract.* 2. *diſt.* 7. *num.* 14. quod Deus vt clarè viſus non continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani ſecundum vltimam differentiam illius, ſed ſolum ſub obiecto ſpecificativo illius ſecundum rationem genericam, & communem intellectus, in qua convenit cum intellectu Angelico. Et probat primo: Quia obiectum diſtinguens intellectum humanum ab Angelico eſt ens vt terminans diſcurſum: Sed Deus vt clarè viſus non continetur ſub ratione entis vt terminantis diſcurſum, quia non eſt clarè viſus per diſcurſum: Ergò non continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani ſecundum vltimam eius differentiam. Secundò: Quia Deus vt clarè viſus non continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani vt eſt potentia naturalis, ſed vt eſt potentia obedientialis: Sed in hac non differunt: Ergò non continetur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani vt differentis, ſed vt convenientis cum Angelico.

154. Ve

154. Veruntamen, licèt ſententia non diſpliceat, tamen rationes non convincunt ingenium. Non prima, quia licèt intellectus humanus, vt humanus, ſit diſcurſivus circa concluſiones, etiam eſt ſimpliciter intellectivus circa principia, quæ quidem principia prima, & per ſe nota non poſſunt terminare diſcurſum: Et tamen continentur ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani vt humani, & vt differentis ab intellectu Angelico, aliàs enim intellectus humani ſecundum ſuam vltimam differentiam non poſſet cognoſcere prima principia per ſe nota: Ergò licèt Deus vt clarè viſus non poſsit terminare diſcurſum, poteſt tamen contineri ſub obiecto ſpecificativo intellectus humani ſecundum ſuam vltimam differentiam. Nec item ſecunda, quę magis diſplicet, quia intellectus ſecundum potentiam obedientialem per ſe non ſpecificatur ab obiecto, imò nec reſpicit obiectum, ſed ſolum Deum vt cauſam, & Authorem ſupernaturalem potentem imprimere illi formas ſupernaturales, quia potentia obedientialis, etiam iuxta ipſum Godoy, non eſt immediatè, aut per ſe activa, ſed ſolum paſſiva immediatè, & per ſe; vt paſſiva autem non reſpicit per ſe obiectum, ſed agens, à quo poteſt pati: Falſum eſt ergò quod vt potentia obedientialis habeat obiectum ſpecificativum. Rùrſus, quia obiectum ſpecificativum intellectus in genere vt communis Angelico, & humano, debet eſſe latius, quam obiectum ſpecificativum intellectus humani ſecundum vltimam differentiam, vt per ſe patet: Sed ſpecificativum illius, vt eſt potentia obedientialis, eſſet ſtrictius, quia deberet eſſe aliquid determinatè ſupernaturale, nam potentia obedientialis vnicè eſt ad aliquid ſupernaturale; obiectum autem determinatè ſupernaturale, non tàm latè patet, quam ratio communiſsima veri ſpecificativa intellectus humani ſecundum ſuam vltimam differentiam: Ergò. Demum, quia etiam ſecundum rationem communem intellectui Angelico, & humano eſt potentia naturalis intellectiva, ſiquidem in ratione potentię naturalis intellectivæ genericè conveniunt: Ergò ſi continetur ſub obiecto ſpecificativo illius vt communis, ſequitur quod contineatur ſub illo vt ſpecificativo potentiæ naturalis, ſeù intellectus vt eſt potentia naturalis intellectiva. Quod ſi diſtinguere velis in intellectu, adhùc vt communi, potentiam naturalem, & potentiam obedientialem, cum diverſis obiectis ſpecificativis, cur etiam in illo ſecundum ſuam vltimam differentiam non poteris diſtinguere, & potentiam naturalem, & potentiam obedientialem cum diverſis ſpecificativis, & dicere, quod continetur ſub ſpecificativo illius ſecundum vltimam differentiam vt eſt potentia obedientialis, & non vt eſt potentia naturalis? Et vrgeti poſſet, quia aliàs ſpecificè differrent potentia naturalis, & potentia obedientialis, vtpotè habentes obiecta ſpecificativa diverſa adæquatè. Vide *ſuprà num. 66.*

155. Vndè probabiliùs cenſeo, quod Deus vt clarè viſus continetur ſub obiecto ſpecificativo eſſentiali intellectus ſecundum vltimam differentiam ipſius. Et ratio eſt, quia aliter, intellectus, ſivè humanus, ſivè Angelicus ſecundum ſuam vltimam differentiam eſſet impotens elevari ad videndum Deum, quia non poteſt elevari extra ſuum ſpecificativum; id verò non leve abſurdum videtur, cum ſecundum illam ſit intellectivus in genere omnis veri poſſibilis ſub ratione communiſsima veri. Præterquam, quod nulla alia excogitari poteſt ratio cur Deus contineatur ſub obiecto ſpecificativo intellectus, niſi quia eius obiectum eſt verum vt ſic, ambiens omne verum poſsibile: Sed hæc ratio ęquè militat in obiecto ſpecificativo intellectus vt communis humano, & Angelico, ac in obiecto ſpecificativo intellectus Angelici ſecundum ſuam vltimam differentiam, quia etiam ſecundum ſuam vltimam differentiam eſt intellectivus omnis veri poſsibilis, & conſequenter ſpecificatur à verò vt ſic: Ergò Deus vt clarè viſibilis, vel ſub hoc, vel ſub neutro continetur. Veruntamen, quæcũque ex his ſententijs teneatur.

156. Ad principale argumentum reſponderi poteſt primo iuxta primam, negando ſequelam. Ad probationem dicendo, quod ſi potentia ratione ſui influeret ſecundum vltimam ſui differentiam, verum eſt, quod potentia perfectior, cæteris paribus, ſeù cum ęquali lumine, produceret actum perfectiorem, quia non ſolum eſſet perfectior, ſed ageret formaliter vt perfectior. Cæterùm iuxta hanc primam ſententiam, intellectus, ſeù potentia perfectior non influit immediatè, & ratione ſui ſecundum vltimam ſui differentiam, vi cuius eſt eſſentialiter perfectior, rationem genericam in actu ſupernaturali, ſed ſolum eam influit, aut cauſat ratione ſui ſecundum rationem communem potentię intellectivæ, in qua non eſt formaliter perfectior, ſed ęqualis potentia cum potentia intellectiva Angeli, vndè licèt immediatè influat potentia, quę eſſentialiter eſt perfectior, non influit formaliter vt perfectior, ſed formaliter vt ęqualis, & vnivocè conveniens cum alia; & ratio eſt, quia non aliter influit immediatè in rationem genericam intellectionis, ſub qua continetur viſio Dei, niſi quatenus ſpecificatur à ratione veri, ſub qua continetur Deus vt obiectum viſionis; quia ſpeci-

ficatur per habitudinem intellectivi ad ſuum intelligibile: Ergò ſi ab ea ratione ſolùm ſpecificatur ſecundum rationem genericam potentię intellectivę communem intellectui Angelico, & humano, ſolùm ſecundum illam influet ex ſe, & ratione ſui immediatè in rationem genericam intellectionis, ſub qua continetur viſio beata. Cum autem ſecundum illam rationem non ſit potentia eſſentialiter perfectior, ſed vnivocè conveniens cum intellectu humano, indè eſt, quod non influet immediatè vt formaliter perfectior, ſed vt formaliter ęqualis: Ex quo non ſequitur quod viſio evadat perfectior ex perfectiori intellectu, quia quando principium ſolùm in ſe eſt perfectius, ſed non influit formaliter vt perfectius, non infert maiorem perfectionem in effectu, vt patet in homine eliciente viſionem corpoream, quę non evadit perfectior, quam viſio corporea bruti, quia licèt homo in ſe ſit animal perfectius ratione differentiæ, non influit immediatè in viſionem ſecundum ſuam vltimam differentiam, ſecundum quam eſt perfectius, ſed ſecundum rationem communem animalis, ſecundum quam vnivocè convenit cum brutis.

157. Et in hac ſententia dicendum eſt, quod viſio beata hominis non contrahit rationem genericam intellectionis humanę, vt humanæ, nec viſio beata Angeli rationem genericam intellectionis Angelicæ, vt Angelicæ, ſed quod immediatè contrahit genus ſuperius intellectionis vnivocũ omni intellectioni, ſiquidem illud ſolùm genus, ſeù rationem genericam participare poteſt ex intellectu ſecundum rationem communem, & vnivocam omni intellectui, & ex obiecto ſpecificativo vt ſpecificativo intellectus in genere. Vndè quam optimè conciliatur in hac ſententia, tum quod intellectus immediatè, & ratione ſui influat in viſionem quoad eius rationem genericam; tum quod Deus vt clarè viſus contineatur ſub obiecto ſpecificativo intellectus, quin viſio beata intellectus perfectioris cum æquali lumine ſit perfectior, adhùc ſecundum rationem genericam. Nec eſt inconveniens, quod viſio beata immediatè contrahat rationem generaliſsimam intellectionis, & non mediante genere intermedio intellectionis humanę aut Angelicę, quia hoc eſt proprium ſpecierum perfectiſsimarum, nempè immediatius contrahere genus ſupremum; vndè Angelus immediatius contrahit genus ſupremum ſubſtantiæ, quam homo, qui illud contrahit per genera intermedia corporis, mixti, viventis, & animalis, quia Angelus eſt ſpecies valdè perfectior. Et item, quia quo differentia ſpecifica eſt perfectior, tanto exigit immediatè contrahere rationem genericam vniverſaliorem, magis amplam, & minus limitatam; & huiuſmodi eſt ratio generica magis ſuperior ante quam intelligatur contracta per genera intermedia, quę illam limitant, & coarctant. Exemplum huius doctrinæ habes in arbore vnius ſpeciei, cui ſi inſeras ſurculum arboris diſtinctæ ſpeciei, v.g. pyri, producit pyras, & in ea influit, non quidem ſpeciem, aut differentiam pyrorum, ſed ſolum rationem genericam vitæ vegetabilis, aut fructus, quia tunc non influit ſecundum ſuam vltimam differentiam, ſed ſecundum rationem genericam plantę, vel arboris; vndè ſolet contingere, quod arbores ſpecie diſtinctę, ſi eis inſeratur ſurculum eiuſdem ſpeciei, producunt fructum omninò ęqualem, & eiuſdem ſpeciei. Sic ergò in noſtro caſu intellectus ſpecie diſtincti, quando eis inſeritur lumen gloriæ ęquale, vel voluntates ſpecificè diſtinctæ, quando eis infunditur habitus charitatis ęqualis.

158. Si verò, quis tenere velit ſecundam ex relatis ſententiam, nempè quod intellectus ſecundum ſuam vltimam differentiam dicat habitudinem ad obiectum ſpecificativum proprium, & differentiale ſui, ſub quo continetur Deus vt clarè viſus, aut quod ſit immediatè activus intellectionis ſub ratione generica ſibi propria, ſub qua etiam contineatur viſio beata, in hac ſententia dicendum erit, viſionem beatam hominis eſſentialiter contrahere rationem genericam, ſeù genus infimum intellectionis humanæ, & eſſe eſſentialiter ex genere ſuo intellectionem humanam, & ſimiliter viſionem beatam Angeli eſſentialiter contrahere rationem genericam, ſeù genus infimum, intellectionis Angelicæ, & eſſe intellectionem Angelicam ex genere ſuo, licèt vtraque ex ſpecie ſua ſit intellectio divina per participationem, ſeù quod idem eſt, ſupernaturalis, & excedens omnem facultatem naturæ, & intellectus humani. Conſequenter etiam dicendum erit, eas viſiones, adhùc ex ęquali lumine procedentes, forè inæquales in perfectione generica, licèt ęquales in differentia ſpecifica, & in perfectione ſpecifica vt addita generi. Hoc autem licèt videatur abſurdum, benè tamen intellectum, abſurdum non eſt, quia in primis perfectio generica intellectionis humanæ, vt humanæ vnivocæ communis omnibus intellectionibus humanis, nec eſt formaliter conducens ad ſalutem, nec eſt formaliter præmium meriti, ſicut nec in voluntate ratio generica volitionis humanæ eſt formaliter meritoria, ſed eſt ratio quędam de materiali ſe habens, & negativè ad

me-

meritum, & præmium ſupernaturale, contrahibilis per differentias meriti, & præmij, nempè charitatis, & viſionis; vndè inæqualitas generica viſionis in Angelo, & in homine ex hoc capite, & ſimilis inæqualitas in actu charitatis vtriuſque, ſicut formaliter iſta non eſt inæqualitas in eo quod per ſe conducit ad ſalutem, nec in meritò gloriæ, ita illa non eſt inæqualitas formalis in præmio, ſed ſolum de materiali ſe habens. Salvatur igitur, tum quod homines in via poſsint cum æquali charitate æquale præmium mereri, ac meruerunt Angeli, & cum maiori charitate maius, tum quod homines in gloria cum æquali lumine, æquale præmium habeant, & æqualem gloriam, & cum maiori lumine maiorem formaliter loquendo, & ſic ſalvatur intentum præcipuum Sacri Textus, & SS. PP. quod nempè homines poſsint, æquare, & ſuperare in præmio, & in gloria Angelos, & quod præmium gloriæ non detur ex meritò naturæ perfectioris, aut imperfectioris, ſed ſolum ad menſuram charitatis exercitæ in via, & quod charitas non ſit magis meritoria ex nobiliori natura illius à quo exercetur, ſed ex maiori gratia: Quod totum rectè ſalvatur, vt explicatum manet, quia maior perfectio generica in actu charitatis, aut in viſione Dei, de materiali, & præſuppoſitivè ſe habet, imò & negativè ad rationem formalem meriti, aut præmij, & conſequenter ad æqualitatem, vel inæqualitatem illius.

159. Nec hoc eſt contra mentem D.Thom. imò ab ipſo D. Thom. ſatis innuitur hæc doctrina 1. *part. quæſt.* 108. *artic.* 8. *in corpor.* vbi ſic ait: *Si ergò conſiderentur Angelorum ordines, ſolum quantum ad gradum naturæ, ſic homines nullo modo aſſumi poſſunt ad ordines Angelorum, quia ſemper remanebit naturarum diſtinctio: Quam quidam conſiderantes poſuerunt quod nullo modo homines transferri poſſunt ad æqualitatem Angelorum; Quod eſt erroneum, repugnat enim promiſsioni Chriſti dicentis Luc. 20. quod filij reſurrectionis erunt æquales Angelis in Cœlis.* Et rationem reddit: *Illud enim, quod eſt ex parte naturæ ſe habet vt materiale in ratione ordinis, completivum verò eſt quod eſt ex dono gratiæ, quæ dependet ex libertate Dei, non ex ordine naturæ.* Et ideò *per donum gratiæ homines mereri poſſunt tantam gloriam, vt Angelis æquentur ſecundum ſingulos eorum gradus.* Ratio ergò D. Thom. eſt, quia licèt ſemper maneat inæqualitas in eo quod eſt ex parte naturæ, id tamen quod eſt ex parte naturæ de materiali ſe habet in ratione ordinis, & conſequenter ad rationem meriti, & præmij: Ergò licèt inter viſionem ſit inæqualitas in ratione generica proveniente ex parte naturæ, non excluditur æqualitas in gloria, & præmio formaliter. Nec videtur impoſsibile actus, ſeù viſiones genericè differre, & tamen ſpecificè convenire formaliter, quia benè poteſt contingere quod genera diverſa contrahantur per differentiam ſpecificam æqualem, & eiuſdem ſpeciei, ſi genus ſit ab vno principio, & differentia ab alio, v.g. Quando arbores genere diverſæ, quibus insereretur ſurculus eiuſdem ſpeciei, producerent quidem fructum eiuſdem ſpeciei ex virtute inſerti, ſed diverſi forſan generis, & inæquales genere ex diverſa vita vegetabili arborum, adeò vt ſæpè ex vna arbore vi eiuſdem inſerti prodeat fructus vegetior, quam ex altera diverſi generis, licèt vterque fructus ſit eiuſdem ſpeciei vi eiuſdem inſerti. Et auxilium tranſiens, & habitus reſpicientes idem obiectum, & actum charitatis, debent eſſe eiuſdem ſpeciei in eſſe principij, licèt genere differant in eſſe qualitatis, nempè quia vnum eſt in genere diſpoſitionis, aliud in genere habitus.

Ex his duabus ſententijs, quæcumque ſine abſurdo teneri poteſt, & per vtramque ſatis probabiliter explicatur concurſus potentiæ immediatus ad rationem genericam Intellectionis, ſub qua contineatur tanquam ſpecies viſio beata, ſicut ſpecificatio potentiæ à ratione veri ſub qua contineatur Deus clarè viſus. Verumtamen iudico primam melius ſalvare æqualitatem poſsibilem in gloria, & in charitate hominum, & Angelorum.

160. Obijcies denique, has quidem præciſiones optimas eſſe ad explicandam ſeriem logicam prædicabilium, vel prædicamentorum, ſecùs tamen ad explicandum influxum phyſicum intellectus, vel voluntatis in actus ſupernaturales: Quod ſic probatur, quia proptereà ad primum vtiles ſunt, quia ſeries illa, vtpotè logica, eſt quid intentionale, & rationis; ſed influxus potentiæ in actus ſupernaturales eſt phyſicus, & realis, cauſans actum prout in re: Ergò ad hunc explicandum inutilis eſt. Reſpondeo ad hoc argumentum, quod importuniſsimum ſolet eſſe, negando aſſumptum. Ad probationem, dico, quod ad explicandam ſeriem prædicamentorum, & prædicabilium, quæ ſignatè importat tales præciſiones, vt reflexè conſideratas, vtiles ſunt illæ præciſiones, non ſolum ad modum explicandi, ſed tanquam quid ſignatè, & reflexè à Logica explicandum; attamen ad explicandum influxum potentiæ in actus ſupernaturales, ſunt vtiles, non tanquam quid à Theologia explicandum, ſed tanquam modus explicandi; vndè fateor, quod influxus

po-

potentię in actus illos eſt phyſicus, & cauſans actum prout eſt in re; ſed nego quod explicatio illius influxus ſit phyſica, & explicans illum prout eſt in re ex parte modi explicandi, & concipiendi, quia modus explicandi res phyſicas prout ſunt in ſe vnico conceptu adæquato, & explicito, & minimè præciſivo, ſuperat noſtrum modum intelligendi in hac vita, & ideò ſolùm explicare poſſumus talem influxum definiendo actum ſupernaturalem in actu exercito per genus, & differentiam, & præſcindendo vnum ab alio, & deſignando ſigillatim activitatem per ſe reſpectu rationis genericę, & activitatem per ſe reſpectu rationis differentialis, in qua quidem præciſione, velint, nolint, omnes incurrunt in actu exercito, vt legenti libros conſtabit.

161. Et quod attinet ad Thomiſtas, plura ad id exempla ſatis apta monſtrari poſſunt. Primum ſit illud de Sole, concurrente ad generationem viventis ſublunaris, de quo eſt ſententia D. Thom. & Thomiſtarum, quod per ſe, & virtute propria cauſat illud vivens, quoad rationem genericam corporis, & quoad differẽtias non excedentes conditionem corporis generabilis, non tamen, niſi virtute intelligentię motricis, quoad differentiam viventis. Cur ergò non poterit dici, quod potentia naturalis activitate propria cauſat per ſe actum ſupernaturalem quoad rationem genericam, non autem, niſi virtute gratię, quoad differentiam excedentem exigentiam naturę? Cum hac autem differentia, quod virtus intelligentię motricis ſolum eſt in Sole tranſeunter, & inſtrumentaliter, & ideò Sol ratione illius ſolùm agit inſtrumentaliter; virtus verò gratię datur potentię vt propria, & principalis eius. Secundum ſit in arbore inſerto, quando enim ſurculus pyri inſeritur oleaſtro, v.g. vel alteri arbori ſilveſtri, & infructuoſæ, tunc arbor illa infructuoſa de ſe, producit fructum, ſeù pyra, non quidem per ſe, & virtute propria, ſed virtute ſurculi inſerti, quin tamen negari poſsit, quod activitate propria influit in pyra ſaltèm rationem genericam vitæ vegetativæ, nam vita vegetativa è trunco cõmunicatur per fibras, ſeù venas, vſque ad fructum; cur igitur dici non poterit, quod gratia, ſeù habitus ſupernaturalis ſit quaſi ſurculus inſertus potentię, ſeù animę tanquam arbori de ſe infructuoſę ad ſalutem, ita vt hæc de ſe influat rationem genericam vitę intellectivę, aut volitivę, ratione tamen gratię inſertę, & non niſi virtute illius, ferat fructum ſalutis ad vitam ęternam, iuxta illud Iacob. 1. *Suſcipite inſitum verbum, quod poteſt ſit ſalvare animas veſtras.*

162. Quod quidem exemplum aptiſsimum iudico pro hoc myſterio explicando: Quia ſicut arbor illa licèt influat in fructum rationem genericam, non poteſt dici ex natura ſua immediatè productiva fructus, nempè pyrorum, ſed tota ratio formalis, & tota virtus proxima producendi illum eſt ſurculus inſertus, ita pariter, licèt voluntas influat in actu ſupernaturali rationem genericam, non poteſt dici ex natura ſua immediatè activa actus fructuoſi ad vitam ęternam, ſivè ſalutaris, & ſupernaturalis, ſed tota ratio formalis, & tota virtus erit habitus illi inſertus: Et ſicut in exemplo, ſurculus, & arbor non concurrunt vt duę cauſę partiales, nec vt duæ virtutes partiales, ſed tanquam vna cauſa per ſe, ex arbore, & ſurculo, vt ex *quod*, & *quo*, ex virtute quaſi generica, & remota, & ex proxima, & ſpecifica, ita in noſtro caſu potentia, & habitus: Et ſicut in exemplo non ſequitur, quod arbor merè paſsivè ſe habeat ad productionem illius fructus, ſed verè activè, quamvis ratione virtutis inſertę, quę ſit tota virtus, ita nec in noſtro caſu non ſequitur potentiam merè paſsivè ſe habere: Et ſicut inſertio ſurculi non poſſet ſuppleri per extrinſecam aſſiſtentiam vt arbor illa produceret pyra, ita informatio habitus, ſeù habitus intrinſecè informans ſuppleri non poteſt per extrinſecam aſſiſtentiam: Et ſicut ſurculus, quamvis non emanans ab intrinſeco arboris eſt verè principium vitale fructus, quo nempè arbor vivit vita ſpeciali, ſeù ſpecificè ſuperiori, & fructuoſa, ita habitus intrinſecè inſertus voluntati, quamvis non emanans ab illa, eſt principium verè vitale ad hoc vt voluntas vivat vita ſpecifica fructuoſa ad ſalutem, ſivè ſupernaturali. Et *ſic ſi*militer alia difficilia explicari poſſunt, *& argu*menta inſtari contraria, quia pleraque hoc exemplo retundi poſſunt.

163. In quorum confirmationem eſt, quod iuxta communem, & veriorem ſententiam Thomiſtarum, in actu odij Dei admittitur privatio moralis rectitudinis debitę actui conſiderato ſecũdum rationem communem actus humani, quę rectitudo debita, ſit rectitudo charitatis; quatenus nempè homo ex præcepto charitatis tenetur non exercere rationem communem actus humani erga materiam, vel obiectum charitatis, nempè Deum, niſi per rectitudinem, ſeù differentiam amoris, & charitatis, & ſic, cum ratio illa generica ponitur in exercitio ſine tali differentia, & rectitudine, carentia illius rectitudinis reſpectu actus eſt privatio moralis; ſed hæc doctrina omninò inintelligibilis eſt, niſi detur ratio communis vnivoca, & generica ad amorẽ, & odium Dei, per ſe cauſabilis à potentia ratione ſui, quę ſit capax

ex ſe vt contrahatur per differentiam charitatis, vel per differentiam odij: Ergò talis admittenda eſt. Et vrgetur, nam potentia, ſeu voluntas ratione ſui cauſat rationem illam genericam actus humani repertam in odio Dei, cui debetur rectitudo charitatis: Ergò ei rationi, quam ratione ſui cauſat, debuit adiungere voluntas, & conſequenter potuit illam determinare per differentiam charitatis, licèt hoc non potuerit ratione ſui, ſed ratione auxilij, vel gratię: Poteſt ergò voluntas ratione gratię contrahere rationem genericam actus humani ratione ſui effectam, per differentiam charitatis ratione gratię cauſatam.

SOLVUNTUR OBIECTA CONtra primam, & ſecundam concluſionem.

164. EX præcedentibus iam facilè ſolvuntur ea, quæ Ieſuitę ſolent objicere contra duas primas concluſiones. Objiciunt enim primò: Voluntatem merè paſsivè ſe habituram, ſi non eſſet ſaltèm partialis virtus ad actum charitatis. Sed ad hoc iam ſatis ſuperque diximus *num.* 42. 48. *& à num.* 76. Objiciunt ſecundò: Non poſſe conciliari, quod liberum arbitrium coopetetur gratię, niſi ratione ſui habeat virtutem partialem, & partialem concurſum, ſitque cauſa verè partialis cum gratia. Sed ad hoc ſimiliter ſatis fecimus abundè *à numer.* 52. explicando nempè ex PP. quomodo voluntas cooperatur gratię non virtute propria, ſed virtute ipſius gratię, & ex gratia ipſa conſentiendo gratię. Propterea.

165. Objicies tertiò: Si habitus gratię eſſet tota ratio agendi, voluntas non laboraret in elicientia actus charitatis, quantumvis intenſiſsimi: Sed hoc eſt falſum: Ergò habitus charitatis non eſt tota ratio agendi. Minor patet, nam videmus ſæpè, quòd voluntas intenſiſsimè exercita in amore Dei defatigatur, & minuitur eius vis, & activitas ad actus naturales circa naturalia, vndè quò homines magis ſunt contemplativi, & affectivi minus efficaces ſunt, minuſque affecti ad temporalia, & naturalia: Ergò quia laborat voluntas, & vires ſuas inſumit in actu charitatis. Sequela autem probatur primò: Quia non laborat potentia per hoc quod recipiat qualitatem aliquam operativam, quę ſemèl recepta operetur; ſiquidem per hoc non minuuntur eius vires, nec defatigantur, vndè aër recipiens lucem, aut ſpecies, non per hoc minuitur eius virtus exſicativa, v.g. nec aliç ipſi innatę; aliàs aër, quò plures ſpecies reciperet, tantò eſſet minus efficax ad exſicandum, aut ad alias qualitates efficiendas, quod nemo dixit: Sed voluntatem agere totaliter ratione habitus, nihil eſt aliud quam recipere in ſe qualitatem activam, ſeu habitum ipſum, qui ſemèl receptus operatur: Ergò ſi ageret totaliter ratione habitus potentia ipſa non laboraret, nec minueretur eius virtus ad alia. Secundò: Quia ſi habitus idem intenſiſsimus charitatis eſſet in duobus Angelis penetratis, Michaële, v.g. & Gabriele, & concurreret ad actum charitatis intenſiſsimum in ſolo Gabriele receptum, tunc Michaël non laboraret, nec eius vires defatigarentur in elicientia illius actus; & tamen laboraret habitus in ſe receptus: Ergò per hoc quod laboret habitus in ſe receptus non laborat potentia ipſum in ſe recipiens. Tertiò: Quia probabile eſt habitus infuſos procedere efficienter à gratia recepta in anima, quin tamen per hoc minuatur vis animę ad reliquas operationes: Ergò ex quo actus charitatis eliciatur ab habitu recepto in voluntate, non ſequitur quòd laboret virtus voluntatis ad alia opera naturalia, aut extenuetur vllo modo. Confirmatur primò: Quia licèt quis recipiat impulſum agentis extrinſeci, à quo trahitur, non experitur conatum proprium, ſed potius quandam vim ab extrinſeco provenientem: At quando homo elicit ſupernaturales operationes experitur ſuũ maximum conatum: Igitur habitus non eſt tota virtus agendi illas operationes. Confirmatur ſecundò: Quia licèt potentia viſiva adiuta perfectiori ſpecie perfectius videat, non tamen experimur maiorem conatum, quia illa maior perfectio refunditur in ſpeciem, quę eſt cauſa illius exceſſus: Igitur ſi habitus eſſet tota virtus agendi actum ſupernaturalem non poſſemus experiri maiorem conatum, quando perfectius, & intenſius eliceremus, actum charitatis.

166. Hoc fundamentum, ait Alderete, ſe accepiſſe ex SS. PP. & quod magis eſt ex Sacr. Textu, nempè ex illo Pauli: *Plus omnibus laboravi. Non ego, ſed gratia Dei mecum*. Et ex Auguſt. *Serm.* 15. *de Verbis Apoſtol.* dicente: *Totum ex Deo, non quaſi dormientes, non quaſi vt non conemur, non quaſi vt non velimus*: Sed non conatur voluntas per hoc quod habitus in illa receptus conetur, ſicut non conatur Anima Chriſti, per hoc quod omnipotentia illi vnita operetur: Ergò. Item, *lib. de Prædeſt. & Grat. cap.* 11. vbi ſic ait: *Poſt hanc vocationem illud ſequitur, quod & vult, ad conatus hominum pertinere, & oſtendit, ſine te non poſſe compleri: Hoc eſt enim quod dicit Apoſtol: Quoniam ab ipſo habemus velle, quia vocat, & illuminat, ab ipſo ha-*

habemus perficere, quoniam ad nos pertinet conari bona, quæ vt velle, donavit. En ſemèl & iterum deſiderat noſtræ voluntatis conatum. Et denique confirmat ex Dioniſio *de Cæleſti Hyerarchia cap. 3.* dicente: *In eo poſita perfectio eſt, vt pro ſuo quiſque virili parte ad Dei imitationem contendat, & id, quo nihil divinius eſt, Dei, vt Sacra Scriptura loquitur, fiat adiutor, divinamque in ſe actionem, quantum poteſt, oſtendat.* Igitur vnuſquiſque conatur pro ſua virili parte: Non ergò conatus ſe tenet præcisè ex parte habitus, ſed ex parte noſtræ voluntatis: Sed ſi habitus eſſet tota ratio agendi; conatus ſolum ſe haberet ex parte habitus, neque enim aër eo quod recipiat lumen, conatur ad producendam lucem; neque ſpeculum eo quod recipiat ſpecies, conatur ad producendas alias ſpecies, nec minuitur ad producendam propriam: Ergò. Et vrget: Quia voluntas ipſa, non verò habitus, excitatur ad agendum: At illa excitatio eſſet vana, ſi ipſa voluntas non præſtaret influxum: Nam illud principium eſt immediatè impellendum, quod immediatè agit, id enim quod impellitur, ad agendum impellitur: Ergò voluntas excitatur vt ipſa immediatè agat, non verò vt immediatè operetur habitus ſupernaturalis. Vndè ſicut conſilium non movet, niſi ſuppoſitum percipiens conſilium, ſeù ſuaſionem, ita cognitio non movet per ſe ad amandum, niſi ſubiectum percipiens bonitatem obiecti repræſentati: Ergò.

167. Reſpondeo, negando ſequelam. Ad eius primam probationem, diſtinguo minorem: Non laborat potentia, per hoc quod recipiat qualitatem aliquam operativam, quæ ſemèl recepta operetur, ſi illam recipiat vt augmentum virtutis, vt virtutem propriam, & principalem, & vt *quo* proprium, quæ ſemèl recepta operetur tantum, vt *quo* talis potentiæ, intra ſphæram eſſentialem activitatis illius, nego maiorem: Si illam recipiat vt *qua* alterius, vt virtutem tantum inſtrumentariam, & extra ſphæram eſſentialem propriæ activitatis, ad agendum ſolum inſtrumentaliter, concedo maiorem. Et diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quia laborare voluntatis in elicientia actus charitatis nihil aliud eſt, quam verè agere, & activè ſe habere verè, & propriè; id autem integrè, & veriſsimè ſalvatur ratione habitus in ſe recepti, ſi habitus ſit propria, & principalis virtus voluntatis per gratiam, non minus propria, quam ſi eſſet propria per naturam, ſi ſit augmentum activitatis potentiæ ad agendum intra ſphæram eſſentialem propriæ activitatis, ſi ſit proprium *quo* voluntatis, & non alterius; nam eo ipſo agere habitus, & laborare habitus, non tàm eſt habitum agere, aut laborare, quàm potentiam laborare, & agere habitu, tanquam propria ſua virtute per gratiam propria. Sicut anima, & ſuppoſitum verè laborat per ſuas potentias operativas in ſe receptas, & à ſe diſtinctas, quia cum potentia animæ ſit propria activitas animæ, agere, & laborare illius principalius eſt laborare, & agere animam, quam laborare, & agere potentiam. Et quidem ſi agere, & laborare gratiæ, vel habitus, non eſſet propriè voluntatem agere, non daretur gratia voluntati vt per illam ageret verè, & propriè, & conſequenter, nec vt per illam, & ratione illius verè, & propriè viveret, aut mereretur, ſed ad hoc ſolum eſſet conditio; tota autem ratio propriè agendi, laborandi, & merendi, eſſet liberum arbitrium ex ſe. Vide quantum pariat abſurdum modus hic diſcurrendi contrariorum. Nec exemplum aëris illuminati, aut recipientis ſpecies eſt ad rem, quia aër non recipit lucem vt propriam virtutem principalem, non vt *quo* ſuum, nec vt augmentum virtutis ad agendum intra ſphæram eſſentialem, ſuę activitatis, ſed illam recipit vt propriam virtutem, & proprium *quo* Solis, inſtrumentaliter ſolum reſidens in aëre; & idem de ſpeciebus, quæ ſunt proprium *quo*, & propria virtus obiecti, non aëris. Vide *ſuprà*.

168. Ad ſecundam dico, caſum illum eſſe mille capitibus chimericum, & proptereà indignum vt ad explicandum, & probandum in præſenti aſſumatur. Sed illo per *impoſſibile* admiſſo, dico, quod ſi habitus in Michaële operaretur vt propria eius virtus, & *vt proprium quo* eius, Michaël verè laboraret, *pro*docendo actum charitatis in altero, *ſicut laborat*, & fatigatur anima efficiendo per potentiam, & virtutem operativam ad extra aliquid in alio ſubiecto, quin immediatè, & ratione ſui operetur, ſed ſolum ratione potentię in ſe receptę; quia ſubſtantia non eſt immediatè operativa. Ad tertiam, nego quod habitus procedant à gratia efficienter propriè, id eſt, per veram actionem ab ipſa elicitam, quidquid ſit de probabilitate talis opinionis. Vndè cum inquis: Probabile eſt, diſtinguo: Probabile, & falſum, tranſeat: Probabile, & verum, nego: Non enim teneor conciliare meam doctrinam cum omni opinione probabili, quam falſam reputem. Admiſſo tamen, quod gratia vt proprium *quo* animæ per veram actionem produceret *habitus*, abſdubio anima verè laboraret in productione illorum, ſicut verè ageret. An autem minueretur eius virtus ad alia, iam dicemus. Ad primam confirmationem fateor, quod quando quis recipit impulſum ab agente extrinſeco,

quo

quo trahitur, ex hoc præciſè ipſe non laborat, nec agit, ſed pnrè agitur, & ideò non experitur conatum proprium, qui tunc non datur. Cæterum habitus charitatis non recipitur in voluntate tanquam impulſus ab agente extrinſeco, quo voluntas merè paſſivè trahatur, ſed tanquam principium *quo*, intrinſecum, & proprium eius per gratiam, quo ipſa vitaliter tendat in Deum; vndè poteſt reflexè experiri proprium conatum, ſeù propriam tendentiam, non propriam per naturalo, ſed propriam per gratiam, & ex viribus gratiç ſibi datis vt ſint propriè eius.

169. Ad ſecundam confirmationem, nego quod in potentia viſiva noo detur maior actio, & conatus, ſeù quod plus virium ſuarum noo exerat, & inſumat, quando ex perfectiori ſpecie, & obiecto perfectiùs videt, nam non ſemèl animalia ex continua viſione nivis amiſſerunt viſum, quod aliundè provenire nequit, niſi quia nix eſt perfectiſsimum viſibile maximè conſumans virtutem viſivam, eo quod illam maximè exercet, quod falſom eſſet ſi oon exigeretor maior vis viſiva ex parte potentiç ad perfectiùs viſibile, aot ſi maior perfectio viſionis non refunderetur etiam in maiorem activitatem, & conatum potentiç viſivç, ſed ſolum in ſpeciem. Et ex hoc etiam ſequeretur, quod ad videndum Deum, ſuppoſita eſſentia divina per modum ſpeciei præſenti intellectui, intellectus non indigeret maiori acumine, aut lumine intellectivo, quam ad alia obiecta oaturalia; quç licèt ſit ſententia Vazquij, quot tamen abſurdis ſit expoſita, tam ſuprà expoſuimus. Sequitur ergò, quod potentia viſiva magis laborat, & inſumit vires, dum perfectiùs videt obiectum, id eſt, magis viſibile. Vndè oppoſitum aſſumere ad probandom contrariam ſententiam, ſatis declarat, ipſam non minus falſam eſſe, quam tale aſſumptum.

170. Ad fundamentum ex PP. & ex Sact. Textu, iam ſuprà vidimus, quantum diſtet mens PP. & Apoſtoli in illis verbis, ab intento contrariorum. Vndè cum inquit Auguſtinus: *Non quaſi dormientes, non quaſi vt non conemur, non quaſi vt non velimus*, nihil verius; ſed vbi invenietur in Auguſtino, quod illud velle, & conari per ſe ad ſalutem debeat eſſe ex viribus nativis liberi arbitrij, & non ex gratia dante vires ad illud conari, & velle? Sanè nihil magis contrarium Auguſtino excogitari potuit. Nec ſecundus locus magis iuvat intentum; tum, quia illud opus de Prædeſtinatione, & Grat. eſt ſuſpecti Authoris; tum, quia vltrò fatemur quod ad nos pertinet conati ad bona, & velle illa, ſed negamus quod ad nes pertineat tanquam ex nobis, & non ex viribus gratiç; ſi enim non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, quanto minus conari, & velle; vndè in ipſo Textu ſupponit Author, quicumque ſit, quod & velle ipſum Deus donat, ſicut bona, quç volumus, vndè ſupponit, quod licèt ad nos pertineat, quia nos ſumus, qui volumus, & non Deus, per noſtrum velle; volumus autem, ſeù habemus velle donatum, & conſequenter ex viribus gratiç, & noo ex nobis.

171. Nec D. Dyoniſius oppoſitum inuit. Certiſsimum eſt enim, quod quiſque debet pro ſua virili parte ad Dei imitationem contendere, & divinam actionem in ſe oſtendere, vt Dei fiat adiutor, quo nihil divinius aſt; ſed negamus, tanquam alieniſsimum à Dyoniſio, quod ſua virilis pars, vi cuius debeat ſic contendere ad Dei imitationem, & Dei actionem in ſe oſtendere, & fieri Dei adiutor, ſit virtus illa partialis, & innata liberi arbitrij ratione ſui, aliàs virtute propria per naturam poſſet qoia fieri Dei adiutor, *quo nihil diuinius eſt*, & id quo nihil divinius eſt, attribui deberet libero arbitrio ex ſe ipſo, ſeù ex ſua virtute nativa. Igitur virilis illa pars eſt potentia cuiuſvis vt elevata, & fortificata virtute divina per participationem, quç illi à Deo communicatur vt propria ſit ipſius, & vt quiſque ex parte ſua viriliter conetur, & imitetur Deum, & oſtendat in ſe actionem divinam, & fiat Dei adiutor; cum enim hoc ſit diviniſsimum, ſeù nihil illo divinius, oon niſi virtute divina fieri poteſt. Pro cuius clara intelligentia, notandum valdè eſt, quod duplicem gratiam ſemper requirimus ad actus ſupernaturales eliciendos, vnam ſufficientem per modum virtutis ex parte potentiç, qua potentia ex parte ſua fiat potens agere ſupernaturaliter, ſeù divinitus; aliam efficacem, qua ſemèl ſic poteus in actu primo, moveatur à Deo, & fiat à Deo agens in actu ſecundo, ſeù qua Deus faciat immediatè illa agere, ſeù velle, ſeù conari, ſeù operari ad ſalutem; hæc ſecunda activè ſe tenet ex parte Dei, quia vt alibi oſtendimus, eſt ipſa actio Dei, quia ipſe Deus facit vt vellimus, non autem ſe tenet ex parte noſtra, niſi ſolùm paſſivè, & receptivè, qoia in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, vt inquit Div. Thom. nec illa eſt *quo* noſtrum, ſed *quo* Dei operantis, nec eſt virtus, aut actio noſtra, ſed virtus, & actio ſolius Dei, & ideò eſt requiſita ex parte Dei, ſeù ex parte cauſæ primæ, vt alibi oſtendimus, & explicabimus. Illa autem prima eſt requiſita ex parte noſtra, & ex parte noſtra ſe tenet, & eſt *quo* noſtrum, & virtus noſ-

tra, qua nos principaliter agimus, intelligimus, aut amamus, non *quo* Dei, nec virtus Dei, qua Deus amet, intelligat, aut agat. Igitur, quotieſcumque dicitur, quod ad nos attinet ex noſtra parte, ſeù pro noſtra virili parte conari, contendere, cooperari, & coadiuvare ad ſalutem, ly *pro noſtra, aut ex noſtra parte,* non contraponitur gratię nobis infuſę ex parte principij dantę nobis virtutem; ſed potius hæc ponitur ex noſtra parte, qua ex parte noſtra conemur, & cooperemur: Solum ergò contraponitur Deo moventi, & facienti ex parte ſua vt conemur, vellimus, & operemur, nam Deo ſic operanti cooperamur per noſtrum conatum, licèt pro poſteriori naturę ad operationem ſe tenentem ex parte Dei, & hoc pacto ſumus Dei cooperatores, & coadiutores, tanquam miniſtsi ab eo moti, & per modum quo inſtrumentum cooperatur artifici, & ipſum adiuvat ad opus, vt vidimus ſuprà ex D. Thom. *num.* 53. licèt cum maxima diſtinctione ab inſtrumento in eo, quod inſtrumentum antequam moveatur, non recipit virtutem principalem, & propriam, qua conſtituatur vt cauſa principalis continens ex parte ſua opus artificiale, & ideò non agit propria, & per ſe ex parte ſua ad opus artificiale, ſed ad illud purè agitur, attamen voluntas, antequam moveatur efficaciter à Deo ad opus ſalutare, recipit ex Deo per infuſionem virtutem gratię ſibi datam vt propriam, & principalem, qua principaliter ex parte ſua, & in ſuo ordine cauſæ ſecundæ, & ab intrinſeco ſui, poſsit operari ſalutariter, licèt cum dependentia, & ſubordinatione ad Deum ex parte ſua moventem, & facientem, quod ipſa ſic operetur. Et hæc quidem expoſitio maximè congruit menti D. Thom. ſuprà expoſitę *num.* 56. & explicat claré, quo pacto gratia ſit tota ratio formalis, & tota virtus cooperandi gratiæ, quia videlicèt gratia nobis infuſa, ſeù ſufficiens per modum virtutis eſt tota ratio, & virtus ex parte noſtra ad cooperandum gratię efficaci moventi, ſicut virtus naturalis potentię eſt tota ratio cooperandi Deo vt Authori naturę moventi ipſam.

172. Sed dices, dato, quod voluntas propriè laboret, & conetur per habitum, ſi tamen iſte ſit tota virtus laborandi, & agendi, minimè extenuabitur, nec laſabitur, aut minuetur per hunc modum operandi, licèt intenſiſſimum, & ferventiſsimum, virtus nativa voluntatis ad alios actus naturales: Sed hoc eſt contra experientiam: Ergò. Sequelam probabis: Quia ſi virtus nativa voluntatis ratione ſui non agit, quo pacto laſabitur, extenuabitur, aut minuetur? Reſpondeo ad hoc, quod nimis inculcat Alderete, aliud eſſe agere, laborare, & conari verè, & propriè voluntatem, aliud laſari, fatigari, extenuari, aut minui eius virtutem ad alia; primum enim expreſsè dicitur ab Apoſtol. & PP. ſecundum verò quod tam certum ac primum, vel tanquam idem cum primo ſupponitur ab Alderete, ex nullo Sacro Textu, nec ex PP. probari poteſt. Et meritò, nam ex ferventiſsimo exercitio charitatis, tam longè ab eſt vt per ſe fatigetur, laſetur, aut extenuetur virtus nativa voluntatis ad alia naturalia, quantum longè ab eſt, quod ex intenſiſsimo amore finis laſetur, aut extenuetur virtus ad media, omnia enim naturalia bona comparantur vt media ad finem vltimum, qui eſt obiectum proprium charitatis; vndè ſæpiſsimè vidimus, Sanctos ferventiſsimos in exercitio charitatis, ex hoc ipſo diligentiſsimos fuiſſe in operibus quoad ſubſtantiam naturalibus, cum hæc erant oportuna, & conducentia ad finem charitatis: Imò vt rectè notavit ex D. Thom. M. Serna, cum Apoſtolus dixit: *Plus omnibus laboravi,* loquitur de operibus quoad ſubſtantiam naturalibus, vt fuerunt labores manuum, peregrinationes, vigiliæ, & alia huiuſmodi, quæ ſunt opera naturalia quoad ſubſtantiam, & ad quæ ingens conatus naturalis voluntatis requiritur, licèt in Paulo eſſet ſupernaturalis quoad modum, hoc eſt, ex imperio, & amore intenſiſsimo charitatis, qui nedum non minuebat, nec extenuabat vires nativas voluntatis ad conatum quoad ſubſtantiam naturalem ad hæc opera quoad ſubſtantiam naturalia, ſed illas potius iuvabat, & ſi fas ſit dicere, augebat. Vndè cum dicitur, quod qui ferventius *amat* Deum minus amat bona temporalia, *ſi ly minus,* intelligatur apretiativè, veriſsimum eſt, non tamen ſemper eſt verum, ſi ly *minus* intelligatur intenſivè, quia dum bona temporalia, & naturalia ſunt neceſſaria, vel de conſilio conducentia ad finem charitatis, quo intenſius quis amat Deum, tanto intenſiùs amat ea vt media ad Deum, licèt minus, vel nullatenus ea amet vt finem, non propter extenuationem virtutis ad ea amanda, ſed propter incompatibilitatem amandi ea vt finem cum amore Dei vt finis. Quę doctrina valdè notanda eſt, nam gratia infuſa minimè datur vt extenuet virtutem naturalem potentiarum naturalium ad ſua obiecta proportionata, & ad ſuos actus naturales, ſed vt illam perficiat, & elevet ad actus, & obiecta ſuperantia, & improportionata, vi cuius elevationis non extenuatur, ſed potius iuvatur, vt ex perfectiori motivo, & cum maiori conatu poſsit tendere in exercitio, in obiecta naturalia, & proportionata, quando ex precepto, vel conſilio oportuerit,

173. Si

173. Si verò dicas, experientiam ipſam docere, quod nimis contemplativi, & amantes Deum, ſæpè patiuntur deliquia virium naturalium, & in ſenſu compoſito amoris Dei intenſiſsimi voluntatem vix poſſe aliud amare, aut conari ad alia. Reſpondeo, hoc contingere per accidens in hominibus, eo quod amor Dei, & eius contemplatio non exercetur independenter à phantaſmatibus, quorum vſus ad intenſam Dei contemplationem eſt ſubtiliſsimus, & laborioſiſsimus, & inſumens penè omnes ſpiritus vitales, & indè contingit deliquium virium corporalium, & naturalium; quod quidem deliquium non patiuntur ſanè Angeli, nec anima ſeparata, quantumvis intenſiſsimè exercens contemplationem, & amorem Dei, Angeli enim beati intenſiſsimè Deum contemplantur, & amant actualiter ſemper, quin ex hoc minuatur, aut extenuetur virtus eorum ad miniſtetia quod ſubſtantiam naturalia, vt evidentiſsimum eſt; quinimò non deſunt Theologi Myſtici, qui adhùc in hominibus cenſeant, intenſiſsimam contemplationem, & amorem Dei tanto perfectiorem eſſe, quanto minus impedit, aut minuit ſua intenſione exercitium, & applicationem naturalis virtutis ad alia, quia tunc exercetur cum maiori independentia, vndè dicunt Mariam Sanctiſsimam paſſam non fuiſſe huiuſmodi deliquia virium corporalium, & naturalium, imò nec Chriſtum Dominum; & Gregorius ille Lopez ſingulariſsimus in Indijs Dei contemplator, & amans teſtatur, ſe delineaſſe Mundi Mapam, quod maximam naturalium potentiarum applicationem exigebat, in ſenſu compoſito actualis contemplationis, & amoris Dei, quo fervebat, ſine ceſſatione ab illo. Hoc dixerim, vt videat quiſque, & miretur, ſupponi tanquam certum, & indubitabile, exercitium amoris intenſiſsimi Dei per ſe minuere, laſare, & extenuare vires nativas animę, & voluntatis ad alia, idemque eſſe animam laborare ſpiritualiter, aut conari ferventer in Deum amore illo, ac ſuas nativas vires extenuare, minuere, & laſare ad obiecta naturalia.

174. Adhuc tamen dato, quod ſic extenuarētur vires nativę voluntatis, ſeu tardiores redderentur, hoc minimè probaret illā partialiter proximè concurrere per ſe, ad actum ſupernaturale, ſed ſatis eſſet quod per ſe concurreret ad rationem genericam intenſiori concurſu, nam quantum activitatis genericę, & per modum potentię expenderet voluntas in actu charitatis, tantum deeſſet vt conaretur ad alia. Vel præſcindendo ab hoc, dici poteſt, quod propter mutuam virtutis infuſæ, & naturalis vnionem, & ſubordinationem ad idem ſuppoſitum, laſata vna, laſaretur alia; ſicut inter potentias realiter diſtinctas eiuſdem ſuppoſiti contingit, per laborem, & nimium exercitium vnius gravari aliam, & torpere ad ſuum opus, licèt in actu alterius ipſa per ſe, & immediatè non laboret; quia propter mutuam ſubordinationem intellectus, v.g. eſt intellectus voluntatis, & voluntas eſt voluntas intellectus, & ſimiliter inter potentias ſenſitivas, & operativas ad extra. Videantur à nobis dicta, *lib.* 1. *de Anima, quæſt.* 8. *num.* 17. & 21.

175. Quarto obijcit Alderete, quod ſi habitus infuſus eſſet tota ratio agendi, ſuperflueret potentia ad illius actum eliciendum; ſi quidem vt quid, ſi totaliter actus produceretur ab habitu? Sed hoc eſt abſurdum: Ergò habitus infuſus non eſt tota ratio agendi. Confirmat, quia totum munus, quod præſtat potentia reſpectu actuū naturalium, præſtaret habitus reſpectu actuum ſupernaturalium, ſiquidem ſicut potentia eſt tota activitas reſpectu illorum, ita habitus reſpectu horum eſſet tota activitas: Ergò ſuperflueret potentia ad iſtos. Reſpondeo negando maiorem, & ad interrogationem, dico, quod potentia requiritur vt illos eliciat vt *quod*, & per modum potentiæ, ſeu immediatè, immediatione potentiæ. Si verò dicas, ſufficere ſuppoſitum ad illos eliciendos vt *quod*, dico ſufficere ad illos eliciendos vt *quod* ſimpliciter, & abſolutè tale, quia hoc modo agere vt *quod*, ſeu eſſe *quod* exiſtens, & agens hoc pacto, eſt proprium munus ſuppoſiti; attamen non ſufficere ad eliciendos illos vt *quod* per modum potentiæ, quæ eſt *quod* ſolum reſpectivè ad habitus, & actus, qui ſunt *quo* illius, ſeu *quibus* ipſa agit, non eſt autem *quod* omninò ſimpliciter, & abſolutè, quia eſt *quo* ſui ſuppoſiti, & ſubſtantiæ, & ideò ad eliciendos illos vt *quo* immediatum ſuppoſiti, & vt *quod* reſpectivè ad habitus requiritur potentia, quia hoc modo agere eſt proprium potentię. Ad confirmationem, nego antecedens, quia potentia reſpectu actuum naturalium eſt tota activitas, tàm per modum potentiæ, quàm per modum virtutis; at habitus reſpectu actuum ſupernaturalium eſt tota activitas per modum virtutis proximę, ſed non tota activitas per modum potentię, & virtutis, quia potentia etiam eſt activa ratione ſui per modum potentię, vndè potius ſuperflueret habitus per modum potentiæ influens, cum ſupponatur potentia ad hoc ſufficiens.

176. Sed replicabis primo, quia vel activitas per modum potentię, quam concedimus voluntati ratione ſui, eſt activitas proxima, & immediata, vel ſolum remota, & me-

diata? Si proxima: Ergò potentia ratione ſui habet proximam, & immediatam activitatem in actum ſupernaturalem, quod eſt contra Thomiſtas omnes. Si remota, contra eſt primò: Quia ad activitatem remotam ſufficit ſuppoſitum, vel anima, quę de ſe eſt activa remotè omnium actuum vitalium, vndè ſuperflueret potētia. Secundò: Quia inexplicabilis eſt iſta activitas remota, & mediata potentię reſpectu actus ſupernaturalis, quia omnis activitas remota, ſi eſt vera activitas, debet eſſe activitas immediata reſpectu activitatis proximę, vel intermedię, vel ſaltèm exigentia illius: Sed potentia naturalis ratione ſui non eſt activa activitatis proximè, nempè habitus ſupernaturalis, nec exigentia illius: Ergò non eſt activa, adhùc remotè, ratione ſui. Confirmatur primò: Nam materia prima in noſtris principijs non eſt activa, adhùc remotè, non alia ratione, niſi quia eſt pura potentia in omni ordine: Sed per nos voluntas, ſeù potentia naturalis ratione ſui eſt pura potentia in ordine ſupernaturali, ſivè ad actum ſupernaturalem: Ergò nec remotè eſt activa illius. Secundò: Nam principium activum remotum, ſi ſit verè activum alicuius operationis, debet illam præcontinere in actu formali, aut eminentiali: Sed potentia naturalis ratione ſui hoc pacto non continet actum ſupernaturalem: Ergò non eſt activa illius, adhùc remotè. Tertiò: Nam principium activum remotum perfectiùs debet continere actum, vel effectum, quam activum proximè, vt patet in anima, & potentijs, anima enim perfectiùs continet actus vitales, quam potentię, quia illa eſt principium remotum, cui ſubordinantur potentiæ, tanquam *quo* ſuo *quod*: Sed potentia ratione ſui non continet perfectiori modo actum ſupernaturalem, quam illum contineat habitus: Ergò. Quartò: Nam ſi repugnat activitas, ſeù virtus naturalis proxima in actum ſupernaturalem, pariter debet repugnare activitas, ſeù virtus naturalis remota ad illum, ſicut quia repugnat diſpoſitio naturalis proxima ad gratiam, omnes dicunt repugnare etiam diſpoſitionem poſitivam remotam: Ergò potentia naturalis nec remotè eſt activa actus ſupernaturalis. Quintò, & principaliter: Quia vel potentia influit immediatè, & vt *quo* in aliquid actus ſupernaturalis, vel in nihil: Si in nihil, quomodo influit immediatè immediatione potentię: Si in aliquid: Ergò eſt virtus proxima, ſaltèm partialis.

177. Ad hæc reſpondet Illuſtriſſimus Godoy, & benè, activitatem per modum potentię, eſſe immediatam per modum potentię, ſed mediatam mediatione virtutis; vndè ſolum ſequitur, quod potentia ratione ſui habeat immediatam activitatem in actum ſupernaturalem, immediatam inquam immediatione potentię, ſed indigentē virtute media, quę ſit tota ratio formalis agendi; hoc autem non eſt contra omnes Thomiſtas. Ad obiectionem autem contra activitatem remotam, & mediatam reſpondet, quod ad principium remotum omninò, nempè mediatione potentiæ, & virtutis, ſufficit ſuppoſitum, vel anima, ſecùs ad principium remotum, ſeù mediatum mediatione ſolius virtutis, cum immediatione potentiæ. Hoc quidem verum eſt, ſed nondum ſatisfacit, quia non explicat, cur anima non poſsit etiam eſſe potentia immediatè activa immediatione potentię, licèt mediatione virtutis. Ratio enim Thomiſtarum, cur anima non ſit potentia immediatè activa, eſt, quia non poteſt ſpecificari ab operatione: Sed iuxta doctrinam Illuſtriſſ. Godoy, intellectus ratione ſui eſt potentia immediatè, immediatione potentię, activa operationis ſupernaturalis, quamvis non ſpecificatur ab illa, quia ſanè intellectus non ſpecificatur ab operatione ſupernaturali: Ergò pariter anima poterit eſſe potentia immediatè activa immediatione potentiæ, quin properea ſpecificetur ab operatione, cuius hoc modo ſit activa. Si dicas, vt dici debet, intellectum ratione ſui non ſpecificari ab operatione, vel intellectione ſupernaturali, ſpecificari autem ab actione communi intellectionis, ſub qua continetur intellectio ſupernaturalis, ideòque eſſe immediatè activam illius immediatione potentiæ; animam verò ſpecificari non poſſe ab operatione adhùc in communi, & ideò eſſe non poſſe potentiam immediatè activam. Si *inquam* hoc dicas, ergò iam diſtinguis rationem communem intellectionis, à ratione differentiali ſupernaturalis, ita vt potentia ſit immediatè activa immediatione potentię, quià immediatè eſt activa reſpectu illius, & immediatè ſpecificatur ab illa. Hæc igitur eſt noſtra ſolutio, & ſententia, ſine qua haud facilè explicabitur præfata difficultas.

178. Ad ſecundam diſtinguenda eſt duplex activitas remota, alia radicalis, alia obedientialis. Activitas remota radicalis, fateor, quod debet importare, vel activitatem in proximam activitatem, vel exigentiam illius, & ideò anima eſt remotè radicaliter activa, quia exigit, & radicat potentias immediatè activas; activitas autem remota obedientialis non debet eſſe activa, nec exactiva activitatis proximæ, ſed ſatis eſt, quod ſit obedientialiter elebabilis per virtutem, quæ faciat illam propriè, & principaliter activam actus ſupernatu-

ral-

ralis. Si dicas: Activitas remota obedientialis non eſt verè, & propriè activitas: Ergò propriè loquendo implicat in terminis activitas remota obedientialis. Diſtinguo antecedens: Non eſt verè, & propriè activitas reſpectu illius, erga quod eſt remota, & obedientialis, concedo: Reſpectu illius, erga quod non eſt remota, nec obedientialis, ſed immediata, & naturalis, nego antecedens, & conſequentiam in eodem ſenſu: Quia activitas innata potentię eſt quidem immediata, & naturalis ſecundum quid, nempè erga rationem genericam contrahibilem per actum ſupernaturalem, & ex hac parte eſt propriè activitas; ſolùm autem eſt remota, & obedientialis reſpectu actus ſupernaturalis ſimpliciter, ſeù quoad differentiam, & reſpectu huius dicimus illam non eſſe verè, & propriè activitatem, nec potentiam ratione illius eſſe verè, & propriè activam per ſe actus ſupernaturalis, ſed ſolum impropriè, in quantum eſt capax elevari per virtutem, & activitatem gratiæ, qua poteſt fieri verè, & propriè activa illius, quam capacitatem appellamus activitatem remotam obedientialem, non accipiendo *activitatem* in ſenſu proprio, ſed in ſenſu improprio, quia per ly *obedientialiter*, *& remotè*, alienatur ſignificatio propria *activitatis*; vndè concludimus potentiam naturalem ratione ſui non eſſe propriè, & per ſe activam, adhùc remotè, actus ſupernaturalis, quia omnis activitas propria, & per ſe, licèt remota, importat exigentiam activitatis proximæ, ſi enim non exigit poſitivè activitatem proximam, ſed ſolum eſt obedientialiter capax illius per puram non repugnantiam, non poteſt eſſe activitas propria, & per ſe reſpectu illius, erga quod eſt pura non repugnantia. Ex quo non inferas potentiam non agere propriè, & per ſe actum ſupernaturalem, quia licèt ratione ſui non ſit propriè, & per ſe activa illius, ratione tamen habitus ſit propriè, & per ſe activa ſupernaturaliter, ſeù actus vt ſupernaturalis, & ſic ratione illius, licèt non ratione ſui, propriè, & per ſe agit ſupernaturaliter.

179. Ad primam confirmationem, conceſſa maiori, & minori, nego conſequentiam: Quia ex quo materia prima eſt purè potentia in omni ordine non eſt elevabilis vt ipſa agat, nec capax vt ſit propriè activa, præſertim, quia ratione ſui non eſt activa adhùc in genere aliquo operationis, & ideò nec remotè eſt activa in ſpecie vlla actionis: Attamen potentia naturalis, licèt non ſit in actu ſupernaturali, ſed pura potentia in eo ordine, eſt tamen in actu, & activa reſpectu operationis in genere, ſub quo continetur operatio ſupernaturalis, & ex hoc capite eſt elevabilis vt agat per ſe ſupernaturaliter. Ad ſecundam reſpondet Godoy, potentiam ratione ſui continere actum ſupernaturalem in actu eminentiali remoto. Sed vel fallitur, vel abutitur terminis, quia continere eminentialiter aliquid ex terminis ſignificat continere illud ſine imperfectione, ſeù cum maiori perfectione, quam ſit in ſe ipſo; implicat autem in terminis potentiam ratione ſui continere remotè actum ſupernaturalem cum maiori perfectione, quam ſit in ſe ipſo; imò continentia eminentialis implicat quod ſit elevabilis ad continendum formaliter, quia eſt perfectior continentia, quam formalis, vndè implicat quod continentia eminentialis ſit remota. Reſpondeo ergò primò, ſolum probari, quod potentia ratione ſui non ſit verè, & propriè activa, adhùc remotè, actus ſupernaturalis; quod libenter fatemur, dummodo ratione habitus ſiat verè, & propriè, & per ſe activa illius. Secundò, nego maiorem: Quia cum principium activum alicuius operationis debeat eſſe in potentia ad ipſam, & magis in potentia, quò magis remotum eſt, implicat quod illam præcontineat in actu formali, nec in actu eminentiali. Solùm ergò debet illam præcontinere in actu primo remoto obedientiali, ad quod ſufficit, quod per ſe ſit virtus activa quoad rationem genericam, ſub qua continetur illa operatio, & ideò elevabilis per virtutem, & activitatem proximam ad ſpeciem talis operationis; & hoc ſenſu dicimus potentiam ratione ſui eſſe principium remotè activum operationis ſupernaturalis.

180. Ad tertiam diſtinguo maiorē: Principium remotum radicale, ſeù propriè, & per ſe activum remotè, concedo maiorem: Principium remotum purè obedientiale, quod non eſt ratione ſui propriè, & per ſe activum, ſed tantum elevabile, vt ſit propriè, & per ſe activum, nego maiorem, nempè quod debeat continere perfectiùs operationem, quàm principium proximū, & conceſſa minori, nego conſequentiam: Quia propterea anima continet perfectiùs operationes naturales, quàm potentia quælibet, quia anima eſt radicaliter activa illarum, ſeù propriè, & per ſe activa remotè reſpectu illarum; at potentia naturalis reſpectu actuum ſupernaturalium non eſt ita remotè activa, ſed ſolum remotè obedientialiter, per elevabilitatem, ſeù capacitatem, vt fiat propriè, & per ſe activa illorum, & ideò non exigit illos perfectiùs continere, quàm vt proximè activa illorum. Nec obeſt, quod habitus ſubordinetur potentiæ vt *quo* ſuo *quod*, quia ex terminis hæc ſubordinatio non probat perfectio-

rem

Digitized by Google

rem continentiam operationis in principio *quod*, quam in *quo*, ſed ſolum quando *quod* exigit vt ſui proprietatem ipſum *quo*, non verò, quando ſuprà omnem ſui exigentiam elevatur per ipſum *quo* ad agendum ſuprà ſui naturam, quia tunc etiam elevatur ad agendum ſuprà ſui nativam continentiam, & fit continens id quod non continebat, & activum illius, cuius per ſe activum non erat.

181. Ad quartam, concedo antecedens, quia nos non dicimus potentiam habere activitatem naturalem remotam ad actum ſupernaturalem, quia hæc deberet importare aliquam poſitivam exigentiam, aut conducentiam per ſe ad ipſum, & ideò repugnat non minus, quam diſpoſitio poſitiva naturalis remota ad gratiam, & eodem titulo; ſed ſolum concedimus potentię activitatem remotam obedientialem, quia propriè, & ſimpliciter non eſt activitas, ſed elevabilitas ad propriam activitatem, fundata in vera, & propria activitate erga rationem genericam intellectionis, negativè ſe habentis, & purè obedientialiter, vt fiat activa per ſe intellectionis ſpecificè ſupernaturalis: Ex quo diſtinguo conſequens: Ergò potentia naturalis, nec remotè naturaliter eſt activa actus ſupernaturalis, concedo: Nec remotè obedientialiter, nego.

182. Ad quintam, non facilè reſponderi poteſt, ſi negetur diſtinctio ſuprà data rationis generice, & ſpecifice. Nam ſi dicas, potentiam influere immediatè totum immediatione potentię, & nihil immediatione virtutis. Adhùc rogo: Vel immediatione potentię activę influit immediatè totum, vel ſolum immediatione potentię paſſivę? Si hoc ſecundum, non eſt ad rem, quia argumentum procedit de influere activè, & per modum cauſæ efficientis, non de influere purè paſſivè. Si primum: Ergò voluntas erit ratione ſui potentia immediatè activa totius actus ſupernaturalis: Ergò non indigebit virtute diſtincta ad agere ſupernaturaliter. Rùrſus rogo: Vel immediatione potentię naturalis, vel immediatione potentiæ ſolum obedientialis? Si hoc ſecundum: Ergò ſenſus eſt, quod voluntas eſt immediatè potentia obedientialis ad totum actum ſupernaturalem, quod eſt manifeſtè falſum, quia ſolum eſt immediata potentia obedientialis ad habitum, non autem ad actum, & item quia potentia obedientialis, vt talis, non eſt immediatè activa, ſed ſolum immediatè paſſiva, & ſic repugnat agere immediatè immediatione potentię obedientialis. Si dicas primum, longè abſurdius eſt, quia nemo audebit dicere voluntatem eſſe immediatè activam totius actus ſupernaturalis immediatione potentiæ naturalis activę.

183. Dicere autem, nihil aliud ſignificari, dum dicitur potentiam eſſe immediatè activam totius actus ſupernaturalis immediatione potentię, quam non dari potentiam mediam. In primis hic ſenſus habet contra ſe, quę ſuprà arguebamus n. 175. Deindè aliud eſt eſſe potentiam immediatam immediatione potentię, aliud eſſe immediatè activam immediatione potentię: Ad primum quidem ſufficit non dari potentiam mediam; cæterum ad ſecundum amplius requiritur, nempè, quod per modum potentiæ ſit verè, & immediatè activa: Sicut ad hoc vt ſubſtantia ignis ſit ſubſtantia immediata calefactioni, ſatis eſt, quod non detur ſubſtantia media; attamen vt ſit immediatè activa illius immediatione ſubſtantię, vltrà requiritur, quod ſit immediatè activa per modum ſubſtantię; & quia hoc non admittimus Thomiſtę, negamus illud: Ergò dato, quod voluntas poſsit dici potentia immediata immediatione potentiæ, non tamen, quod immediatè agit immediatione potentiæ totum actum ſupernaturalem.

184. Vndè niſi his difficultatibus ſit ſatis, dicendum cenſeo; influxum potentiæ immediatum immediatione potentię explicandum eſſe ita, quod ſit influxus immediatus ſecundum quid, id eſt, quantum ad rationem communem, quę correſpondet potentię, vt potentię intellectivę, vel volitivę in genere. Iuxta quam explicationem, dico, quod potentia influit aliquid immediatè in actu ſupernaturali, nempè ipſam rationem genericam, ſed nego, quod *ſit proptereà* virtus partialis, quia voluntas, *& habitus* non ſunt duę virtutes, nec duæ cauſæ, & ſic nec ſunt virtutes partiales, nec cauſę partiales, ſed ſunt, voluntas potentia totalis, & habitus virtus totalis potentiæ, ex quibus reſultat vna cauſa per ſe actus ſupernaturalis, nempè ex voluntate vt ex potentia totali, & ex habitu vt ex virtute totali; ex potentia vt activa per ſe intellectionis in genere, & ex habitu, vt ex *quo* activa per ſe ſupernaturalitèr. Vel, vt alij terminis vtar, ex potentia vt activa *in quid*, & ex habitu vt activo *in quale quid*, quia munus potentię proprium eſt agere per ſe *in quid*, id eſt, in genus operationis, quod prædicatur *in quid*, ſivè vt *quod* in recto, & abſolutè agens; munus verò proprium habitus, ſeù virtutis, eſt agere *in quale quid*, id eſt, qualificando quidditativè operationem potentię, & conſtituendo potentiam, vt *quo* eius, taliter activam, talitate ſpecifica, & differentiali; vndè, ſicut in actu ſupernaturali voluntatis diſtingui debent duę iſta

Interrogationes: *Quid eſt?* Cui reſpondetur: *Volitio*, & iſta: *Qualis volitio*: Et reſpondetur: *Amicabilis Dei*, vel *ſupernaturalis*. Ita in voluntate debent diſtingui duę interrogationes reſpectivè ad actum charitatis, nempè iſta: *Quid eſt voluntas erga actum charitatis?* Et reſpondetur: *Volitiva, ſeù amativa*; & hoc habet ratione ſui: Et iſta: *Qualiter?* Et reſpondetur: *Amicabiliter erga Deum*, vel *ſupernaturaliter*, & hoc habet ratione habitus. Vndè ſicut propter primum dicimus quod genus prædicatur de actu *in quid* vt totum potentiale, & in ſupponendo, ſeù quod eſt *quid*, ſeù *quod* ipſius; ſed differentia ſolùm prædicatur de ipſo *in qualequid*, ſeù eſt qualitas quidditativa eius: Ita dici debet de principio adæquatè activo illius, nempè quod vt activum in genere eſt activum *in quid*, ſeù *quod* activum; ſed vt differentialiter activum, eſſe activum *in qualequid*, hoc eſt, qualificativum quidditativè actionis, ſeù activum vt *quo* qualitatis eſſentialis operationis, nempè differentiæ ſpecificativæ ipſius. Et ſicut in homine animal eſt totum potentiale, id eſt, totum quod eſt homo vt *quod*, ſed cum potentialitate ad differentiam; rationalitas verò vt *quo*, & adiectivè, ſeù *in quale*, vt explicavimus in Logic. *Tract. 4. quæſt. 9. à num. 2.* ita in principio ſpecifico adæquato actus ſupernaturalis, principium genericè activum, quod eſt potentia, eſt totum agens vt *quod*, ſeù agens per ſe *in quid*, in potentia tamen ad activum *quo*, & differentiale; ſed activum differentiale, quod eſt habitus, eſt ſolum activum *in qualequid*, ſeù vt *quo* differentiale, & qualificativum activitatis potentię formaliter, licèt effectivè erga actum.

185. Hæc ita difuſsè explicavi, quia experientia didici, multum intereſſe formare, & exprimere conceptum quidditativum eius, quod controvertitur, & defenditur; nam ſemèl hoc conceptu formato, ſola opus eſt Logica, vel naturali, vel artificiali, ad obiecta in contra enerbanda. Vndè pro tali conceptu quidditativo principij adæquati, & ſpecifici actus ſupernaturalis exprimendo, nulli labori parcendum iudicavi; potiſsimè quia in Illuſtriſſ. Godoy, qui ſanè in hac controverſia, nedum alios Thomiſtas, verum & ſe ipſum exceſſit, ferè omnes notaverunt, aſſeruiſſe quidem, ſed confuſiſsimè explicaſſe activitatem veram potentię ratione ſui in actum ſupernaturalem, non ſolùm vt *quod*, ſed etiam vt *quo*, licèt illam dicat eſſe activitatem remotam abſolutè, & immediatam immediatione potentię. Quod quidem verum iudicavi ſemper: Sed non aliter potui formare conceptum quidditativum, & mihi clarum, niſi concedendo potentię ratione ſui activitatem per ſe, veram, & immediatam in rationem genericam, ſub qua continetur actus viſionis Dei, v.g. quæ quidem activitas ſit remota erga differentiam, ſed non vera activitas per ſe erga illam, ſed ſolum vera elevabilitas ad activitatem per ſe erga eandem, fundata in activitate erga rationem genericam, quia potentia non per ſe activa in genere aliquo, implicat quod elevetur ad verè, & propriè agendum per ſe in aliqua ſpecie illius generis. Vndè potentia naturalis non elevatur vt purè paſsiva; ſed vt activa eſſentialiter erga ſuum obiectum ſpecificativum, elevatur ad agendum in ſpecie contenta ſub illo.

186. Obijcitur quintò: Quia actus charitatis, ex quo vitalis eſt, petit per ſe procedere à principio vitali: Sed eſt vitalis etiam quoad ſpecificam differentiam, vt ſæpè diximus: Ergò etiam quoad ſpecificam differentiam petit procedere per ſe à principio vitali: Sed ſola potentia eſt principium vitale, non autem habitus charitatis: Ergò etiam quantum ad differentiam petit procedere per ſe à potentia. Minor hæc, in qua ſtat difficultas, probatur, quia principium vitale vt tale, eſſentialiter debet eſſe ab intrinſeco ſubiecti viventis: Sed ſola potentia eſt ab intrinſeco ſubiecti viventis, non verò habitus: Ergò. Maior probatur: Quia ad rationem principij vitalis non ſufficit eſſe intrinſecum ſubiecto operanti: Ergò vltrà debet eſſe ab intrinſeco illius. Probatur antecedens, primò: Quia calor in aqua eſt principium intrinſecum; & tamen quia non eſt ab intrinſeco, non eſt principium vitale: Ergò. Secundò: Quia ſpecies impreſſa eſt intrinſeca intellectui; & tamen, quia non eſt ab intrinſeco, non eſt principium vitale: Ergò. Tertiò: Quia principium vitale debet eſſe vitale in actu primo, ſicut actio vitalis eſt vitalis in actu ſecundo: Sed vt actio ſit vitalis in actu ſecundo, non ſufficit, quod ſit intrinſeca agenti, ſed requiritur quod ſit ab intrinſeco: Ergò pariter vt principium ſit vitale in actu primo.

187. Reſpondetur facilè, conceſſo toto primo ſyllogiſmo, negando minorem, nempè quod habitus non ſit principium vitale, quia iam ſuprà provabimus eſſe principium vitale. Ad probationem in contra, poſſet omitti, quod principium proximum vitale debeat eſſe ab intrinſeco viventis; & negari, quod habitus charitatis non ſit ab intrinſeco in diligente Deum, quia licèt non ſit ab intrinſeco naturę, eſt tamen ab intrinſeco gratię, eo quod radicatur in gratia habituali, quæ eſt quaſi natura in ordine ſupernaturali radicans habitus, & virtutes ſupernaturales. Nec obeſt, quod gratia ipſa non ſit

ab

ab intrinſeco, quia in principio radicali per modum naturę nemo exigit quod ſit ab intrinſeco, alias non eſſet primum principium, & conſequenter non haberet rationem naturæ, de cuius eſſentia eſt, quod ſit *primum principium motus eius in quo eſt*, vndè ſatis eſt, quod ſit principium intrinſecum eius, ſed non requiritur quod ſit ab eo.

188. Cæterum, quia probabiliſsimum eſt, quod poteſt actus charitatis elici cum auxilio tranſeunti in voluntate ſine gratia habituali in anima, & idem de actibus ſupernaturalibus fidei, ſpei, & alijs, ideò nego maiorem, nempè, quod de eſſentia principij vitalis ſit eſſe ab intrinſeco viventis. Ad probationem in contra, diſtinguo antecedens: Ad rationem principij vitalis non ſufficit quod ſit intrinſecum, abſolutè loquendo, concedo, quia plura dantur principia intrinſeca ſubiecto, imò & ab intrinſeco, quę non ſunt vitalia: Si adſint cæterę conditiones principij vitalis, nego antecedens. Ad cuius primam probationem, concedo, quod calor in aqua non eſt principium vitale; cæterum non præcisè, quia non eſt ab intrinſeco, nam frigiditas eſt illi ab intrinſeco, & vitalis non eſt; ſed quia non eſt aquæ principium ſe movendi, aut quo immanenter operetur, vel quia non eſt connaturale, & perfectivum aquę, ſed illi violentum, & ex alijs diſparitatibus ab habitu ſupernaturali iam ſuprà expenſis. Ad ſecundam, conceſſa maiori, ſimiliter nego minorem: Ratio enim quare ſpecies impreſſa non eſt vitalis, eſt, quia non eſt principium *quo* viventis, ſed obiecti, ex parte obiecti concurrens; è contra autem eſt habitus ſupernaturalis, qui conſtituit potentiam vitaliter activam. Ad tertiam, diſtinguo maiorem, vel ly *ſicut*: Sicut & eodem modo, nego: Sicut & diverſo modo, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam; quia actio vitalis eſt eſſentialiter motus ab intrinſeco viventis, at principium vitale non eſt motus, ſed eſt illud principium intrinſecum viventis, quod ſignificatur, dum dicitur actionem eſſe à principio intrinſeco; hoc autem non importat eſſentialiter eſſe ab intrinſeco, ſed ſolùm eſſe intrinſecum principium eius.

189. Sexto objicies, quia ſi habitus eſſet tota ratio formalis agendi ſupernaturaliter, voluntas ſolum per accidens, & non per ſe, eliceret actum charitatis: Sed hoc eſt abſurdum, quia aliàs non mereretur in illo: Ergò. Probatur ſequela: Quia ſolum illum eliceret per habitum: Sed habitus eſt accidens voluntati: Ergò ſolum per accidens eliceret actum charitatis. Hoc argumentum propoſuit ſibi D. Thom. *in* 3. *diſt.* 23. *quæſt.* 1. *artic.* 1. ad probandum non eſſe neceſſarios habitus in potentia, ſic: *Potentiæ per ſe ordinantur in actus proprios, & non per accidens: Sed habitus ſunt accidentia: Ergò potentiæ non ordinantur ad proprios ſuos actus medijs habitibus.* Reſpondet tamen: *Ad ſecundum dicendum, quod ad actum proprium per ſe rei poteſt res ipſa ordinari mediante aliquo accidenti, non quidem extraneo, ſed quod conſequitur ex principijs rei, & ideò ignis mediante calore calefacit. Et idem erit in propoſito, quia virtutes conformantur principijs naturalibus.* Ex qua doctrina conſtat, quod potentiam eſſe per ſe activam, aut per ſe ordinatam ad actum, ſolùm excludit quod ordinetur per accidens aliquod extraneum, non verò per accidens intraneum, pro quo intelligit D. Thom. vel accidens, quod conſequitur vt proprietas ex principijs rei, vt calor in igne; vel accidens conforme principijs naturalibus, vt virtutes: Cum ergò habitus charitatis ſit conformiſsimus principijs naturalibus, vtpotè maximè perfectivus naturæ voluntatis; indè eſt, quod reputari debet vt accidens intraneum, & proprium voluntatis, non verò vt extraneum, ac per conſequens agere ratione illius non eſt agere per accidens, ſed agere per ſe, in quarto modo dicendi per ſe: Vndè in forma, nego ſequelam. Ad probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Habitus eſt accidens extraneum, nego minorem: Eſt accidens intraneum, & conforme activitati voluntatis, concedo minorem, & nego conſequentiam.

190. Sed replicabis: Per nos habitus eſt accidens ſaltèm intraneum: *Sed elicit actum* charitatis per habitum: Ergò *per accidens*, licèt intraneum. Secundò: Quia habitus charitatis eſt voluntati ſupernaturalis, ſuperanſque exigentiam illius: Ergò non eſt conformis naturę illius, nec illi connaturalis: Ergò eſt accidens extraneum. Reſpondeo, quod in ly *per accidens* latet ęquivocatio, & ratio eſt, quia ly *per ſe*, & conſequenter ly *per accidens*, quatuor modis accipi poteſt, vt notatur in Logic. *Tractat.* 7. *quæſt.* 2. *à num.* 2. Primo dicitur *per ſe*, quod eſt de eſſentia rei, & *per accidens*, quod eſt extra eſſentiam illius. Secundo dicitur *per ſe*, quod eſt accidens proprium rei, & *per accidens*, quod ſolum eſt accidens commune rei, & prædicatur contingenter de illa. Tertiò dicitur *per ſe*, quod non eſt verè accidens phyſicum, ſed ſubſtantiale complementum rei; veruntamen prædicatur contingenter, vt exiſtentia, ſeù exiſtere, quod dicitur per ſe de eſſentia, licèt contingenter. Quartus modus dicendi per ſe, eſt vſitatiſsimus in cauſis, & effectibus, vtpotè

ina

inductus ad explicandum in cauſis modum cauſandi effectum, & modum quo effectus à cauſa procedit; vndè dicitur *per ſe* in quarto modo dicendi per ſe, *quod ædificator ædificat, quod pictor pingit*, dicitur autem per accidens, *pictor ædificat*: Aut, *ędificator pingit*: Iam ergò reſpondeo, conceſſa maiori, & minori, diſtinguendo conſequẽs: Ergò *per accidens*, licèt intraneum, in quarto modo dicendi per accidens, & contrapoſitivè ad *per ſe* in quarto modo, nego: Ergò per accidens intraneum, in alio modo dicendi per accidens non contrapoſito ad modum dicendi per ſe in quarto modo, concedo: Quia negari nequit, quod voluntas amat Deum per accidens, in aliquo modo dicendi *per accidens*; tum, quia amat Deum per amorem, qui amor eſt accidens voluntatis; tum, quia amat Deum contingenter; tum, quia amat Deum per habitum, qui eſt accidens: Cæterum voluntas eo ipſo quod ſit intrinſecè elevata hoc accidenti, ſeù habitu, vt ſic elevata, per ſe amat Deum, & per ſe elicit actum charitatis in quarto momo dicendi *per ſe*, & non per accidens; ſicut homo vt pictor per ſe pingit, & non per accidens, & vt ędificator per ſe ędificat, & non per accidens, licèt ars pingendi ſit illi accidentalis, & ſimiliter ars ędificandi.

591. Ad ſecundam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia licèt habitus ſit ſupra exigentiam voluntatis, non tamen eſt contra exigentiam illius, ſed potius eſt multò magis perfectivus, & melioratiuus voluntatis, quàm ipſa ab intrinſeco exigere poſsit, & ideò cum illo benè ſe habet, imò bonifsimè, & hoc ſufficit vt ſit conformis, & connaturalis voluntati in aliquo vero ſenſu, & comprincipium intraneum eius. Sicut alicui pauperi, & ignobili non audenti exigere, aut petere ſponſam divitem, & nobilem, tanquam improportionatam propter exceſſum, non ideò eſſet illa, ſi illi daretur, diſconformis voluntati eius, ſed conformiſsima, quia meliùs, ac conformiùs ſe haberet cum illa, quàm cum alia proportionata, quam ipſe petijſſet, quia ſi divitem, & nobilem non petivit, non fuit quia ſibi bona non eſſet, aut diſconformis ſuæ voluntati, ſed ex defectu meriti, & poſsibilitatis ad illam adipiſcendam. Sic ergò, quod voluntas ex natura ſua non exigat gratiam, & charitatem, non eſt quia ſibi contraria, aut diſconformis, nec quia malè, aut contrariè ſe haberet cum illa, ſed potius, quia cum tanto exceſſu ſibi bona, quod ex defectu meriti, & poſsibilitatis, ad illam adipiſcendam, aut merendam non pertingit. Vndè ſi præter, & ſuprà ſui exigentiam detur, multò meliùs, & conformiùs, & connaturaliùs ſe habet cum illa, quàm ſe haberet cum alio comprincipio inferiori exacto. Et pro maiori claritate, nota, quod aliquid poteſt dici connaturale alicui, vel ex parte ſubiecti, vel ex parte formę: Dicitur connaturale ex parte ſubiecti, quando ſubiectum illud ab intrinſeco exigit, & ſic calor eſt connaturalis igni, & potentiæ vitales animę. Dicitur connaturale alicui ex parte formę præcisè, quando licèt ſubiectum ex ſe non exigat illam formam, forma tamen illa ex ſua ſpecie, & natura exigit hoc ſubiectum, ita vt ex natura ſua non ſit forma deſtinata alteri ſubiecto, aut indifferens huic, vel alteri, ſed determinatè illi; & hoc pacto gratia eſt connaturalis animæ intellectivę, & habitus charitatis voluntati, & eſt principium proprium eius, & conſequenter intraneum ſufficientiſsimè, vt quod per illud agit, dicatur per ſe agere, & non per accidens, in quarto modo. Vidè *ſuprà num.* 81.

592. Sed dices; ex his ad ſummum probari, aut explicari, quod voluntas reduplicativè vt informata habitu charitatis, per ſe ſit elicitiva actus illius, & illum per ſe agat, aut eliciat: Loquendo verò de voluntate abſolutè, & nudè ſumpta, ſolùm per accidens eliciet actum charitatis. Sicut aqua reduplicativè vt calefacta per ſe calefacit, per accidens autem eſt, quod aqua calefaciat abſolutè loquendo: Sed hoc eſt abſurdum: Ergò. Reſpondeo, quod loquendo de voluntate nudè ſumpta, & ſecundùm ſe, & vt activa ratione ſui, non poteſt dici de illa in hoc ſenſu, quod per ſe elicit actum charitatis, aut per ſe eſt activa illius, quia hoc modo ſolùm eſt per ſe volitiva volitione humana, ſi ſit voluntas humana, vel Angelica, ſi ſit voluntas Angelica, vel ad ſummum activa rationis communis volendi, cui per accidens, & præter exigentiam coniungitur eſſe activam, ſeù agere in ſpecie charitatis; vndè ratione ſui ſolùm eſt per ſe elicitiva actus charitatis, ſecundum quid, ſeù quoad rationem genericam, ſimpliciter autem per accidens. Nec per hoc ſequitur, quod ſit per accidens elicitiva actus charitatis, ſicut aqua eſt calefactiva per accidens; tum, quia aqua non eſt ratione ſui activa vniverſaliter in aliquo genere ſub quo contineatur calefactio, & ſic nec per ſe ſecundum quid calefactiva. Tum, quia eſt calefactiva per accidens extraneum, & ſuę naturę contrarium; at voluntas ratione ſui eſt vniverſaliter volitiva obiecti, & activa in genere, ſub quo continetur actus charitatis, & illum elicit per accidens ſibi intraneum, conforme, proprium, & connaturale, vt explicatum manet, & hoc ſufficit, vt dum illum elicit, illum eliciat abſolutè

Digitized by Google

per ſe in quarto modo dicendi per ſe. Facta autem reduplicatione voluntatis vt elevatę, & aquę vt calefactę, adhùc eſt diſparitas, nam perſeitas aquę reduplicativè vt calefactę, eſt ex ſuppoſitione, & ſub reduplicatione contraria proprię naturę;& ideò non eſt propriè perſeitas in quarto modo; nec ſufficit vt aqua,adhùc reduplicativè vt calefacta, ſit ipſa quæ per ſe calefacit vt *quod*, ſed purè denominativè, & per accidens;at perſeitas voluntatis in eliciendo actum charitatis eſt ex ſuppoſitione, & ſub reduplicatione conformiſsima propriæ naturę,nempè ex ſuppoſitione,& ſub reduplicatione habitus charitatis, qui eſt proprium *quo* voluntatis, vndè eſt propriè perſeitas in quarto modo, & ſufficit, vt voluntas ipſa ſit quæ vt *quod* propriè, & per ſe elicit actum charitatis. Si autem vellet contrarij, quod voluntas ſecundum ſe, vt purè voluntas humana eſt, ſit abſolutè per ſe elicitiva actus charitatis, aut activa illius; hoc apertè negamus, & negandum eſt, nam actus charitatis eſt volitio quædam potius divina, quàm humana, nempè divina participativè; voluntas autem humana abſolutè ſumpta ſolùm eſt per ſe volitiva humanitùs, non divinitùs, ſed quod ſit volitiva divinitùs ſolùm poteſt eſſe per ſe reſpectu illius vt divinizatę per participationem naturæ, aut charitatis divinæ, & ex ſuppoſitione illius; ſicut quod animal ſit diſcurſivum, aut diſcurrat, ſolum poteſt eſſe per ſe reſpectu illius vt rationalis, & ex ſuppoſitione, quod ſit contractum per rationale, abſolutè autem animal ſolum eſt ſenſitivum per ſe, ſed diſcurſivum per accidens, & diſcurrit per accidens; ſic igitur homo vt homo, ſolum eſt operativus modo humano, quod autem ſit activus modo participativè divino abſolutè eſt per accidens reſpectu illius vt hominis præcisè, ſolumque eſt illi per ſe vt divinizato per participationem divinæ naturæ, nempè per gratiam.

193. Denique obijcies, quia præmiſſa naturalis influit ratione ſui partialiter ſimùl cum præmiſſa ſupernaturali in concluſionem ſupernaturalem, qualis eſt theologica, ita quod vtraque præmiſſa concurrit vt cauſa partialis, & vt partialis virtus: Ergò pariter poterit potentia, licèt entitativè naturalis, ratione ſui influere partialiter in actum ſupernaturalem ſimùl cum habitu concurrente partialiter, ita vt potentia, & habitus ſint duæ cauſę partiales, duæque partiales virtutes. Confirmatur: Quia ſpecies naturalis deſerviens actui fidei concurrit ex parte obiecti ad actum ipſum fidei ratione ſui; ſed non concurrit vt cauſa per accidens, nec tantum ad rationem aliquam genericam, ſed per ſe ad rationem ſpecificam, quia concurrit ſpecificando ipſum actum fidei; & obiectivè determinando ad ipſum: Ergò licèt potentia ſit entitativè naturalis poterit ratione ſui per ſe concurrere ad ſupernaturalem actum quoad ſpeciem. Confirmatur ſecundò: Quia in homine peccatore anima ratione ſui concurrit remotè ſaltèm, & radicaliter ad actus fidei, & ſpei; ſiquidem anima ipſa non elevatur forma aliqua ſibi intrinſeca ſupernaturalis Ergò pariter potentia poterit concurrere ratione ſui vt principium proximum.

194. Reſpondeo, hoc argumentum iam ſuprà obiectum, & ſolutum fuiſſe *queſt. præcedent. à num. 132.* vndè ex ibidem dictis, diſtinguo antecedens: Præmiſſa naturalis ratione ſui influit in concluſionem ſupernaturalem vt cauſa per ſe illius, nego antecedens: Vt cauſa per accidens, concedo antecedens, & nego conſequentiam;quia ad ſummum infertur, quod potentia ratione ſui influat in actum ſupernaturalem vt cauſa per accidens, quatenus per ſe influit rationem genericam volitionis, cui per accidens adiungitur differentia ſupernaturalis;cæterum cum ſit omninò neceſſarium quod potentia eliciat vt cauſa per ſe, & non ſolum per accidens, actum ſupernaturalem, vt per illum vivat ſupernaturaliter, & vt ſit illi voluntarius, eſt difficultas, quænam ſit ratio formalis, & virtus proxima ad eliciendum per ſe actum ſupernaturalem? & dicimus, totam rationem formalem, & virtutem proximam agendi per ſe, & ab intrinſeco actu ſupernaturali, eſſe habitum, potentiam verò non eſſe, nec rationem, nec virtutem proximam, adhùc *partialem* agendi per ſe ſupernaturaliter, ſed *ad ſummum* agendi per accidens actu ſupernaturali; ſicut præmiſſa naturalis ratione ſui, nec partialiter infert per ſe concluſionem ſupernaturalem, ſed ſolum per accidens. Vndè paritas oppoſitum probat, nempè, quod ſi potentia ſolum concurreret partialiter, ſicut præmiſſa naturalis, ſolum per accidens eliceret actum ſupernaturalem,ſicut præmiſſa naturalis ſolum per accidens infert concluſionem ſupernaturalem; & ſicut præmiſſa naturalis, nec partialiter infert per ſe concluſionem ſupernaturalem, ita potentia nec partialiter eliceret per ſe actum ſupernaturalem. Et quidem præmiſſa naturalis non infert, nec influit in concluſionem illam ratione potentię obedientialis, ſed ſolum ratione ſuę veritatis, & virtutis naturalis; inferre enim implicat quod ſit per potentiam obedientialem, vt per ſe patet: Ergò ſi paritas aliquid probat, probatet potentiam, non vt obedientialem, ſed vt naturalem, & per ſuam naturalem vir-

virtutem concurrere ad actum ſupernaturalem; quod nec ipſi contrarij admittunt.

195. Ad primam confirmationem, iam etiam diximus *vbi ſuprà, & Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 7.* ſpecies deſervientes fidei, ſupernaturalizari, & elevari intrinſecè aliqua illuſtratione ſuperna, quę ſit illis tota ratio formalis, & tota virtus proxima movendi ad actum ſupernaturalem vt talem. Ad ſecundam pariter ibi diximus, dari tres ſententias inter Thomiſtas, & in qualibet ſalvari, animam concurrere vt intrinſecè elevatam, & ratione elevationis ſupernaturalis, vel immediatè, vel mediatè; vt immediatè quidem elevata, ſi detur in ipſa anima immediatè forma ſupernaturalis, qua radicet habitus fidei, & ſpei, ſicut radicat potentias; vt mediatè autem, ſed intrinſecè elevata, ſi non detur talis forma, ſed ſolum habitus fidei, & ſpei intrinſecè elevans potentias; nam eo ipſo mediatè elevat animam, & hoc ſufficit, vt remotè concurrat per ſe ad actus fidei, & ſpei, ratione, & virtute habitus ſupernaturalis. Notandum tamen eſt, quod niſi detur immediatè in anima forma ſupernaturalis radicans tales habitus, non poterit dici, quod anima radicaliter per ſe elicit actus fidei, & ſpei, quia licèt radicet potentias vt activas naturaliter, vel in genere, non tamen radicat illas vt activas ſupernaturaliter, niſi detur in ipſa anima, forma ſupernaturalis radicans habitus elevantes potentias. An verò illa detur, iam dicimus.

QUÆSTIO IX.

AN IN PECCATORE DETUR forma radicans habitus fidei, & ſpei.

1. SÆPE promiſimus in antecedentibus, & præſenti Tractatu huius dubij deciſionem, quam amplius differre non libet, potiſſimè cum Illuſtriſſ. Godoy in Diſput. iſta de hoc ipſo dubio ſententiam protulerit. Cum ipſo igitur.

2. Dico primò: *Anima peccatoris non elevatur immediatè ad radicaliter eliciendos actus fidei, & ſpei, per auxilium natura ſua fluidum, quod ſit imperfecta participatio naturæ divinæ.* Probatur, primò: Quia auxilium animę deſerviens ad radicaliter eliciendos actus fidei, & ſpei, deberet radicare habitus fidei, & ſpei: Sed auxilium natura ſua fluidum non poteſt radicare habitus fidei, & ſpei: Ergò nec deſervire, vt anima radicaliter eliciat tales actus. Maior patet: Quia principium radicale non influit radicaliter in actum, niſi radicando principium proximum actus, cum autem principia proxima actus fidei, & ſpei ſint habitus, implicat quod auxilium aliquod, vel forma deſerviat animę ad radicaliter eliciendos tales actus, niſi per prius deſerviat ipſi ad radicandos habitus. Minor verò probatur: Quia habitus fidei, & ſpei in peccatore ſunt natura ſua permanentes in ipſo, ſunt enim habitus, de quorum eſſentia eſt, quod ſint difficilè mobiles, & conſequenter natura ſua permanentes: Sed auxilium natura ſua tranſiens, aut fluidum, non poteſt eſſe radix, nec radicare habitus natura ſua permanentes; tum, quia radix ſemper eſt permanentior natura ſua, quam radicatum; tum, quia debet præcontinere permanentiam radicati: Ergò. Explicatur, quia radix in anima non exigitur immediatè propter actus, ſed immediatè propter principia proxima illorum, & ſolum mediatè propter illos: Ergò quoties permaneant in anima habitus, propter quos exigitur immediatè radix in anima, debet permanere radix in anima: Ergò non poteſt eſſe minus permanens radix in anima, quam principia proxima, nempè habitus in potentijs.

3. Sed rogabis, an ſaltèm ad actus fidei, & ſpei, quando primò eliciuntur, vt diſpoſitiones ad habitus, medijs auxilijs tranſeuntibus ex natura ſua, præcedat etiam in anima radix tranſiens ex natura ſua illorum auxiliorum? Ratio dubitandi eſt, quia in eo caſu anima per illos primos actus verè vivit ſupernaturaliter, & ſe movet ab intrinſeco: Sed hoc videtur impoſſibile abſque radice talis vitæ, & motus, nam in vita naturali implicat aliquod vivens vivere abſque radice vitę, & motus: Ergò. Reſpondeo, quod ſi illi primi actus procedant etiam ab habitibus ſub munere auxiliantis, ſicut actus contritionis diſponens ad charitatem, & gratiam in probabili ſententia procedit ab eadem gràtia, & charitate, ſub munere auxiliantis, & non ab auxilio tranſeunti, non habet locum interrogatio; quia in ea ſententia, ſicut principium proximum illorum actuum diſponentium non eſt auxilium natura ſua tranſiens, ſed habitus natura ſua permanens, ita radix, ſeù principium radicale, ſi detur, erit natura ſua permanens, & non auxilium natura ſua fluidum. Si verò illi primi actus procedant ſolum ex auxilio tranſeunti, & fluido, dico, quod non debet præcedere immediatè in anima radix illorum auxiliorum. Ratio eſt: Quia de conceptu radicis eſt propriè permanentia, ſicut de conceptu naturę, vndè radix ad aliquas opera-

tiones vnicè exigitur vt ſubiectum operans ſit permanenter, & modo connaturali activum in illa linea, & vt ſit illius naturę, & illi ſint connaturales tales operationes; vndè quotieſcumque ſubiectum habet in ſe naturalem radicem aliquarum operationum, modus operandi per illas eſt connaturalis, & per modum naturę, non verò per modum diſpoſitionis, aut paſsionis tranſeuntis: Eaque propter principia proxima agendi poſſunt participari tranſeunter, & per modum diſpoſitionis, non verò natura, & radix illorum; videmus enim plura participare tranſeunter, & per modum paſsionis, aut diſpoſitionis calorem, qui eſt principium proximum ignis ad calefaciendum, non verò ipſam naturam ignis, quę radix eſt caloris, nam eo ipſo quod paſſum aliquod participaret, nedum calorem, ſed radicem caloris, nempè naturam ignis, non iam tranſeunter, nec per modum diſpoſitionis participaret calorem, ſed permanenter, & per modum naturę: Ergò quia de conceptu naturę, & radicis eſt permanentia, imò & dare permanentiam principijs proximis: Non ergò poteſt natura divina per modum naturę, & radicis participari ab anima immediatè per auxilium radicale natura ſua tranſiens, licèt poſsit divina voluntas, & intellectus participari à potentijs per auxilium trāſiens per modum paſsionis, & diſpoſitionis ſine radice in anima.

4. Ad rationem autem in contra, diſtinguo maiorem: Per illos primos actus vivit anima verè ſupernaturaliter, vita perfecta, & connaturali per modum ſtatus, nego: Vita inchoata, & imperfecta per modum diſpoſitionis purę, concedo maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo: Quia non debet indicari impoſsibile, quod ſubiectum aliquod habeat motum, ſeù motus vitales tranſeunter abſque principio radicali, nec proximo habituali illorum, ſed purè cum principio proximo vitali tranſeunter, & per modum brevis, & citò tranſeuntis diſpoſitionis; hoc enim in ipſis corporibus viventibus videmus, in quibus; poſt mortem, ſeù poſt amiſſam radicem vitæ naturalis, quæ eſt anima ſenſitiva, manere ſolent aliqui motus vitales, prodeuntes à ſpiritibus vitalibus relictis ſine radice, qui ſpiritus vitales ſunt principia proxima vitalia natura ſua tranſeuntia, & per modum diſpoſitionis, eoque citò tranſeunt, & non permanent; & idem credendum eſt contingere in generatione viventium, quod ſcilicèt prius per modum diſpoſitionis embrio recipit aliquos ſpiritus vitales, & vitalem motum imperfectum, & diſponentem ad formam ſubſtantialem vitalem, tanquam ad radicem vitę, ſeù tanquam ad vitam perfectam, & radicalem. Ad cuius ſimilitudinem dicimus, quod in regeneratione ſpirituali hominis, prius Deus infundit aliqua auxilia actualia in potentijs, quę ſint quaſi ſpiritus vitales ad primos motus ſupernaturales vitales, & quod hi præcedunt ſine radice in anima, vt diſpoſitiones, & paſsiones diſponentes ad vitam radicalem ſupernaturalem.

5. Dico ſecundò: *Anima peccatoris non elevatur immediatè per gratiam habitualem, quæ ſit eadem realiter cum ſanctificante, ad eliciendos actus fidei, & ſpei.* Eſt contra aliquos ex RR. qui exiſtimarunt, gratiam ſanctificantem permanere in peccatore poſt peccatum mortale, licèt non ſub munere, aut expreſsione radicantis charitatem, aut ſanctificantis, & iuſtificantis, benè verò quoad totam ſuam entitatem ſub munere, & expreſsione radicantis fidem, & ſpem. Quam quidem ſententiam adeò contrariam exiſtimavi Concilio Tridentino, vt neminem putarem auſurum illam publicè propugnare, præſertim poſt quam Illuſtriſſ. Godoy illam ex hoc ipſo titulo fundatiſsimè impugnavit 1. *part. Tractat.* 2. *Diſputat.* 16. à *num.* 171. Veruntamen, quia adhùc poſt prædictam impugnationem, illam audivi, ac vidi publicè Salmanticę propugnari, & quia nollem eam connumerari inter ſententias, & opiniones, quę hinc indè inter Catholicos controvertuntur, ideò placuit exponere contrarietatem, quam præſefert cum Sacr. Concil. Trident.

6. In primis enim S. Synodus *Seſſ.* 6. *de Iuſt. cap.* 3. definit: *Iuſtificationem eſſe veram renaſcentiam in Chriſto*, quod confirmat *cap.* 4. ex illo Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit, &c.* Deindè *cap.* 4. definit: *Iuſtificationem eſſe tranſlationem impij ab ſtatu peccati, & filij primi Adæ ad ſtatum gratiæ, & adoptionis*, quæ quidem translatio formaliter eſt mutatio de vno in alium ſtatum. Deindè *cap.* 7. definit: *Quod iuſtificatio non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed ſanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, &c.* Et ibidem: *Quod cauſa formalis vnica noſtræ iuſtificationis eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, qua videlicèt ab eo donati renovamur in ſpiritu mentis noſtræ, & non modo reputamur, ſed verè iuſti nominamur, & ſumus, iuſtitiam in nobis recipientes.* Tunc ſic, ſed hæc omnia in vero, & proprio ſenſu ſalvari non poſſunt in prædicta ſententia: Ergò nec illa cohæret cum definitionibus Concilij Trident. & conſequenter defendi non poteſt. Probo minorem, primò in caſu, quo non baptizatus, & adultus baptizetur, & recipiat fidem, & ſpem, quin iuſtificetur, propter obicem peccati actualis,

quod

Digitized by Google

quod abſdubio poſsibile eſſe, nemo ambigit; tùm rogo, vel dum recipit in Baptiſmo fidem, & ſpem recipit ſimùl gratiam habitualem, vel non? Si non: Ergò fides, & ſpes non exigit pro radice gratiam habitualem, & habemus intentum: Si recipit gratiam habitualem, & tamen non iuſtificatur: Ergò iuſtificatio non fit *per voluntariam ſubceptionem gratiæ*, vt definit Tridentin. quandoquidem ille ſuſcepit voluntariè gratiam habitualem, quin per illam iuſtificetur. Rùrſus: Illa gratia habitualis cum ſit eadem realiter, & ſpecificè cum gratia ſanctificante, eſt realiter, & ſpecificè ipſa iuſtitia, qua Deus nos iuſtos facit: Et tamen non iuſtificat: Ergò vnica cauſa formalis noſtrę iuſtificationis non eſt iuſtitia, qua Deus nos iuſtos facit, cum illa non ſufficiat ad iuſtificationem.

7. Secundò probatur minor: Quia ſi in homine peccatore datur eadem realiter gratia habitualis, quæ eſt gratia ſanctificans, ſequitur, quod dùm poſteà à peccato iuſtificatur, iuſtificetur ſine renovatione interioris hominis, & ſine voluntaria ſuſceptione gratiæ, & ſine mutatione intrinſeca, & ſine renaſcentia in Chriſto, & ſine vera receptione iuſtitiæ: Sed totum hoc ex diametro eſt contra Trident. Ergò. Sequela probatur: Quia dùm eſt in peccato, ſupponitur habens eandem realiter gratiam, & iuſtitiam, quam poſteà dum iuſtificatur; nullamque realiter ſuſcipit gratiam, aut iuſtitiam in anima, quam ante eandem realiter nõ habebat: Sed implicat hominem, aut animam interius renovari, intrinſecè mutari, aut renaſci in Chriſto, aut recipere de novo in inſtanti iuſtificationis gratiam, & iuſtitiam, niſi in eo inſtanti recipiat verè, & realiter gratiam, quam verè, & realiter anteà non habebat: Ergò ſi iuſtificatur, iuſtificabitur ſine renovatione interioris hominis, ſine nova ſuſceptione gratiæ, ſine mutatione intrinſeca, & ſine renaſcentia in Chriſto, & ſine vera receptione iuſtitię.

8. Reſpondebis, hominem illum intrinſecè renovari, & mutari, quia ſuſcipit de novo gratiam ſub munere iuſtificantis, & radicantis charitatem, licèt illam non recipiat de novo quoad ſuam ſubſtantiam, & realem entitatem, aut ſub munere radicandi fidem, & ſpem, quia ſic iam illam habebat. In hac ſolutione vnicè fundatur ſententia contraria. Sed contra illam redit argumentum factum, nam qui de novo nullam ſuſcipit formam, quam realiter non habebat, ſed ſolum perſiſtit cum eadem realiter, quam anteà habebat, verè, & realiter non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur, cum nihil realiter diſtinctum, aut nihil realiter aliud modò habeat, quod ante non haberet: Sed gratia ſub munere iuſtificandi, aut radicandi charitatem non eſt verè, & realiter alia gratia, nec alia forma, ſed eadem realiter quam anteà habebat ſub munere radicandi fidem, & ſpem: Ergò licèt illam habeat de novo ſub munere iuſtificandi, aut radicandi charitatem, ſi tamen eſt eadem realiter, quam anteà, non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur verè, & realiter per illius ſuſceptionem. Confirmatur: Quia vel munus illud, aut expreſsio iuſtificandi, & radicandi charitatem eſt aliud realiter ab entitate reali ipſius gratiæ; vel nihil aliud eſt realiter, quam entitas ipſius gratię? Si eſt aliquid aliud realiter: Ergò dum anima renovatur, & renaſcitur, & mutatur intrinſecè, non mutatur, nec renovatur, nec renaſcitur formaliter per ipſammet realiter gratiam, quam habebat, ſed per aliquid aliud realiter, nempè per munus illud novum, aut novam expreſsionem: Ergò non renovatur, nec mutatur, nec renaſcitur, & conſequenter, nec iuſtificatur formaliter per ſuſceptionem gratiæ, aut iuſtitię, ſed per aliquid aliud realiter ab ipſa gratia, & iuſtitia: Ergò hæc non erit vnica cauſa formalis noſtrę iuſtificationis: Sed totum hoc eſt expreſsè contra Tridentinum: Ergò. Si autem illa expreſsio, aut munus iuſtificandi non eſt aliud realiter, ſed idem realiter cum gratia, quę anteà erat in anima: Ergò per gratiam ſub illo munere nihil realiter innovatur in anima, nec anima realiter mutatur, aut renovatur, nec renaſcitur, quandoquidem modò nihil realiter habet, quod anteà idem realiter non haberet. Vide ad quas anguſtias redigitur definitio Concil. Trident.

9. Si verò dicas, expreſsionem illam, aut munus eſſe virtualiter, & ratione noſtra diſtinctam à reali entitate gratię, & hoc ſenſu eſſe novam in inſtanti iuſtificationis, ſufficereque vt gratia ipſa præſtet novum effectum formalem, novamque denominationem. Contra eſt: Quia hoc ad ſummum poterit ſufficere vt anima per illam expreſsionem innovetur virtualiter, aut ex modo noſtro concipiendi, & per rationem; ſenſus autem Concilij Trident. non poteſt ſic exponi, ſed in rigore prout ſonat, nempè quod anima per iuſtificationem verè, & realiter renovatur, transfertur contrariè de ſtatu peccati, ad ſtatum iuſtitię, & renaſcitur in Chriſto; nam ſi liceret exponere Concilium in ſenſu lato, nempè ex noſtro modo concipiendi, aut virtualiter, abſque mutatione vera, & reali intrinſeca, nihil firmum ex eius definitione haberi poſſet, nam pariter poſſet alius dicere, intelligendum eſſe de mutatione, & renovatione intrinſeca ex noſtro modo concipiendi, aut virtuali-

ter, & æquivalenter intrinſeca, quæ ſalvatur in denominatione extrinſeca ex imputatione meritorum, aut iuſtitiæ Chriſti, vel aliter poſſet detorquere ſenſum Trident. ita vt nihil contra hæreticos definitum certò eſſet.

10. Vrgetur: Licèt contingat aliquando, eandem realiter formam anteà exiſtentem, de novo præſtare ſubiecto aliquam denominationem novam, talis tamen denominatio ſolum dicitur nova novitate connotari, aut obliqui, aut nova terminativè, aut expreſsivè, non verò nova ſubiectivè, ita vt ſubiectum verè, & realiter renovetur intrinſecè, aut intrinſecè mutetur per talem novam denominationem; vndè adhùc illi, qui in Deo actum liberum conſtituunt per terminationem defectibilem ſub conceptu terminationis, non ſentiunt voluntatem divinam mutari, aut renovari intrinſecè per illam novam expreſsionem, aut terminationem virtualiter diſtinctam; nam Verbo Divino concedunt etiam novitatem in terminando naturam humanam, ſeù novitatem quoad novam expreſsionem, & terminationem ſub conceptu expreſsionis, & terminationis, & tamen negant Verbum Divinum intrinſecè renovari, aut mutari per talem terminationem; & ratio evidens apparet, quia mutatio, & renovatio intrinſeca ſubiecti importat eſſentialiter ſubiectum intrinſecè recipere aliquod novum eſſe, ad quod erat ſubiectivè in potentia, nam ſi ad illud non ſupponebatur ſubiectivè in potentia, ſed iam omninò in actu, non eſt locus renovationi, aut mutationi, quæ eſſentialiter eſt actus entis antecedenter in potentia ad ipſum: Cum autem novitas purè terminativa, aut expreſsiva, abſque novitate vlla entitatis, aut actualitatis, non ſit re ipſa novum eſſe, nec novus actus, ad quem ſubiectum eſſet in potentia; indè eſt, quod per novitatem purè terminativam, & expreſsivam, abſque novitate actualitatis, aut entitatis, implicat ſubiectum verè renovari, & mutari: Sed ſenſus Concilij eſt, quod anima iuſtificatur per veram renovationem, & mutationem intrinſecam: Ergò non ſalvatur ſenſus Concilij per ſolam novitatem gratiæ purè terminativam, & expreſsivam, abſque omni novitate actualitatis, aut entitatis.

11. Quod amplius vrgeri poteſt, quia Concil. non dicit animam renovari per expreſsionem gratiæ, ſed per gratiæ ſuſceptionem, & receptionem: Ergò ponere iuſtificationem, quæ non fiat per ipſius gratiæ ſuſceptionem, aut receptionem, quia hæc iam ſupponitur in ſtatu peccati, ſed ſolùm per gratiæ expreſsionem, aperto Marte eſt contradicere Tridentino. Amplius, quia Concilium non ſolùm dicit iuſtificationem eſſe renovationem interiorem per gratiæ ſuſceptionem, ſed renovationem, quæ ſit renaſcentia, ſeù nova nativitas, & regeneratio in Chriſto: Sed renaſcentia, & nativitas, & regeneratio eſſentialiter eſt prima receptio, & participatio naturæ generantis, non verò illius iam receptæ antecedenter, nova expreſsio, novum munus, aut denominatio: Ergò ſenſus Concilij apertus eſt quod iuſtificatio ſit per primam receptionem illius gratiæ, quæ eſt participatio formalis divinæ naturæ, & quæ ſola vim ſanctificandi habet, non verò per illius antecedenter habitæ, novam expreſsionem, aut novum munus, vel novum ſtatum.

12. Nec valet, ſi iterum dicatur, dari in iuſtificatione novitatem formæ, & entitatis, quia in illa recipitur de novo habitus charitatis in voluntate, licèt non nova gratia in anima. Contra enim eſt: Quia Concilium non dicit iuſtificationem fieri per renovationem voluntatis, aut per habitus charitatis diſtincti à gratia ſuſceptionem, nec per illam poſſet explicari renaſcentia, & regeneratio, quia ille habitus non eſt participatio naturæ divinæ, ſub conceptu naturæ, ſed proprietatis, aut attributi ipſius, ſi ſemèl charitas ponatur à gratia realiter diſtincta, vt ponitur ab his contra quos diſputamus; ſed expreſsè ait, fieri per ſuſceptionem gratiæ, & iuſtitiæ, & eſſe veram renaſcentiam in Chriſto: Ergò per hoc quod voluntas, aut anima media voluntate recipiat de novo habitum charitatis, non ſalvatur ſenſus Tridentini, ſi anima ipſa non recipiat *re ipſa* novam gratiam, novamque iuſtitiam, *quæ ſit* re ipſa nova participatio naturæ *divinæ*. Deniquè, quia novum, & inauditum eſt aliquid de novo generari per eandem naturam, quam anteà habebat, & qua anteà vivebat, ſolùm per hoc quod illa natura habeat novam expreſsionem, novum munus, aut radicet novam potentiam, aut virtutem; nam aliàs, quotieſcumque animal anteà genitum, haberet novum ſtatum, aut radicaret novam proprietatem, diceretur de novo generari, aut regenerari, quia de novo haberet animam ſub illo munere novo radicandi novam proprietatem; vndè puer genitus, dum pervenit ad ſtatum iuventutis, vbi anima radicat novas operationes, aut novas virtutes, diceretur generari de novo; & qui cæcus natus eſt, abſque potentia viſiva, dum ei confertur miraculosè potentia viſiva, & incipit anima illam radicare, diceretur animal de novo generari; quin, & beatificatio animæ iuſtæ, in qua incipit gratia radicare lumen gloriæ, diceretur regeneratio in Chriſto, novaque

nas

Digitized by Google

natìvitas ìn illo; quod totum alieniſſimum eſt à ſenſu Phyloſophorum, & Theologorum, ac proindè ſic explicare renovationem, & renaſcentiam, ac regenerationem, in qua Concil. Trident. collocat eſſentiam noſtrę iuſtificationis, præſertim cum ſit in puncto affatim controverſo in S. Synodo contra hæreticos modernos, ſubſtineri non poteſt.

13. Confirmatur ex alia definitione eiuſdem S. Synod. nempè, Can. 27. vbi ſic definit: *Si quis dixerit nullum eſſe mortale peccatum niſi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvìs gravi, & enormi, præter quam infidelitatis peccato, ſemèl acceptam gratiam amitti, anathema ſit.* Et Can. 28. *Si quis dixerit, amiſſa per peccatum gratia, ſimùl, & fidem ſemper amitti, &c. anathema ſit.* Tunc ſic, ſed in ſententia, quam impugnamus, id revera continetur: Ergò illa ſubſtineri non poteſt. Probatur minor: Quia iuxta illam, eadem realiter gratia, ſuſcepta in iuſtificatione, manet in anima poſt quodlibet peccatum mortale, ſi non ſit peccatum infidelitatis; quia ſi non ſit peccatum infidelitatis, quantumvis grave ſit, & enorme, non excludit fidem, ac per conſequens nec radicem illius, quę iuxta predictam ſententiam eſt eadem realiter gratia, per quam anteà iuſtificatus fuerat, & non eſt alia realiter gratia, quę per tale peccatum amittatur: Ergò iuxta illam ſententiam, nullo alio peccato, prætetquam infidelitatis, amittitur gratia ſemèl ſuſcepta in iuſtificatione, & conſequenter, nullum erit peccatum re ipſa mortale, præter peccatum infidelitatis, quia peccatum non excludens ab anima gratiam illam realiter, quę eſt ex ſe vita radicalis animæ, non eſt re ipſa mortale: Ergò prædicta ſententia continet in ſe errorem illum damnatum à Trident. Nec dicas, per alia peccata, quibus fides non amittitur, amitti gratiam ſemèl ſuſceptam, ſub munere, & expreſsione iuſtificantis, aut radicantis charitatem, licèt non quoad entitatem, nec quoad munus radicandi fidem. Contra enim eſt, quod amitti quoad expreſsionem, & munus aliquod præcisè, manente ipſa realiter ſub alio munere, non eſt abſolutè amitti gratiam ſemèl ſuſceptam, ſed ad ſummum amitti ſecundum quid, & impropriè: Ergò, abſolutè, & ſimpliciter loquendo, per peccata, quę fidem non excludunt, non amittitur gratia ſemèl ſuſcepta in iuſtificatione; quod expreſsè proſeribit Trident. Synodus. Vrgetur: Quia in ingreſſu glorię amittitur gratia ſub munere radicandi fidem, & ſpem, quia ex tunc ceſſat eas virtutes radicare: Et tamen, quia manet quoad totam ſuam entitatem ſub alio munere radicandi lumen gloriæ, & charitatem conſumatam, nemo vnquam dixit, quod quis in ingreſſu gloriæ amittit gratiam habitualem: Ergò quia amitti ſolum quoad expreſsionem, aut munus aliquod radicandi, dum permanet tota ipſius entitas licèt ſub alio munere, non eſt abſolutè, & ſimpliciter amitti gratiam ſemèl ſuſceptam.

14. Hæc quidem dixerim ad oſtendendum, quam ęgrè concilietur, vel potius quantum adverſetur prædicta ſententia definitionibus Concilij; & quia hoc ſatis eſſe videtur, vt ab Scholis exulet ſententia adeò ſingularis, & nova, vt ab vno (neſcio an ab altero) Authore, obiter potius, quàm exprofeſſo aſſerta, ratòque in Scholis audita, communem contradictionem experta fuerit; propterea omitto plura alia, quibus impeti poteſt ex inconiungibilitate gratię cum peccato, quę communiter defenditur in Scholis ab ipſiſmet, qui præfatam ſententiam invehere tentarunt; non enim defenditur ſolùm, gratiam ſub munere iuſtificantis, aut radicantis charitatem eſſe incompatibilem cum peccato, nam hoc pacto nullus eam compatibilem dixit, quaſi poſsit ſimùl hominem iuſtificare, & in peccato relinquere, ſed potiſsimè defenditur ipſam quoad ſuam eſſentiam, & entitatem excludere peccatum, vel eſſentialiter, vt aiunt Thomiſtę, vel ex natura rei, vt communiter Ieſuitę: At hoc quo pacto defendi poterit, ſi de facto coexiſtit in omni fideli peccatore gratia ipſa quoad totam ſuam entitatem cum peccato læthali? Aut quid defendunt, qui hoc aſſerunt, quando nec divinitus poſſe coniungi gratiam cum peccato propugnant? Mitto etiam, quod in ea ſingulari ſententia, vel negari debet effectum formalem primarium gratię eſſe ſanctificare, & iuſtificare, vel dicendum, exiſtere formam in ſubiecto capaci, quin præſtet illi eius formalem effectum primarium, quorum neutrum admitti poteſt in ſana Theologia, & vera Phyloſophia. Mitto item, quod in peccatore fideli re ipſa eſſet ſemen glorię, & radix illius; licèt enim gratia habitualis in ipſo actu non ſanctificaret, nec actu radicaret charitatem, tamen ex natura ſua eſſet radix charitatis, & exigeret illam hoc enim eſt illi eſſentiale; licèt enim radix poſsit actu non radicare, non tamen poteſt non eſſe radix, ſicut licèt aqua calefacta actu non radicet frigiditatem, eſt tamen radix illius exigens ſemper ipſam radicare: Sic ergò eſſet gratia ſinè charitate: Ergò qui illam, haberet radicem charitatis, & conſequenter radicem, & ſemen glorię, licèt ex parto impeditam no pullularet charitatem, & gloriam: Haberet ergò ius radicale ad gloriam, eſſetque hæres glorię in radice, & quaſi in ſemine, & conſequenter Filius

Dei

Dei adoptivus, & quid mirum, ſi verè eſſet particeps naturę divinę ſub ſpeciali munere radicantis de ſe charitatem, & viſionem Dei, nam hæc eſt eſſentia gratię habitualis, ſine qua eſſe omninò non poteſt, ſicut nec ſine ſe ipſa.

15. Nec pro præfata ſententia eſt fundamentum alicuius ponderis. Obijciunt enim primò: Quia benè poteſt perſiſtere, quin ſubiectum iuſtum reddat, aut conſtituat: Ergò non eſt inconveniens in eo quod perſiſtat. Probatur antecedens: Quia non minus proprium eſt viſionis beatę conſtituere videntem Deum, beatum, quam gratię habitualis conſtituere ſanctum, & iuſtum: Sed Paulus in raptu habuit viſionem beatam; & tamen, quia non habuit illam permanenter, & quoad ſtatum, non fuit beatus per ipſam: Ergò licèt peccator habeat gratiam habitualem, tamen quia illam non habet per modum ſtatus, non conſtituet illum iuſtum, & ſanctum. Secundò: Quia anima eſt natura vitalis in ordine naturali, omnes potentię, virtutes, & actiones naturales vitales inſupplebiliter pendent ab anima, tanquam à radice vniverſali omnium illarum: Sed gratia habitualis eſt natura in ordine ſupernaturali, ſicut anima in ordine naturali; Ergò omnes virtutes, & actiones ſupernaturales inſupplebiliter pendent ab illa, ſicut à radice vniverſali omnium illarum: Ergò virtutes fidei, & ſpei, & actus vitales earum pendent etiam à gratia habituali tanquam à radice: Ergò quotieſcumque perſiſtunt in ſubiecto fides, & ſpes, perſiſtit neceſſariò in ipſo gratia habitualis vt radix earum.

16. Reſpondeo ad primum, negando antecedens. Ad cuius probationem, nego maiorem, quia viſio beata ex ſe ſolum conſtituit beatum videntem, quando permanenter communicatur, quia permanentia eſt de eſſentia beatitudinis; non eſt autem eſſentialiter proprium viſionis beatæ permanenter communicari, quia cum ſit actus, poteſt tranſeunter haberi, & in raptu, vt contigit D. Paulo. Attamen gratia habitualis, cum ſit radix per modum naturę, exigit eſſentialiter communicari permanenter, ſicut quælibet natura, aut forma ſubſtantialis; vndè falſum eſt, quod ſi in peccatore perſeveraret radicando fidem, & ſpem, perſeveraret ſolum tranſeunter; & ideò, dato quod iuſtificatio exigeret eſſe per modum ſtatus, & permanentię, adhùc tunc iuſtificaret neceſſariò, quia adhùc tunc gratia ipſa conſtitueret ſtatum ex natura ſua permanentem. Vel dici poteſt, viſionem beatam tranſeunter communicatam D. Paulo, conſtituiſſe illum quoad animam tranſeunter beatum; licèt quia huiuſmodi beatitudo non redundavit in corpus, nec aſſecuravit animam de permanentia, ſolum eſſet beatus incompletè, aut ſecundum quid, vt expreſsè ait D. Thom. *in hac* 2.2. *quæſt.* 175. *artic.* 3. *ad* 2.

17. Ad ſecundum, reſpondeo primò, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Gratia eſt natura in ordine ſupernaturali ſicut anima in ordine naturali, ſicut & eodem modo, nego: Et diverſo modo, concedo minorem, & nego conſequentiam: Diſparitas enim ſtat in eo, quod anima eſt natura ſubſtantialis, quę proindè nec poteſt eſſe multiplex in ſubiecto pro diverſis operationibus, quia vnum ens per ſe non poteſt conſtare, niſi vna realiter natura, & forma ſubſtantiali, vt in Phyſica diximus; vndè ſi admitterentur plures formę ſubſtantiales ſubordinatæ, vna viventis vegetabilis, alia viventis ſenſibilis, alia rationalis, poſſet tunc anima rationalis nõ eſſe per ſe principium radicale omnium operationum vitalium, eſſentque potentię, & operationes vitales in ſubiecto, ad quas radicandas ſufficeret alia natura, vel forma ſubſtantialis inferior, nempè anima ſenſitiva, aut vegetabilis; quod ſi iſtę ponerentur ſeparabiles, poſſet ſubiectum manere cum radice vitæ vegetabilis, ſine natura ſenſitiva, & cum natura ſenſitiva radicante potentias ſenſitivas, ſine natura rationali, ita vt amiſſa vna non amitteretur alia: Hoc autem non alio titulo iudicatur impoſſibile, niſi titulo naturę, & formæ ſubſtantialis conſtituentis per ſe vnum per ſe ſubſtantiale, ſeù vnum ſuppoſitum. Attamen natura in ordine ſupernaturali non eſt ſubſtantialis, ſed accidentalis participatio *naturę divinæ*; ac proindè poteſt admitti duplex *participatio* illius, aut duplex natura, & forma radicalis in ordine ſupernaturali; vna ad gradum vitæ ſupernaturalis imperfectæ, ſeù inferioris, qualis eſt vita per fidem, & ſpem, quę hos habitus radicet per ſe, alia ad gradum vitę ſupernaturalis perfectum, & ſuperiorem, qualis eſt vita per charitatem, & viſionem Dei, quæ per ſe radicet habitum charitatis, & luminis gloriæ, ita vt poſsit amitti hæc; illa non amiſſa, ſed permanente, quia ſunt ſeparabiles, licèt gratia radicans fidem, & ſpem, non ſit ſimpliciter gratia habitualis, ſed ſecundum quid, & impropriè, quia non eſt perfecta participatio naturę divinæ, ſed inchoata, & imperfecta, vt mox dicemus, ſola autem illa quæ per ſe eſt radix charitatis, eſt propriè gratia habitualis, quæ ſola habet vim iuſtificandi, & quæ ſola nomine gratiæ iuſtificantis à Theologis intelligitur; & ideò poteſt rè ipſa, & quoad ſuam entitatem amitti gratia habitualis, non amiſſa, ſed per-

ma

manente radice fidei, & ſpei, quæ non eſt gratia per ſe recepta in iuſtificatione, nec per ſe habens vim iuſtificandi, nec ſimpliciter gratia habitualis, & ideò de illa non intelligitur Concilium, dum definit, amitti gratiam, non amiſſa fide. Et hæc ſolutio tenenda eſt, ſi ponatur neceſſaria gratia aliqua in anima per modum radicis, neceſſaria ad habitus fidei, & ſpei.

18. Conſequenter ad hanc ſolutionem, dico tertiò: *Valdè probabile eſt, quod anima peccatoris fidelis eſt habitualiter elevata per aliquam gratiam, quæ ſit radix vitę ſupernaturalis imperfectæ per fidem, & ſpem; hæc tamen debet eſſe ſpecificè, & realiter diſtincta à gratia habituali ſanctificante.* Hanc ſententiam proponit Illuſtriſſ. Godoy, vt amplectendam, ſi novitas non diſpliceat. Veruntamen novitas diſplicere non valet, quando contraria non eſt venerabili Antiquitati, ſed ſolum maior explicatio antiquæ, & communiter acceptę doctrinæ, aut nova conſequentia, vel cauſa noviter detecta illius, quam nemo ante contradixerit: Ita autem, niſi fallor, ſe habet huiuſmodi novitas; quamvis enim Theologi præcedentes hanc gr[...]m radicantem fidem, & ſpem non aſſeruerint, nec tamen eam hucuſque negaverunt; ſolùm enim aſſeruerunt cum Concil. Trident. & PP. in peccatore fideli, non deſperato, manere fidem, & ſpem, an autem manerent cum radice in anima, an ſine illa, non diſputarunt, quia defuit, qui argumentis ſuis hoc exigeret diſputandum, aut aſſerendum; cum verò in dies Theologorum ingenia ad maiorem doctrinę explicationem plura ſuis argumentis exigant, ac inquirant, quę ante dubitata, aut inquiſita non fuere, opus eſt, quod in dies plura nova dicantur, non quidem noviter inventa, ſed noviter inventis addita; in quibus, ſi cohærenter cum communiori placito antiquorum procedatur, nulla poteſt eſſe novitatis nota, aut diſplicentia: Cum igitur noviter obiectum fuerit argumentum illud de anima concurrente radicaliter ad actus fidei, & ſpei in peccatore, quo probari intenditur illam hoc pacto concurrere ratione ſui ſolius, vel per ſolùm auxilium extrinſecum, & hoc argumentum exigat deciſionem præſentem, quid mirum, ſi novo argumento, & dubio, nova reſpondeat deciſio, & ſententia. Id dixerim, quia valdè notandum, vt non omnea, qui noviter dicunt, aut diſcurrunt nova, novitatis doctrinę nota inurantur.

19. Et in primis, præmiſſa ſententia non adverſatur Concilio Tridem. nec Theologorum communi placito, aſſerenti gratiam habitualem amitti per peccatum, quia tàm Concil. quàm Theologi, nomine gratię habitualis, eam intelligunt, quæ eſt participatio perfecta divinę naturę, quæ habet vim ſanctificandi, quę eſt ſemen glorię, & ius tribuit ad gloriam, quę hominem ſimpliciter gratum, ac Deo amicabiliter dilectum reddit, & quæ, vel eſt charitas, vel charitatis radix; hanc enim nomine gratię habitualis abſolutè, & ſine addito ſemper intellexerunt; & hanc amitti per peccatum læthale aſſeruerunt: Sed huic Catholico aſſerto non opponitur aſſerere aliam gratiam permanentem in anima cum peccato, quæ ſecundùm quid ſit gratia habitualis, cum de hac loquuti non fuerint: Nam omnes fatentur habitum fidei eſſe gratiam, cum ſit donum gratuitum, & eſſe habitualem, cum ſit habitus, & hanc gratiam habitualem, aliquo ſenſu talem, permanere ſimùl cum peccato: Ergò in tali aſſerto nulla eſt contradictio cum Concilio Tridentino, nec cum communi placito Theologorum. Vndè ſi quis arguat: Gratia illa radicans fidem, & ſpem eſſet gratia habitualis: Sed de fide eſt, non manere cum peccato læthali gratiam habitualem: Ergò de fide eſt, illam gratiam non manere cum peccato; ſophiſticè arguet, & ęquivocè accipiendo nomen gratię habitualis, non minus, quam ſi ſic argueret: Habitus fidei eſt gratia habitualis, cum ſit donum gratuitum habituale: Sed de fide eſt non manere cum peccato gratiam habitualem: Ergò eſt de fide non manere cum peccato læthali habitum fidei. Igitur diſtinguendum eſt ita: Gratia illa radicans fidem eſſet gratia habitualis, quæ hoc nomine abſolutè, & ſine addito à Theologis intelligitur, nempè, quę ſimpliciter facit hominem Deo amicum, & dilectum, nego; Alia, concedo, & diſtincta minori eodem modo, neganda eſt conſequentia. Hæc autem ſolutio (vt tacitę replicę occurram) aptari nequit ſententię impugnatæ *in 2. aſſert.* quia illa procedit de eadem ſpecificè, & realiter gratia, quę eſt ſanctificans, & quæ reddit hominem dilectum Deo amicabiliter, ſolùmque diſtinguit reduplicationes, & munera, non verò gratiam, & propterea à nobis acriter impugnatur vt novitas contraria Tridentino, & communi placito Theologorum.

20. Deindè probatur à priori prædicta ſententia, quia in peccatore permanent habitus fidei, & ſpei vt principia vitalia habitualia vitę ſupernaturalis, licèt imperfectę, quibus peccator fidelis in eo ſtatu vivit connaturaliter vita fidei, & ſpei theologicę: Sed vita connaturalis in aliquo ordine exigit in ſubiecto naturam, ſeù radicem illius ordinis: Ergò habitus fidei, & ſpei theologicæ in peccatore exigunt in illo naturam, ſeù radicem vivendi ea

vita: Sed hæc alia eſſe nequit, niſi gratia immediatè recepta in anima per modum radicis fidei, & ſpei: Ergò talis debet admitti. Confirmatur: Omnis connaturalitas in aliquo actu debet eſſe per conformitatem ad naturam ſubiecti elicientis: Sed peccator fidelis connaturaliter elicit actum fidei, & ſpei, vtpotè habitualiter fidelis: Ergò per reſpectum ad naturam, cui conformatur ille actus: Sed hæc non poteſt eſſe alia, niſi aliqua gratia in anima per modum radicis, & naturę ſupernaturalis: Ergò talis requiritur in anima.

21. Nec dicas, fidem; & ſpem non eſſe connaturaliter in anima, dum eſt in peccato, ſed eſſe præternaturaliter, & contra ſui exigentiam, ob defectum radicis ab illis exactæ, nempè gratię ſanctificantis, ſeù habitualis. Contra enim eſt: Quia dum aliqua forma eſt in ſubiecto præternaturaliter, & contra ſui exigentiam, ſine radice à ſe exacta, eſt ſolùm in illo tranſeunter, & non poteſt dici permanere, ſed citò tranſit, niſi adveniat radix illi permanentiam tribuens: Sed videmus peccatores fideles diù exiſtentes in peccato, & nihilominus permanenter conſervare habitus fidei, & ſpei, & credere, ac ſperare in illo ſtatu frequenter; quis enim dicat, peccatores diù in peccato perſeverantes, amittere fidem, & eo ipſo infideles eſſe? Ergò falſum eſt, qood in ſtatu peccati fides ſit ſolùm præternaturaliter; ſeù modo in connaturali in ſubiecto contra propriam exigentiam, & ſine radice connaturaliter exacta.

22. Secundò probatur aſſumptum: Quia poteſt anima participare naturam divinam imperfectè per qualitatem, quę ſolùm ſit radix cognoſcendi Deum imperfectè, nempè per fidem obſcuram, & amandi ipſum imperfectè, nempè per ſpem, aut amorem concupiſcentiæ: Sed ita participari ab anima exiſtenti in peccato valdè congruit ad connaturalitatem fidei, & ſpei: Ergò ita ſentiendum eſt participari ab ipſa, & conſequenter dari gratiam habitualem imperfectam, quę ſit talis participatio. Probatur maior: Quia poteſt intellectus divinus participari ita imperfectè à noſtro intellectu per qualitatem, quę ſolùm ſit principium proximum cognoſcendi Deum imperfectè, nempè per fidem, & voluntas divina participari à noſtra voluntate imperfectè per qualitatem, quæ ſolùm ſit principium amandi Deum imperfectè, nempè amore concupiſcentię, aut ſpei; & hoc modo participatur per habitus fidei, & ſpei: Ergò pariter natura divina poterit imperfectè participari per qualitatem, quæ ſolùm ſit radix cognoſcendi, & amandi Deum imperfectè, & ſic ſentiendum eſt de facto participari per qualitatem radicantem fidem, & ſpem præcisè.

23. Sed obijcies: Habitus fidei, & ſpei in iuſto radicantur in gratia ſanctificante: Sed eo ipſo poſt peccatum non poſſunt habere aliam radicem, aut naturam, in qua radicentur, quia proprietates, aut principia proxima vnius naturæ non poſſunt eſſe proprietates, aut principia proxima alterius radicis, & naturę ſpecie diverſę: Ergò vel poſt peccatum ſunt ſine natura, & radice, vel permanet eadem ſpecificè gratia eas radicans, quę erat ſanctificans ante peccatum, quod eſt contra ſecundum aſſertum. Huic obiectioni reſpondet Illuſtriſſ. Godoy, conceſſa maiori, negando minorem, quia effectus à duobus principijs dependens ſecundum gradum vtrique communem, poteſt variatis principijs, invariatus permanere: Inquit autem, quod habitus fidei, & ſpei radicantur in gratia ſanctificante ſecundum gradum in quo convenit cum qualitate alia imperfecta, non verò in illa, ſecundum gradum differentialem, in quo illam excedit; & ideò licèt varietur radix penes gratiam ſanctificantem, vel aliam imperfectam; non variari fidem radicatam, quia permanet eadem radix, quoad rationem communem ſub qua radicat illam, quia in ea ratione non diſtinguuntur; ſicut eadem eſt ſpecificè potentia viſiva hominis, quæ radicatur in anima rationali, ac potentia viſiva bruti, quæ radicatur in anima bruti, quia non radicatur in vna, nec in alia ſecundum id, in quo differunt, ſed ſecundum rationem communem, in qua conveniunt.

24. Veruntamen hæc ſolutio non placet: Quia fides, & ſpes in peccatore *non radicantur* in illa qualitate, ſecundum rationem communem, in qua convenit cum gratia ſanctificante, ſed in illa ſecundum ſuam rationem ſpecificam, in qua differt ab illa: Ergò non poſſunt radicari in ſanctificante, nec eſſe proprietates illius. Probo antecedens: Quia qualitas illa eſt ſpecie diſtincta ſub conceptu radicis, & naturę, à gratia ſanctificante, vt defendit Godoy: Ergò prout ſic diſtincta radicat aliqua principia proxima, & operationes aliquas, nam hoc importat eſſentialiter conceptus ſpecificus naturę vt talis: Sed nõ alias, quàm fidem, & ſpem: Ergò fides, & ſpes radicantur in illa qualitate, non ſecundum rationem communem, ſed ſecundum rationem differentialem, & ſpecificam. Explicatur: Qualitas illa, vt natura ſpecie diſtincta à gratia ſanctificante, radicat aliqua principia proxima, & operationes: Non alia, niſi fidem, & ſpem, vel aſsigna ea; Ergò vt ſpeciè diſtincta radicat ſpem, & fidem, & non vt vnivocè conveniens cum gratia ſanctifi-

can-

Digitized by Google

re. Ex quo oritur manifeſta diſparitas à potentia viſiva; nam natura bruti vltrà potentiam viſivam, radicat ex concepto ſpecifico, & differentiali aliàs potentias, & operationes, in quibus diſtinguitur ab homine, vt rugire, imaginare, vel alias, & ideò potentiam viſivam poteſt radicare ſub ratione communi cum homine; at qualitas illa, de qua loquimur, non radicat alia principia, vel operationes, quibus diſtinguatur à gratia ſanctificante, niſi fidem, & ſpem; & ideò has debet radicare ſub conceptu ſpecifico, & differentiali. Confirmatur: Quia nec gratia ſanctificans poteſt ex conceptu generico radicare per ſe fidem, & ſpem, alias enim illa in ſtatu beatitudinis contra ſuam exigantiam, & inconnaturaliter careret fide, & ſpe, quod nullus dixit, cum ille ſtatus ſit naturaliſsimus gratię: Ergò. Vrgetur: Quia gratia ſanctificans per ſe, & ex conceptu ſpecifico radicat lumen gloriæ, viſionem Dei, & gaudium de ipſius poſſeſsione, eſt enim ius radicale ad hæc omnie, & ſemen gloriæ, vndè gratia ſanctificans eſt quodammodo violenta, & inconnaturalis vſque ad gloriam, in qua illis omnibus perficiatur, eſt enim fons aquę ſalientis in vitam ęternam; & cum ſit perfecta participatio oaturæ divinæ, exigit, & radicat, quantum eſt ex ſe perfectam divini intellectus participationem, quæ fit per lumen glorię, & claram Dei viſionem, & voluntatis divinę, quę eſt per amorem, & gaudium: Ergò non poteſt per ſe, & ex ſe radicare, adhùc ſub ratione generica, & communi, fidem, & ſpem, quę ſunt contrariæ, & incompatibiles cum lumine gloriæ, viſione Dei, & gaudio de illa: Patet conſequentia; quia eadem realiter qualitas non poteſt per ſe, & ex ſe radicare proprietates, & operationes contrarias, & incompatibiles, adhùc ſub ratione communi, & differentiali, quia ſub ratione communi non poteſt eſſe natura, aut radix adverſa ſibi ſub ratione differentiali, radicans oppoſita.

25. Confirmatur ſecundò, quia dato, quod poſſet idem habitus fidei, aut ſpei ſucceſsivè radicari, iam in gratia ſanctificante, iam in qualitate ſpecie diſtincta, ſecundum rationem vtrique communem, ſervata vnitate ſpecifica habitus radicati, non tamen ſervata vnitate numerice illius; quod eadem paritate potentię viſivę probatur, quia licèt poſsit eadem ſpecię potentia viſiva radicari in natura rationali, & in natura bruti, ſervata vnitate ſpecifica talis potentiæ, non tamen ſervata vnitate numerica: Ergò ſaltèm numericè non permaneret eadem fides in peccatore radicata in illa qualitate, quæ erat in iuſto radicata in gratia habituali. Reſpondet Illuſtriſſ. Godoy, eſſe diſparitatem, quia ratio, cur intervenit diſtinctio numerica inter potentiam viſivam radicatam in anima bruti, & radicatam in anima rationali, eſt, quia anima conſtituit ſubiectum receptivum talis potentię, & anima diſtincta, diſtinctum ſubiectum receptivum, & ex diſtincto ſubiecto receptivo arguitur diſtinctio numerica potentię receptæ, quia accidentia individuantur à ſubiecto. At in noſtro caſu non ita; quia gratia radicans habitus non eſt ſubiectum receptivum habituū, cū illa immediatè in anima reſideat, habitus verò immediatè in potentijs, & non in anima. Sed non ſatisfacit, quia ſicut potentia naturalis ſecundùm ſe immediatè recipitur in anima ſecundùm ſe, ita potentia vt intrinſecè elevata, & ſupernaturalizata per habitum immediatè debet recipi in anima vt intrinſecè etiam ſupernaturalizata per modum naturæ, non in illa ſecundùm ſe: Ergò ſi anima vt ſupernaturalizata ſit numerò diſtincta ex parte formę ſupernaturalizantis ipſam, ita potentia vt ſupernaturalizata debet eſſe numerò diſtincta quoad formam ſupernaturalizantem; quia ſicut potentia ſecundùm ſe individuatur ab anima ſecundùm ſe, quia recipitur in illa ſecundùm ſe, ita potentia vt ſupernaturalizata debet individuari ab anima vt ſupernaturalizata per modum naturę, quia recipitur in illa vt ſic ſupernaturalizata. Explicatur: Propterèè anima individuat potentiam viſivam, quia conſtituit, vt forma, ſubiectum per ſe tale reſpectu potentiæ viſivæ: Sed gratia radicans habitum fidei, conſtituit animam in eſſe ſubiecti potentię reduplicativè vt elevatæ per talem habitum: Ergò individuet potentiam reduplicativè vt elevatam per ipſum: Ergò ex diſtinctione numerica animæ reduplicativè vt elevatæ per gratiam, infertur diſtinctio numerice potentiæ reduplicativè vt elevatę per habitum, & conſequenter diſtinctio numerica habitus.

26. Vndè aliter reſpondeo ad principalem obiectionem, diſtinguendo *maiorem*: Habitus fidei, & ſpei in iuſto radicantur quoad ſubſtantiam, in gratia iuſtificante, nego maiorem: Quoadmodum, concedo maiorem, & nego minorem; quia duplex poteſt excogitari radix fidei, & ſpei; vna quoad ſubſtantiam earum; & hæc eſt illa qualitas, quæ imperfectè participat naturam divinam ſub munere radicis cognoſcendi obſcurè Deum, & amandi illum amore imperfecto concupiſcentię, hæc enim radicat fidem, & ſpem quoad ſubſtantiam, & eſſentiam, licèt non quoadmodum, nec quoad imperium charitatis, ex quo redduntur virtutes formatę. Alia eſt radix illarum, quoadmodum,

dum, nempè ipſa gratia ſanctificans, quę radicando charitatem, radicat fidem, & ſpem quoad ordinem in finem charitatis, & quoad formitatem, quæ in hoc ordine conſiſtit. Poteſt etiam dici, quod radicat illas præſuppoſitivè, quatenus præſupponit in ſubiectò radicem fidei, & ſpei, nempè dictam qualitatem; ſicut de anima vt rationali poteſt dici, quod præſuppoſitivè radicat potentias ſenſitivas, quia præſupponit animam ſenſitivam illas radicantem.

27. Vndè virtus fidei, & ſpei, ſivè in peccatore, ſivè in iuſto, habent eandem radicem intrinſecam, & immediatam illarum quoad ſubſtantiam; quia hæc radix eſt illa qualitas, ſeù participatio imperfecta naturę divinæ, quæ eadem quoad ſubſtantiam manet in peccatore, quę in ipſo iuſto erat formata per gratiam ſanctificantem; non enim, vt putavit Godoy, illa qualitas perit, aut excluditur per gratiam iuſtificantem, ſed permanet cum illa; formata tamen, & ordinata in finem ſuperiorem, & altiorem: Solùm ergò habent in iuſto fides, & ſpes diſtinctam radicem quoadmodum, & ordinem, quia habent gratiam ſanctificantem, tanquam radicem ſuæ formationis, & ordinis ad finem charitatis, ſeù tanquam formam ſuæ radicis proprię; & hanc radicem, vtpotè accidentalem ipſis, non habent in peccatore: In quo nullum eſt inconveniens, quia ſicut in peccatore ſunt virtutes non formatę, ſed informes, ita non eſt inconveniens, quod careant radice illarum vt formatarum, ſeù radice formata, dummodo habeant ſui radicem, quoad ſubſtantiam, licèt informem.

28. Sed dices, hoc eſſe admittere in iuſto duas gratias habituales ſimùl, vnam ad radicandam fidem, & ſpem, quoad ſubſtantiam, & aliam ad radicandas illas, quoad formitatem illarum: Sed hoc eſt abſurdum; tum, quia inauditum; tum, quia fruſtraneum, cum vnica gratia ſufficiat; tum, quia ſunt incompoſſibiles in anima duæ participationes naturæ divinæ; tum, quia etiam eſſent in beatis, cum beatus non ſit minùs particeps naturę divinę; in beatis autem fruſtra eſſet gratia radicans fidem, & ſpem, quæ ibi non datur: Ergò.

29. Reſpondeo, noſtram ſententiam ponere, ſeù aſſerere in iuſto viatore duas gratias habituales, vnam ſecundùm quid, & aliam ſimpliciter talem, ſolùm verò vnam ſimpliciter; tum, quia ſola vna, nempè ſanctificans, eſt ſimpliciter loquendo gratia habitualis iuxta communem huius vocis ſignificationē receptā apud Theologos. Tum, quia ex vtraque, tanquam ex imperfecta, & perfecta, fit vna ſimpliciter, ſaltèm vnitate ordinis. Nego autem minorem, nempè hoc eſſe abſurdum. Tum, quia, licèt ſit inauditum huc vſque, tamen etiam eſt inaudita huius aſſerti expreſſa negatio, quia apud Authores huius indagatio facta non eſt. Tum, quia non eſt fruſtranea illa gratia imperfecta, ſed potius neceſſaria vt ſit propria radix fidei, & ſpei, quoad ſubſtantiam, ex natura ſua permanens independenter à charitate, & coniungibiliter cum peccato; cum enim virtutes fidei, & ſpei ſint ex natura ſua permanentes ſeparabiliter à charitate, & coniungibiliter cum peccato, exigunt radicem ſimilem, hæc autem non poteſt eſſe gratia ſanctificans: Et item quia cum ſint participationes imperfectę divini intellectus, & voluntatis, exigunt, vt propriam radicem, imperfectam divinę naturę participationem; hæc autem non eſt, nec poteſt eſſe gratia ſanctificans, vt iam oſtendimus. Tum, quia ſi non ſunt incompoſſibiles in eadem voluntate duę participationes voluntatis divinæ, vna per ſpem, & imperfecta, alia perfecta per charitatem, cur in eadem anima erunt incompoſſibiles duę participationes naturę divinæ, vna perfecta per gratiam ſanctificantem & alia imperfecta per radicem fidei, & ſpei quoad ſubſtantiam. Tum, quia ſicut non ſequitur, quod voluntas in beato ſit minus particeps voluntatis divinę, licèt careat participatione per ſpem, qua gaudebat in via, ita non ſequitur, quod anima beati ſit minus particeps naturę divinę, licèt careat participatione imperfecta per qualitatem radicativam fidei, & ſpei, quam habebat in via; ad ſummum enim ſequitur, quod ſit minus imperfectè *particeps*, aut minus extenſivè, ſed magis perfectè, & magis intenſivè, prout dici debet de voluntate. Et per hoc reſponſum eſt ad cauſales minoris per cauſales contrarias.

QUÆSTIO X.

AN HABITUS CHARITATIS *vt tota ratio formalis agendi cohæreat cum libertate voluntatis ad actum, & ad omiſſionem ipſius.*

1. VLTIMUM argumentū, quod ſuprà in obiectum reliquimus, deſumunt contrarij ex capite libertatis, ſic: Si habitus charitatis eſſet tota ratio agendi, actus charitatis non eſſet liber: Hoc eſt abſurdum, quia aliàs nec meritorius eſſet: Ergò. Probant ſequelam, quia non eſſet liber ex poteſta-

ſentia, quæ immediatè in ipſum non influeret libertatem; deindè nec ex habitu: Ergò nulla ex parte. Probant minorem: Quia habitus charitatis ex ſe non eſt principium liberum, quia non eſt elcctivom; cum ſit determinatus ad vnum actom præciſè, nempè charitatis: Sed ex principio non libero non poteſt actus trahere libertatem: Ergò nec ex habitu charitatis. Confirmant: Quia non eſt principium liberum libertate contrarietatis, aliàs eſſet principium potens influere in actus contrarios, ſivè in bonum, & malum, quod quis dicat de habitu charitatis? Deindè nec eſt liberum libertate contradictionis, quod ſit probant; quia principium liberum libertate contradictionis, eſt principium ex ſe potens pouere actum, & omiſsionem illius: Sed habitus charitatis, licèt ex ſe poſsit ponere actum charitatis, non tamen omiſsionem illius, aliàs ſtante præcepto de actu eliciendo, poſſet peccare: Ergò. Confirmant ſecundo: Quia ſtante præcepto de actu charitatis, habitus eſſet neceſsitans etiam quoad exercicium ad actum charitatis: Ergò non eſt principiom liberum. Probatur antecedens: Quia eſſet connexum cum actu charitatis, & inconiungibile cum amiſsione illius, & alias ſe teneret ex parte actus primi: Sed principium ſe tenens ex parte actus primi ad actum, connexum cum actu, & inconiungibile cum omiſsione, neceſsitat ad actum: Ergò. Minor patet: Quia omiſsio, instante præcepto, eſſet peccatum mortale: Sed habitus charitatis eſt inconiungibilis cum peccato mortali: Ergò eſſet inconiungibile in eo caſu cum omiſsione actus charitatis: Ergò connexus cum actu charitatis.

2. Hoc argumentum exigit vt explicemus, quo pacto habitus charitatis ſit, vel poſsit eſſe principium liberum actus charitatis. Et in primis fatemur, & ſupponimus, non eſſe principium liberum per modum potentię, nec vt *quod*, quia principiom liberom vt *quod*, & per modum potentiæ eſt principiom vniverſaliter, & indifferenter potens influere in actus oppoſitos, & in bonum, & malum, ſiquidem potentia libera ideò eſt potentia libera, quia ex ſe poſitivè reſpicit bonum vniverſaliter, cum potentia ad omnes differentias boni diviſibiliter, & conſequenter ad bona oppoſita, & ad oppoſitos actus, aut volitiones: Sed hoc repugnat habitui charitatis, quia ex ſe eſt determinatus quoad ſpecificationem ad ſummum bonum vt obiectum, & ad dilectionem illius vt ad actum, ita vt non poſsit aliud obiectum illi oppoſitum velle, nec erga ipſum tendere niſi per dilectionem: Ergò non eſt principiom liberum vt *quod*, & per modum potentię. Difficultas autem eſt de libertate vt *quo*, & per modum virtutis. Communis ſententia Ieſuitarum negat, ipſum hoc pacto liberum eſſe, ac proindè ſoli potentię, ſeù voluntati ratione ſui concedit, quod concurrat determinativè, & liberè, & electivè ad actum charitatis; habitum autem, inquit, concurrere vt determinatum à voluntate. Thomiſtę verò vniverſaliter tenent oppoſitum, nempè habitum charitatis eſſe liberum per modum virtutis, & vt *quo*, & ſic concurrere determinativè. Veruntamen hoc diſputari poteſt dupliciter, primo independenter ab eo quod inſteſt præceptom de acto charitatis. Secundò pro caſu, quo tale præceptum inſtet. Pro duplici hac difficultate, duplex requiritur quæſtio, & deciſio.

NOSTRA CONCLUSIO.

3. DICO igitur: *Habitus charitatis eſt principium liberum vt* quo, *& per modum virtutis, imò eſt tota ratio formalis; & tota virtus proxima determinativè, & liberè eliciendi actum charitatis, atque adeò optimè cohæret cum eius libertate.* Probatur: Quia voluntas virtute propria, & nativa, ſeù ratione ſui, nec partialiter poteſt determinare ſe ad actum charitatis, nec determinativè illum elicere præ alio, aut prę eius omiſsione: Ergò tota ratio formalis, & tota virtus determinandi illum, aut illum determinativè eliciendi eſt habitus charitatis: Ergò eſt principium liberum vt *quo*, & per modum virtutis: Ergò cohæret cum eius libertate. Conſequentiæ rectè inferuntur. Antecedens probatur: Quia voluntas ratione ſui ad ſummum continet actum charitatis quoad rationem genericam volitionis de ſe indifferentem, & contrahibilem per alios actus naturales, & compatibilem cum omiſsione actus charitatis, non autem quoad illius differentiam, & determinationem, præ alio, aut præ ipſius omiſsione, vt ſatis conſtat ex dictis *quæſt. præcedent.* Sed voluntas ſolum poteſt ſua innata virtute, & ratione ſui determinare actum, ſecundum quod illum continet, ſeù cuius continet determinationem, & differentiam: Ergò per ſe, & ratione ſui non poteſt, nec partialiter determinare ſe ad actum charitatis, nec illum determinativè elicere præ alio, aut prę ipſius omiſsione. Confirmatur: Implicat voluntatem ratione ſui, & per ſe determinare elicientiam actus charitatis prę alio, niſi ratione ſui contineat differentiam, qua actus charitatis præfertur cuilibet alio: Sed ratione ſui non continet talem differentiam: Ergò ratione ſui non poteſt determinare illum præ alio

Digitized by Google

alio eliciendum. Probo maiorem: Quia implicat voluntatẽ determinare ratione ſui, & per ſe actum charitatis præ alio, niſi efficiendo per ſe, & ratione ſui determinationem formalem, qua actus charitatis formaliter determinatur ad eſſe talis, & qua formaliter præfertur cuilibet alij: Sed hæc formalis determinatio eſt illius formalis differentia, ſiquidem per nihil aliud actus eſt talis, & prȩfertur alij, niſi per ſuam formalem differentiam: Ergò implicat voluntatem ratione ſui, & per ſe determinaro actum charitatis præ alio, niſi efficiendo ratione ſui talem differentiam: Sed implicat quod illam efficiat ratione ſui, ſi illam ratione ſui non continet: Ergò.

4. Explicatur: Voluntas non determinat ſe ad actum charitatis prȩ alio formaliter, ſeù in genere cauſȩ formalis, aliàs ipſa eſſet forma conſtituens ſe ipſam determinatam per ſe ipſam, quod nullus dixit, ſolum ergò determinat ſe ipſam activè, & in genere cauſȩ efficientis, efficiendo nempè in ſe formalem determinationem, qua formaliter determinatur ad actum charitatis prȩ alio: Sed hæc formalis determinatio non eſt actus voluntatis ſecundum rationem genericam, ſed ſecundum ipſius formalem differentiam, quia voluntas per rationem genericam actus non determinatur formaliter ad actum charitatis prȩ alio, ſed per eius formalem differentiam: Ergò voluntas non aliter determinat ſe ipſam ad actum charitatis prȩ alio, niſi efficiendo per ſe in ſe ipſa ipſummet actum quantum ad formalem eius differentiam: Sed ratione ſui, & virtute innata nequit illum elicere quoad formalem eius differẽtiam, ſed ſolum, & vnicè ratione, & virtute habitus charitatis, vt oſtenſum manet: Ergò nequit ſe ipſam ratione ſui determinare ad actum charitatis prȩ alio, ſed vnicè ratione, & virtute habitus: Ergò habitus eſt tota ratio formalis, & tota virtus proxima ſe determinandi. Vrgetur: Libertas actus charitatis propria eſt libertas ſupernaturalis formaliter: Sed voluntas ratione ſui non eſt libeta libertate ſupernaturali formaliter, ſed ſolum ratione habitus: Ergò non ratione ſui, ſed vnicè ratione habitus eſt principium libertatis propriȩ actus charitatis. Amplius: Potentia ſolum habet dominium, & libertatem ratione ſui in id, in quod habet activitatem ratione ſui, nam dominium, & libertas in activitate fundatur: Sed non habet ratione ſui activitatem in actum charitatis vt talem, ſed vnicè ratione habitus: Ergò nec dominium, aut libertatem in ipſum, niſi vnicè ratione habitus: Ergò tota libertas vt *quo*, & per modum virtutis eſt habitus. Mitto, quod activitas voluntatis ratione ſui ad ſolam rationem genericam volitionis, propriè non eſt libertas, ſaltèm contrarietatis, quia non habet extremum contrarium, nam volitioni boni in genere, non poteſt aſsignari contrarium poſsibile voluntati; nam ſolum illi contrariatur volitio mali in genere, aut nolitio boni in genere, quæ voluntati impoſsibilis eſt; imò contradictorium difficilè, vel impoſsibile eſt etiam, quia contradictorium eſt carentia, ſeù omiſsio volitionis in genere, quæ vix poſsibilis eſt voluntati evigilanti, ſeù cum rationis vſu: Vndè ex quo voluntas ſit ratione ſui activa actus charitatis quantum ad rationem genericam, non habet propriã libertatem ad ipſum, nec contrarietatis, nec contradictionis, niſi, quod difficilimum eſt, poſsit ceſſare etiam à ratione generica agendi, aut volendi.

SOLVUNTUR OBIECTA.

5. VNDE ad rationem dubitandi, nego ſequelam. Ad probationem, dico, quod eſt liber ex potentia vt *quod*, & mediatè, ſed ex habitu vt *ex quo*, & per modum virtutis. Ad probationem in contra, diſtinguo maiorem: Habitus charitatis ex ſe non eſt principium liberum vt *quod*, & per modum potentiæ, concedo: Vt *quo*, & per modum virtutis, nego antecedens. Nec cauſalis in contra obeſt, quia licèt habitus charitatis non ſit principium propriè electivum, quia electio propriè ſumpta eſt ſolum circa media, circa quȩ ſunt virtutes morales, non verò charitas, quæ, vt *virtus theologica*, eſt circa vltimum finem, de quo non eſt electio; eſt tamen electivum latè, & impropriè, eo modo, quo eſt electio de vltimo fine, *nempè* præferendo, & diligendo Deum prȩ omni alio; hoc enim quod eſt præferre Deum affectivè tanquam vltimum finem omni alij, & ipſum diligere ſuper omnia, quodammodo eligere eſt; & hoc pacto habitus charitatis eſt electivus vt *quo*, & per modum virtutis, imò eſt tota virtus, & ratio formalis ſic eligendi, & diligendi Deum. Nec etiam obſtat, quod ſit determinatus quoad ſpecificationem ad vnum; quia hoc probat eſſe determinatum ſpecificè ad diligendum, & eligendum Deum prædicto modo, & ſuper omnia, ita vt non poſsit aliud ſic eligere, aut diligere; hoc autem minimè obſtat vt ſit talis obiecti, & vltimi finis electivum vt *quo*; ſed ſolum obſtat vt ſit electivum, aut dilectivum alterius oppoſiti, quod libenter fatemur, quia eſſe electivum oppoſitorum eſt proprium ſolius potentiȩ, non verò virtutis.

6. Ad

6\. Ad confirmationem, dico quod habitus non eſt principium poſitivè,& adæquatè liberum libertate contrarietatis, ſed poſitivè inadæquatè ex vna parte libertatis contrarietatis, ex alia verò permiſivè; quia libertas contrarietatis adæquatè ſumpta importat duplicem poteſtatem, vnam ad bonum, aliam ad malum, & ex vtraque coaleſcit; poteſtatem ad bonum conſtituit formaliter habitus charitatis vt principium *quo* poſitivum actus boni; poteſtatem autem ad malum non conſtituit poſitivè, permittit tamen eam in potentia, & ideò dicitur liber libertate contrarietatis inadæquatè poſitivè, & inadæquatè permiſivè, quia eſt principium *quo* poſitivè determinativum boni, & permittit in potentia vim determinativam mali. Contra quod non obſtat, quod non poſſit influere in actus contrarios, ſeù in bonum, & malum; quia hoc ſolum requiritur ad principium liberum libertate contrarietatis, adæquatè, vel vtrinque poſitivè ſic liberum, non verò ad principium ſic liberum inadæquatè poſitivè, & inadæquatè permiſivè, id eſt, ex parte poſitivè, & ex parte permiſivè. Et in hoc ſenſu diſtinguenda eſt prima pars antecedentis. Secundam verò abſolutè nego. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Principium liberum libertate contradictionis eſt principium ex ſe potens ponere actum, & omiſsionem illius, actum cauſaliter, & poſitivè, & omiſsionem purè negativè, concedo: Omiſsionem etiam cauſaliter, & poſitivè, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo, quia licèt habitus charitatis non poſſit vt *quo* ponere omiſsionem cauſaliter, & poſitivè, quia hoc non fit, niſi medio actu poſitivo ocaſionante ipſam, quem habitus charitatis ponere non poteſt, tamen poteſt ponere negativè omiſsionem, id eſt, omittere, negativè ſe habendo, ſeù purè non eliciendo vt *quo* actum charitatis, quia non eſt neceſsitatus vt *quo* ad illum: Solùm autem ponere omiſsionem primo modo poteſt eſſe peccatum, ſi adſit præceptum, ſecùs verò ponere illam ſecundo modo, nempè purè negativè, & omiſsivè ſe habendo, quia omiſsio non imputatur ad culpam, nec ad peccatum principio purè negativè ſe habenti, ſiquidem ei propriè voluntaria non eſt, ſed principio poſitivè illam cauſanti, vel ocaſionanti, cuí ſolùm voluntaria eſt.

7\. Vbi valdè notanda eſt æquivocatio, quam modus loquendi parere ſolet in præſenti. Dum enim Authores inculcant hos terminos, *ponere omiſsionem, exercere omiſsionem, cohibere influxum, ſuſpendere actum*, vocando omiſsionem *exercitium libertatis, actum omiſſivum, cohibitionem, aut ſuſpenſionem*, & alia huiuſmodi, valdè impropriè loquuntur de ipſa omiſsione formali, nam cum illa ſit pura carentia, omittereque, ſit purè non velle, aut purè non agere, principium purè omittens, illam propriè non ponit, poni enim eſt proprium cauſis poſitivi; nec propriè illam exercet, quia propriè eſt carentia omnis exercitij; nec illam agit, aut cauſat, quia eſt carentia omnis actionis, & cauſalitatis; ſed ſolùm purè negativè ſe habet, purè non agit, nec ſe exercet vllo pacto; nec propriè cohibet influxum, quia cohibere propriè ſignificat actionem aliquam refrænantem, & impedientem vim activam; nec propriè negat, aut ſuſpendit actionem, aut concurſum, quia hæc omnia ſignificant actiones contrarias, & veras impeditivas, ſeù coctivas, quas minimè exercer principium purè negativè ſe habens, ſcù purè omittens. Fateor quidem, quod illi modi loquendi excuſantur perſæpè ob penuriam vocum ad ſignificandas puras carentias, veruntamen ſemper cavendum eſt à deceptionibus, & æquivocationibus, quas occaſionant, & attendendum conſideratè ad realitatem ex parte ſignificati, ne mens decipiatur. Pro qua deceptione vitanda, notandum eſt, quod illi termini ſolùm verificantur propriè de omiſsione cauſali, ſeù de actu cauſativo, & occaſionativo omiſsionis formalis; principium enim actu aliquo cauſans, vel ocaſionans omiſsionem, verè, & propriè ponit omiſsionem, verè illam exercet, verè illam cauſat, verè cohibet influxum ad actum contrarium, & verè ſuſpendit, negat, ac impedit concurſum, & actionem, quia totum hoc preſtat agendo poſitivè, & poſitivo actu; quiquidem verè eſt exercitium libertatis omiſsivum, id eſt, omiſsionis cauſativum, verè eſt poſitio omiſsionis, cohibitio concurſus, ſeù actionis, negatio activa, & ſuſpenſio illius, vndè cum termini illi ſignificantes actionem, aut verba illa activa applicantur principio purè omittenti, aut mere negativè ſe habenti, aut omiſsioni formali, & puræ, impropriiſsimè applicantur, & maximè fallunt; cum verò applicantur principio cauſaliter omittenti vi actus poſitivi, aut omiſsioni cauſali, verè, & ſine fallatia applicantur, & non decipiunt. Imò & ipſum verbum *omittere*, propriè etiam ſignificat aliquem actum cauſativum ceſſationis ab aliquo opere, quia ſolùm eſt vſitatus in agentibus liberis, & intellectualibus, quando vitaliter, & voluntariè ceſſant ab aliquo actu, quia volunt, aut non agunt, quia nolunt; & modus ſic ceſſandi ab opere vocatur propriè *omittere*, quia eſt ceſſare activè per aliquam priorem actionem, aut determinationem voluntatis: Om-

Omninò autem, & purè negativè ſe habere abſque deliberatione, & determinatione vlla vitali, quæ negationem, aut carentiam actionis inferat, potius eſt ſuſpendi, quam ſuſpendere, non exerceri, quam exercere, merè negativè carere, quam omittere; vndè, ad vitandas æquivocationes, hoc appellavimus *omittere negativè.* Qua doctrina; vt valdè neceſſaria, præmiſſa, facilè ſolvuntur, quæ contrarij replicare ſolent.

8. Replicant enim primò: Poteſtas proxima agendi liberè aliquo actu debet eſſe poteſtas proxima omittendi liberè eundem actum; aliàs eſſet neceſſitata ad ipſum: Sed poteſtas proxima ad actum charitatis vt adæquatè conſtituta per habitum vt totam rationem agendi, non eſt poteſtas proxima omittendi liberè actum charitatis: Ergò nec agendi liberè ipſum, vel ipſo.

9. Reſpondent communiter noſtri, quod licèt ad liberè eliciendum actum charitatis requiratur, quod voluntas, potens proximè illum elicere, ſpecificativè ſumpta poſsit ipſum omittere, non tamen, quod reduplicativè vt potens ipſum elicere, & vi eiuſdem principij poſsit ipſum omittere, ſed ſatis eſt, quod poſſit vi alterius principij, aut virtutis, nempè ratione ſuæ entitatis naturalis, & naturalis virtutis. Vndè dicunt, poteſtatem agendi actu charitatis convenire voluntati ratione habitus; at poteſtatem omittendi ipſum, ratione ſui. Sed hæc ſolutio ita nudè ſumpta, nunquam me quietavit. Nam poſſunt vrgere contrarij, primò: Voluntas per nos reduplicativè vt conſtituta per habitum non eſt potens ipſum omittere: Sed ipſum omittere eſt formaliſsimè ipſum non elicere: Ergò reduplicativè vt conſtituta per habitum ita eſt potens ipſum elicere, quod ſic eſt impotens ipſum non elicere: Ergò reduplicativè vt ſic conſtituta eſt neceſsitata ad illum eliciendum, ſiquidem eſſe neceſsitatam ad ipſum elicere nihil aliud eſt, quam eſſe impotentem ipſum non elicere, ſeù impoſsibilitatam ad ipſum non eliciendum. Secundò: Quia, iuxta ſolutionem, ſolum eſt potens ipſum omittere ratione ſui: Sed ipſum omittere ratione ſui formaliter eſt ipſum ratione ſui non elicere: Ergò ſolum erit potens, ipſum ratione ſui non elicere: Ergò ſolum erit potens ad extremum non contrarium, nec contradictorium, ſed compatibile cum actu charitatis, & conſequenter non erit libera libertate contrarietatis, nec contradictionis. Probatur hæc conſequentia, quia voluntatem elicere actum charitatis ratione habitus, & illum non elicere ratione ſui, non opponuntur nec contrariè, nec contradictoriè, ſed vtrumque ſimùl verificatur in noſtris principijs: Ergò ſi ſolum damus voluntati, conſtitutæ per habitum, poteſtatem ad illum ratione ſui non eliciendum, ſolum illi damus poteſtatem ad extremum non contrarium, nec contradictorium: Sed hoc non ſufficit vt ſit libera libertate contradictionis, nec contrarietatis: Ergò. Tertiò: Nam hæc poteſtas voluntatis ad omittendum ratione ſui, eſt poteſtas ad omiſsionem omninò neceſſariam in noſtris principijs: Ergò nihil iuvat ad libertatem voluntatis. Probatur antecedens: Quia in noſtris principijs eſt omninò neceſſarium, voluntatem ratione ſui omittere actum charitatis: Ergò poteſtas ad ſic omittendum eſt ad omiſsionem omninò neceſſariam. Probo antecedens: Quia voluntatem ratione ſui omittere actum charitatis eſt ipſum ratione ſui non elicere: Sed in noſtris principijs omninò neceſſarium eſt voluntatem ratione ſui ipſum nó elicere, quia omninò eſt impoſſibile contradictorium, nempè, ipſum ratione ſui elicere: Ergò in noſtris principijs eſt omninò neceſſarium voluntatem ratione ſui omittere actum charitatis.

10. Vel aliter: Per nos voluntas ratione ſui eſt potens liberè omittere actum charitatis: Ergò ratione ſui eſt potens illum elicere, & conſequenter habitus non eſt tota ratio agendi ipſum. Probatur conſequentia: Quia ſolum illud principium omittit liberè actionem, quod poteſt agere, & ſub illa tantum ratione liberè omittit, ſub qua poteſt agere, nam ſub conſideratione, & ratione ſub qua non poteſt agere, non liberè, ſed neceſſario omittit: Ergò ſi voluntas ratione ſui liberè omittit, ratione ſui poteſt agere actum, quem *omittit.* Explicatur primò: Supponamus enim voluntatem vſque ad determinatum inſtans elicere actum charitatis, & in eo inſtanti omittere, ſanè tunc omittere actum, vel actionem eſt formaliſſimè ceſſare à tali actu, vel actione: Ergò omittere ratione ſui eſt ceſſare ratione ſui: Ergò ſi poteſt omittere ratione ſui, poteſt ceſſare ratione ſui: Sed implicat ceſſare ab actione ratione ſui, ſi ratione ſui non agebat, quia nullum principium ceſſat ab agendo, niſi ſub ea ratione ſub qua agebat: Ergò. Explicatur ſecundò: Quia propterea probent Theologi contra Durandum, Deum concurrere immediatè ad actionem cuiuslibet cauſæ ſecundæ, quia poteſt immediatè ſuſpendere concurſum, vt in igne babylonico: Sed ſi voluntas ratione ſui poteſt omittere actum charitatis, ratione ſui poteſt ſuſpendere concurſum: Ergò poteſt ratione ſui influere in actum charitatis.

11. Propter hæc, & vt ad hæc reſpondeti poſsit, vtendum eſt doctrina præmiſſa,

Vt

Vndè ad replicam principalem, diſtinguo maiorem: Poteſtas proxima agendi liberè aliquo actu debet eſſe poteſtas proxima omittendi liberè eundem actum, omittendi inquam purè negativè, aut permiſsivè, concedo: Omittendi liberè poſitivè, & cauſaliter, nego maiorem; & diſtinguo minorem: Poteſtas proxima vt conſtituta per habitum non eſt poteſtas proxima omittendi liberè permiſsivè, nego: Omittendi liberè cauſaliter, & poſitivè, concedo minorem, & nego conſequentiam, quia quamvis demus quod potentia libera ad actum charitatis debeat habere poſſe ad illum omittere cauſaliter, & poſitivè, tamen non exigitur, quod ex vi eiuſdem principij, & poteſtatis proximę, vi cuius poteſt illum elicere, poſsit ipſum omittere cauſaliter, & poſitivè, ſed ſolum, quod vi eiuſdem poſsit ipſum omittere negativè, aut permiſsivè, & vi alterius cauſaliter, & poſitivè; vndè loquendo, non de potentia libera, ſed de poteſtate proxima eius ad actum charitatis conſtituta per habitum charitatis, & per cognitionem proponentem obiectum, nempè Deum vt ſummum bonum, vt ipſa, prout talis, ſit verè poteſtas proxima libera, ſeù liberè elicitiva actus charitatis, requiritur, & ſatis eſt, quod ipſa poſsit negativè, & purè omittere, & non quod ipſa poſsit cauſaliter, & poſitivè omittere, hoc eſt, per actum cauſantem omiſsionem, quia hoc poteſt convenire potentiæ vi alterius poteſtatis proximæ conſtitutæ per aliam cognitionem, & per aliam virtutem, nempè naturalem. Vndè ſi ſolutio data explicetur in hoc ſenſu, nempè de poteſtate omittendi cauſaliter, & poſitivè, illam admittimus, quia poteſtas ſic omittendi debet convenire voluntati ex vi alterius cognitionis, & virtutis, & conſequenter ex vi alterius poteſtatis à poteſtate proxima eliciendi actum; ſecùs verò ſi explicetur etiam de poteſtate omittendi purè negativè, quia ipſamet poteſtas proxima eliciendi liberè actum debet eſſe potens i[...]um negativè omittere, vt probant rationes in contra propoſitæ.

12. Ad quas iam facilè reſpondetur. Ad primam, diſtinguo maiorem: Voluntas, reduplicativè vt conſtituta per habitum, non eſt potens ipſum omittere cauſaliter, contrariè, & poſitivè, concedo: Negativè, & purè contradictoriè, nego maiorem; & diſtinguo minorem: Ipſum omittere contradictoriè, & negativè eſt formaliter ipſum non elicere, concedo: Ipſum omittere cauſaliter, contrariè, & poſitivè, nego minorem, quia ipſum omittere cauſaliter, contrariè, & poſitivè eſt formaliter cauſare eius omiſsionem actu aliquo poſitivo impediente elicientiam actus omiſsi. Vndè nego conſequentiam: Quia ex quo, vt conſtituta per habitum, non poſsit actu poſitivo cauſare omiſsionem actus, minimè ſequitur, quod non poſsit ipſum non elicere; hoc enim ſolum ſequeretur, ſi non poſſet negativè ſe habere, aut omittere negativè, & contradictoriè. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Iuxta ſolutionem ſolum eſt potens ipſum omittere cauſaliter, poſitivè, & contrariè ratione ſui, concedo: Omittere purè contradictoriè, & negativè, nego maiorem; & diſtinguo minorem eodem modo, negoque conſequentiam, & ea quę ſub inferuntur; quia iuxta doctrinam noſtrę ſolutionis, voluntas ratione habitus, & vt per illum conſtituta, eſt quæ poteſt omittere purè negativè, & contradictoriè actum charitatis, quia cum huiuſmodi omiſſio ſit contradictorium ipſius actus charitatis, debet convenire voluntati ſub eadem ratione, & conſideratione, ſub qua illi poteſt convenire actus charitatis, alioquin non eſſet extremum contradictorium illi, vt rectè probat arguens. Voluntas autem ratione ſui poteſt omittere cauſaliter, poſitivè, & contrariè, quia poteſt ratione ſui actu poſitivo impedire elicientiam actus charitatis: Hoc autem modo omittere, non eſt purè non elicere ipſum ratione ſui, ſed eſt ipſum poſitivè impedire, quod ſimùl verificari nequit, dum illum elicit ratione habitus, quia voluntatem ratione ſui poſitivè impedire elicientiam actus charitatis, & ratione habitus illum actu elicere, ſimùl compatibilia nõ ſunt, ſed contraria, & incompoſsibilia. Ad tertiam eadem diſtinctione dico, quod poteſtas voluntatis ad omittendum negativè ratione ſui, eſſet ad omiſsionem neceſſariam, & hoc rectè probat arguens; & ideò dicimus, quod poteſtas ad omittendum negativè omiſsione contingenti convenit voluntati ratione habitus. Attamen poteſtas proxima ad omittendum cauſaliter, & poſitivè ratione ſui, negamus quod ſit ad omiſſionem neceſſariam, quia minimè eſt neceſſarium voluntati ratione ſui, ſic omittere, quia poteſt ratione ſui ſic non omittere, ſi, vt poteſt, non impediat actu poſitivo elicientiam actus charitatis.

13. Ad aliam formam arguendi, eadem diſtinctione reſpondeo, quod voluntas ratione ſui eſt potens liberè omittere cauſaliter, poſitivè, & contrariè actum charitatis, non autem liberè omittere illum purè negativè, & contradictoriè: Ex quo non ſequitur, quod poſsit ipſum ratione ſui elicere; quia non eſt conſequens, nec neceſſarium, quod ſub eadem ratione, & eadẽ virtute, qua poteſt cauſare omiſſionem actus charitatis, illum actu poſitivo im-

impediendo, poſſit ipſum elicere, ſed ſolùm quod ſub ea ratione, ſub qua contradictoriè omittit, & merè negativè, poſſit ipſum elicere. Ad primam explicationem, dico, quod in eo caſu voluntas ratione ſui ceſſaret ab eo actu cauſaliter, ſi aliquo actu poſitivo impediret continuationem actus charitatis; non tamen ceſſaret negativè, & contradictoriè ratione ſui, ſed ratione habitus, quia non continuaret ratione habitus elicientis illius actus, & ſic voluntas poteſt ratione habitus ceſſare negativè, ſed ratione ſui poteſt ceſſare cauſaliter, quia non eſt neceſſarium quod principium *quo* ceſſandi cauſaliter, ſeù cauſandi ceſſationem, ſit ipſum, cui vt *quo* ſpectabat actum continuare, ſed poteſt eſſe aliud, vt per ſe patet, licèt principium *quo* eliciendi, & continuandi debeat negativè omittere, aut ceſſare negativè, alioquin non dabitur ceſſatio. Ad ſecundam explicationem, dico, quod ideò probant Theologi contra Durandum, Deum concurrere immediatè ad actiones cauſarum ſecundarum, quia poteſt merè negativè illas impedire, nempè per puram negativam ſuſpenſionem concurſus, non verò quia poſſit illas impedire poſitivè, & cauſaliter per effectum poſitivum contrarium; nos verò non dicimus quod voluntas ratione ſui poſſit impedire actum charitatis per hoc quod ratione ſui poſſit negativè ſuſpendere concurſum, hoc eſt, illum nõ exhibere ratione ſui, ſed per hoc quod ratione ſui poteſt elicere actum poſitivum impedientem actum charitatis, & inferentem eius omiſſionem, ex quo non probatur, quod ratione ſui poſſit immediatè elicere illum.

14. Sed replicant contrarij: Demus, inquiunt, eſſe poſſibilem puram omiſſionem peccaminoſam abſque omni actu voluntatis, qui ſit cauſa, vel occaſio eius: In hac ergò ſententia poſſet voluntas, vrgente præcepto de actu charitatis eliciendo, ſic purè omittere, nempè non eliciendo actum charitatis ratione habitus, nec alium actum poſitivum ratione ſui. Cuinam ergò imputaretur tunc illa omiſſio culpabilis, & peccaminoſa? Si voluntati ratione habitus: Ergò voluntas ratione habitus charitatis peccaret, quod quis dicat? Si voluntati ratione ſui: Ergò ratione ſui omitteret culpabiliter per puram omiſſionem negativam: Sed nulla eſt culpa in omittendo ratione ſui, omiſſione negativa, actum, quem ratione ſui non poteſt elicere: Ergò ſequitur evidenter quod ratione ſui poſſit illum elicere, alioquin non peccaret negativè omittendo ratione ſui, ſeù illum ratione ſui non eliciendo. Hoc argumentum ſatis vrget, ſi admittatur poſſibilis in exercitio pura omiſſio peccaminoſa, & culpabilis: Sed proptereà illam ſemper negavi, quia non video, quõ pacto voluntas peccatum, & culpam incurrere poſſit, purè negativè ſe habendo, & purè contradictoriè non agendo, ſi ad id nullo actu poſitivo, nullaque poſitiva determinatione, ſe determinaret. Et prætereà ſequeretur, quod ſi merè negativè ſe habere poſſet eſſe culpa, & peccatum, voluntas ratione habitus, vel ſi mavis ratione auxilij ſufficientis, ſæpè peccaret, quia quoties inſtante præcepto de actu, voluntas auxilio ſufficienti inſtructa, omittit, ratione illius negativè omittit, ſiquidem ratione illius non agit potens agere ratione illius: Ergò ſi merè negativè omittere eſſet peccatum, voluntas ratione habitus peccaret.

15. Et quidem hæc inſtantia non minus vrget contrarios, qui hoc argumento maximè nos vrgeri putant, quam noſtros. Siquidem ipſimet fatentur, voluntatem ratione ſui nõ poſſe adæquatè elicere actum charitatis, ſed ex parte ratione ſui, & ex parte ratione habitus, & adæquatè ratione vtriuſque: Ergò quando omitteret liberè, partim omitteret ratione ſui, partim ratione habitus, quia eiuſdem fortaliſſimi principij eſt negativè, & contradictoriè omittere actum, cuius eſt poſſe illum elicere: Tunc ſic; ergò ſi illa omiſſio purè negativa eſſet culpabilis, & peccaminoſa, voluntas omitteret culpabiliter, & peccaminosè, partim ratione ſui, partim ratione auxilij ſufficientis. Vndè auxilium ſufficiens partialiter etiam eſſet ratio peccandi, ſicut eſt partialis ratio eliciendi actum charitatis; quod quidem nec contrarij dicere audebunt. Aliter: Rogo enim, in caſu omiſſionis, & præcepti: Voluntas *reduplicativè* vt inſtructa auxilio ſufficienti *elicit* non actum charitatis, vel illum non elicit potens ipſum ſic elicere? Sanè non elicit illum, aliàs non omitteret: Ergò adhùc reduplicativà vt inſtructa auxilio ſufficienti, & ratione illius illum non elicit potens ipſum ſic elicere: Ergò reduplicativè vt inſtructa auxilio ſufficienti, omittit ipſum, potens ipſum elicere: Ergò reduplicativè vt inſtructa auxilio ſufficienti, & ratione illius peccat, peccato omiſſionis. Hoc autem quis dicat? Vel aliter: Voluntas adhùc partialiter non poteſt elicere actum charitatis, niſi ratione potentię obedientialis: Ergò nec poteſt negativè omittere liberè, niſi ratione potentię obedientialis, quia iuxta ipſos idem formaliſſimum principium eliciendi liberè actum debet ſub eadem ratione poſſe omittere ipſum; alioquin ſub ea ratione, ſub qua agit, neceſſario ageret, ſiquidem non poſſet non agere: Ergò vrgente præcepto, poterit ratione potentię obedientialis omittere culpabiliter, & peccamino-

sè;

Digitized by Google

tè, quia ratione illius poteſt non agere, & merè negativè ſe habere, & hoc modo omittere, eſt culpabiliter omittere, iuxta argumentum. Vndè non video, qualiter hoc inconveniens vitari poſsit, adhùc in oppoſita ſententia, niſi negando puram, & merè negativam omiſsionem poſſe eſſe peccaminoſam, & culpabilem principio purè negativè omittenti, prout illud negamus.

16. Nec ſatisfacies, ſi eum contrarijs dicas, voluntatem in prædicto caſu non peccare ratione auxilij, licèt ratione auxilij omittat partialiter, ſeù partialiter non agat potens, & debens partialiter agere ratione illius, quia peccatum omiſsionis ſolùm imputatur principio omittendi determinativè, & liberè; ſicut autem ſola voluntas ratione ſui eſt quę determinativè, & liberè concurrit ad actum charitatis, ita ſola illa eſt, quę determinativè, & liberè omittit, & ideò ſola illa eſt, quę ratione ſui peccat, non autem ratione habitus, quia habitus non concurrit vt principium liberum determinativum, ſed ſolùm vt determinatus à voluntate. Contra enim eſt: Quia voluntas non concurrit determinativè ratione potentiæ naturalis, ſed ratione potentię obedientialis, Ergò omittit etiam determinativè, & liberè ratione potentię obedientialis: Ergò peccat ratione illius; vel teneris dicere non eſſe idem formaliſsimum principiùm liberè omittendi, quod eſt formale principium liberè agendi. Secundò: Quia quamvis habitus, vel auxilium ſufficiens non concurrat per vos determinativè ad actum charitatis bonum, laudabilem, honeſtum, & meritorium, quia tamen partialiter eſt ratio agendi, etiam partialiter eſt ratio benè agendi, & merendi, aliàs enim tota ratio merendi eſſet ſola voluntas, quia ſola illa determinativè concurrit: Ergò pariter licèt habitus, vel auxilium non omittat determinativè, omiſsione illa mala, & peccaminoſa, ſi tamen eſt partialiter ratio omittendi, erit partialis ratio malè omittendi, & demerendi ęquè ac in caſu actus eſt ratio amandi Deum, & merendi. Vel aliter: Per vos, quia ſola voluntas determinativè omittit, ſola illa eſt totale principium *quo* peccandi: Sed per vos ſola voluntas determinativè concurrit ad actum charitatis: Ergò ſola illa erit totale principium *quo* merendi per actum charitatis: Ergò nec gratia, nec charitas, nec auxilium ſufficiens erit principium adhùc partiale *quo* voluntas meretur, ſed ſola voluntas ſe ipſa erit totale principium merendi vitam ęternam; quod quis dicat? Vidè ad quas anguſtias reducitur ſententia contraria ſuo vrgentiori argumento.

17. Veruntamen, admittamus puram omiſsionem poſſe eſſe peccaminoſam, & culpabilem, & talem forè, caſu, quo vrgente præcepto, voluntas penitus omitteret abſque omni actu; dico tamen in mea ſententia rectè ſalvari poſſe, quod ſola voluntas peccaret, quia ſola illa ratione ſui omitteret determinativè, licèt in elicientia actus charitatis illum eliciat determinativè ſolum ratione auxilij, vel habitus. Hoc enim, quod aliàs difficilè videtur, facillimè explicatur ex noſtra doctrina ſuprà tradita; etenim iam diximus voluntatem ratione ſui cõcurrere ad rationem genericam volitionis in actu charitatis, & eſſe immediatè activam illius immediatione potentię; ex hoc autem planè deducitur, quod, dum omittit penitus omnem actum, ipſa etiam ratione ſui omittit rationem genericam, ſeù ipſum agere in genere, potens ratione ſui agere in genere: Eſt autem hæc manifeſta differentia inter agere, & omittere, quod agere in genere ex ſe indifferenti ad plures ſpecies actus, non eſt determinare ad elicientiam talia actus ſpecificè determinati, nempè charitatis, nec agere, aut concurrere determinativè ad ipſum, ſed potius determinabiliter, & indifferenter, & ſolùm illud principium concurrit determinativè ad illum actum, qui eſt ratio ipſum agendi ſecundùm differentiam ſpecificam; attamen in omittendo, ſeù non agendo è contra ſe habet, nam omittere genus actionis, infert à priòri, & determinat omiſsionem ſpeciei; vndè benè valet: Voluntas non agit adhùc in genere volitionis: Ergò nec in ſpecie actus charitatis; licèt non valeat: Voluntas agit in genere volitionis: Ergò agit in ſpecie charitatis: Ergò ſi voluntas ratione ſui omittit agere in genere, potens agere in genere, ratione ſui omittit cauſaliter, determinativè, & à priori actum charitatis; attamen licèt ratione ſui agat in genere volitionis, non agit ratione ſui determinativè ad actum charitatis.

18. Ex qua doctrina iam ad replicam principalem, admiſſo, & non conceſſo caſu purę omiſsionis, prout ponitur, ad interrogationem reſpondeo, quod tunc illa omiſſio culpabilis imputaretur voluntati, tanquam primo deficienti, & omittenti determinativè ratione ſui per puram omiſsionem negativam rationis communis volendi. Ex quo ſolùm ſequitur quod ratione ſui poſsit actum charitatis elicere ſecundum rationem genericam, & communem volitionis, ſeù per modum potentię; non autem quoad differentiam, quia vt liberè omittat cauſaliter, & determinativè ipſum quoad differentiam, ſatis eſt, quod ſubſtrahat ratione ſui rationem genericam volitionis, quia

hæc ſubſtractio, vel omiſsio infert cauſaliter, & à priori determinativè omiſsionem negativam ex parte habitus quoad differentiam. Si verò vrgeas: Demus, quod voluntas in eo caſu agat ſecundum rationem genericam, & purè omittat ſecundum rationem differentialem. Reſpondeo, iam hunc caſum eſſe chimericum, quia non poteſt dari genus in exercitio, & in individuo, niſi contractum ſpecie, ſeù differentia ſpecifica determinata, & ſic ex ſuppoſitione quod voluntas agat in genere ratione ſui, neceſſarium eſt, quod vel ratione habitus agat in ſpecie charitatis, vel ratione ſui in ſpecie alterius obiecti, vel finis; ſi primum, non ſequitur omiſsio, ſed impletur præceptum; ſi ſecundum, ſequitur omiſsio differentię charitatis, ſed non pura, & negativa, ſed cauſalis, & poſitivè occaſionata à voluntate ratione ſui, quatenus potens ratione habitus, vel auxilij contrahere rationem communem volitionis per differentiam charitatis, ratione ſui illam contraxit per differentiam finis, aut actus incompoſſibilis, ſeù per differentiam directè, vel indirectè oppoſitam; & ſic ratione ſui peccat, & non ratione habitus, quia ratione ſui omittit cauſaliter, & non ratione habitus, vel auxilij, quod tunc merè negativè, & permiſsivè ſe habet.

19. Sed adhùc replicabis: Si habitus eſt tota ratio formalis eliciendi actum charitatis, voluntas ratione ſui nullum actum poſitivum poteſt elicere incompoſsibilem cum actu charitatis, nec impeditivum illius: Ergò nec poterit omittere adhùc cauſaliter. Probatur ſequela, quia principia proxima adæquatè diſtincta, quamvis contrariè agant, non agunt incompoſsibiliter, nec ſe impediunt in agendo; nam actiones contrarię ſolùm ſunt contrarię reſpectu eiuſdem principij proximi, non verò reſpectu diverſorum, contraria enim ſolùm ſunt contraria dum ſunt circa idem, & dum ab eodem ſubiecto mutuo ſe expellunt; vndè ſi eadem anima duas haberet voluntates, quarum quælibet eſſet potentia adæquata volendi, poſſet ratione vnius velle vnum, & ratione alterius aliud oppoſitum, quin ſe impedirent: Ergò pariter, ſi eadem voluntas habeat duplicem facultatem adæquatam volendi, vnam ratione habitus, qui ſit adæquata facultas, aliam ratione ſui. Et vrgeri poteſt, quia idem eſt principium *quo* volitionis, ac ſubiectum receptivum illius, quia eſt actio immanens: Ergò ſi principiũ *quo* totale actus charitatis eſt habitus, etiam ſubiectum *quo* totale: Ergò actus voluntatis contrarius, quem voluntas eliciat ratione ſui totaliter, etiam recipietur totaliter in illa ratione ſui: Ergò recipiuntur in ſubiectis diſtinctis: Sed in ſubiectis diſtinctis non opponuntur, nec ſe impediunt: Ergò. Reſpondeo negando antecedens, ſeù ſequelam. Ad eius probationem, diſtinguo antecedens: Principia proxima adæquatè diſtincta non ſe impediunt in agendo, quamvis contrariè agant, ſi vtrumque ſit principium *quo* eiuſdem potentiæ, nego: Si ſint principia *quibus* diverſarum potentiarum, & ſuppoſitorum, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam, quia quod agit immediatè principium *quo* proximum potentię, illud verè, & propriè agit ipſa potentia immanenter, & vitaliter, vt ſuprà oſtenſum manet; vndè cum eadem potentia non poſsit verè, & propriè, & immanenter agere actibus contrarijs, indè eſt, quod adhùc vt activa per duplex principium *quo*, non poteſt ratione vnius elicere vnum actum, & ratione alterius alium ſimùl illi contrarium, hoc eſt, ratione vnius amare Deum ſuper omnia, & ratione ſui, vel alterius amare aliud vt finem vltimum, quia ſemper eſt, & manet eadem potentia, & voluntas, quæ vult; vndè eo ipſo quod ratione ſui ponat vltimum finem in creatura, impedit ſe ipſam ne ratione habitus amet Deum ſuper omnia. Vndè nego, quod actiones contrarię ſolùm ſint contrarię reſpectu eiuſdem principij *quo* proximi, nam etiam ſunt contrarię reſpectu eiuſdem potentię, & animæ, quamvis mediatè agentis, non ſolùm enim repugnat voluntatem eadem virtute proxima velle, & nolle, ſed etiam repugnat, & contrariatur, quod eadem voluntas vna virtute velit, & alia nolit ſimùl; imò etiam repugnat, quod eadem anima vna voluntate velit, & alia nolit, dummodo ſit eadem anima; *vndè* dato illo caſu, quod vna anima haberet duas voluntates, cum vtraque eſſet voluntas animæ eiuſdem, & anima eadem eſſet quę illis voluntatibus vellet, non poſſent velle, niſi vt *quo* eiuſdem animę, & conſequenter cum eſſentiali ſubordinatione ad eandem animam, & mutua ſympathia inter ſe, per modum vnius in tertio cui ſubordinarentur.

20. Ad confirmationem, conceſſo antecedenti, & prima conſequentia, imò & tertia, ad quartam diſtinguo: Recipiuntur in ſubiectis *quod* diſtinctis, nego: in ſubiectis *quo* diſtinctis, ſub diſtinguo: Diſtinctis per modum potentiæ, nego: Diſtinctis per modum virtutis, concedo, & diſtincta minori ſubſumpta eodem modo, nego conſequentiam: Quia vt actus aliqui contrarientur, non requiritur, quod reſpiciant idem formaliter ſubiectum per modum virtutis, ſed ſatis eſt, quod reſpiciant idem ſubiectum *quod*, vel ſaltèm idem ſubiectum *quo* per modum potentiæ; & hoc modo explicandum

dum

dum eſt, quod *contraria ſunt circa idem*, & quod *ab eodem ſubiecto mutuò ſe expellunt*, id eſt, ab eodem ſubiecto non ſolùm *quo*, ſed *quod*, non ſolùm per modum virtutis, ſed per modum potentiæ. Quę ſolutio multò melius percipietur, ſi ponamus potentiam immediatè agere, & ratione ſui quoad rationem genericam, & eſſe immediatum ſuſceptivum illius, quia tunc caſus ratio generica nō poteſt eſſe duplex in individuo, nec duplex individuum genericum, ſed vnicum; & in vnico individuo generico implicat duplex ſpecies contraria, aut contraria differentia ſpecifica ſimùl contrahens eandem numerò rationem genericam, quia mutuo ſe excludunt, adhùc ex diverſis principijs formalibus.

21. Si verò dicas, maximum eſſe inconveniens, quod ratio generica recipiatur in potentia ratione ſui, & ab illa individuetur, & ratio differentialis in illa ratione habitus, aut immediatè in habitu, quia ſic ex ſubiectis realiter diſtinctis realiter diſtinguerentur vt individua diſtincta. Reſpondeò, quod licèt ea ſubiecta immediata ſint diſtincta, non reciperent vt diſtincta, ſed per modum vnius, quia ſicut potentia, & habitus non agunt vt diſtincta, & partialia principia, ſed vt vnum per ſe ex actu, & potentia, ita non reciperent rationem genericam, & differentialem vt ſubiecta partialia diſtincta, ſed vt vnum ſubiectum per ſe ex actu, & potentia, & ideò non ſequitur diſtinctio numerica realis in actu vitali recepto, ſed idem realiter identificans rationem genericam, & differentialem poteſt recipi in illo ſubiecto vno per ſe per compoſitionem ex actu, & potentia. Quamvis, ratione noſtra diſtinguendo, attribuamus rationem genericam per ſe, & immediatè potentiæ, & rationem ſpecificam per ſe, & immediatè habitui, quod ſolûm probat diſtinctionem rationis fundamentalis, aut virtualem à parte rei. Et quidem hæc difficultas etiam militat in ſententia contraria, imò maior, quia ſi habitus, & potentia concurrunt immediatè partialiter, etiam recipient immediatè partialiter, & ex ſubiectis, & principijs realiter diſtinctis evadent actus realiter numerò diſtincti, imò & ſpecificè, vt ſuprà arguebamus. Nec admitti poteſt, quod habitus concurrat partialiter ad agendum, ſed non ad recipiendum actum charitatis, quia aliàs habitus ageret tranſeunter in voluntate tanquam in paſſo, & iam non eſſet *quo* voluntas ageret immanenter, & vitaliter, nec quo ageret tranſeunter, quia ipſa non agit tranſeunter actum charitatis, vndè nullo modo eſſet principium *quo* voluntatis, nec ipſam conſtitueret activam vllo modo, ſed ageret in ipſa, quaſi agens extrinſecum vt *quod*; quod licèt arrideat ſententię contrariorum, quanta inferat abſurda, iam ſatis oſtenſum relinquimus. Præterquamquod quamvis habitus ageret actione tranſeunte, illa deberet intrinſecè inhærere ipſi principio agenti, vt in Phyſica oſtendimus *lib.* 2. Eadem etiam difficultas, tenet in potentijs animę ſenſitivis, quę immediatè quidem recipiuntur in compoſito ex materia, & forma ſeù immediatè in materia, & forma quatenus ſunt vnum per ſe ex actu, & potentia, non tanquam in duobus ſubiectis partialibus, ſed tanquam in vno per ſe, & ideò quęlibet potentia ſenſitiva eſt vna numerò in vno compoſito, & non duplex, adhùc partialiter, niſi diſtinctione rationis, quatenus ex materia, quæ eſt ratio illam radicandi, & recipiendi vt potentiam materialem, habet rationem genericam potentię materialis, ex anima verò, quæ eſt ratio ſpecifica illam recipiendi, & radicandi, quantum ad rationem vitalis, & ſenſitivę, habet rationem differentialem talis: Sic ergò in actu charitatis immediatè elicito à potentia, & habitu, non vt à duobus, ſed per modum vnius, & vt ab vno principio per ſe: Licèt diſtinguendo per rationem, à potentia habeat, & in potentia rationem genericam intellectionis, ab habitu verò, & in habitu vt *quo* potentię, rationem ſpecificam talis. Ex quo patet ad ſequentem obiectionem.

22. Obijcies enim contra principalem concluſionem aliter: De ratione principij liberi eſt ſe determinare: Sed habitus charitatis non ſe determinat: Ergò non eſt principium liberum. Probatur minor. Primò: Quia non ſe movet, cum non recipiat immanenter actum. Secundò: Quia potentia ſola, nempè voluntas, eſt quæ ſe determinat. Tertiò: Quia habitus determinatur à voluntate, iuxta illud *habitibus vtimur, cum volumus*: Ergò. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Habitus non ſe determinat vt *quo* voluntatis, nego: Vt *quod*, vel vt *quo* ſuum, concedo minorem, & diſtinguo conſequens eodem modo. Ad primam probationem minoris, eadem diſtinctione dico, quod ſe movet vt *quo* voluntatis, quatenus eſt voluntati principium *quo* ſe movet, aut *quo* elicit, & recipit actionem, vel actum charitatis. Ad ſecundam, dico, quod ſola voluntas vt *quod*, & vt potentia, eſt quæ ſe determinat, at non ſola illa eſt, quo ſe determinat ad actum charitatis, imò nec eſt *quo* partiale ſe determinandi ad illum, ſed totale *quo* ſe determinandi, & totalis virtus, qua ſe determinat, eſt habitus, vt oſtenſum manet;

vn;

vndè habitus eſt ſe determinans vt *quo* voluntatis, & per modum virtutis ipſius.

23. Ad tertiam, nego antecedens de habitu charitatis, prout eſt habitus volendi, ſeù amandi vltimum finem propter ſe, quia illud principium *habitibus vtimur cum volumus*, ſi intelligatur cauſaliter, & per verum vſum, id eſt, verè vtimur illis, applicando illos, quia volumus volitione cauſaliter applicante, ſolùm intelligitur de habitibus operādi per potentias inferiores voluntati, & illi ſubordinatas, non de habitibus volendi; vel ſi extendatur ad habitus volendi, non de habitu volendi finem vltimum, quia ad huius volitionem, quæ eſt prima, non præcedit alia volitio, qua velimus tali habitu velle finem vltimum, vndè diſtinguendum eſt ſic: Habitibus vtimur, dum volumus, habitibus operativis ad extra, aut operandi ex imperio voluntatis, concedo: Habitibus volendi, ſub diſtinguo; habitibus volendi media, concedo: Habitibus volendi finem, ſub diſtinguo: Vtimur, cum volumus, vſu cauſali, & applicativo per velle applicans cauſaliter habitum, nego: Vtimur formaliter volendo, ſivè cum volumus virtute ipſius habitus, & ratione ipſius, concedo: Ex quo non ſequitur quod voluntas determinet habitum, ſed quod ſe determinet virtute ipſius habitus, & ipſo habitu, vt principio quo ſe determinat; quod eſt vti formaliter ipſo habitu volendo vi ipſius vltimum finem,& ſe determinando ratione illius. Vel ſi velis dicere, quod determinat ipſum habitum, debes dicere, quod ipſa vt *quod* determinat ipſo vt *quo* ipſum vt *quo*, & ſe ipſam vt *quod*; quia ſicut activè loquendo voluntas eſt *quod* determinans, & habitus *quo* determinat, ita paſsivè loquendo, ipſa eſt *quod* determinatur, & habitus *quo* determinatur, quia idem, & ratione eiuſdem eſt agens,& recipiens actionem.

24. Denique objicies, quia ſolùm eſt principium liberum, quod movetur, & regulatur à cognitione: Sed habitus non regulatur, nec movetur à cognitione: Ergò non eſt principium liberum. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Habitus non regulatur vt *quod*, & per modum potentiæ à cognitione, concedo: Vt *quo* potentię, & per modum virtutis, nego minorem, quia habitus ſpecificatur ab obiecto, & conſequenter tendit in obiectum vt *quo* potentia tendit; non autem tendit modo phyſico, materiali, & cæco, ſed modo affectivo, & intentionali proprio habitus ſpiritualis, & volitivi: Ergò tendit in obiectum,vt intentionaliter præſens: Ergò vt cognitum: Ergò regulatur, & movetur cognitione obiecti vt *quo* potentię: Eſt ergò principium liberum vt *quo* potentię. Sed dices: Si moveretur cognitione, poſſet moveri conſilio, & præcepto, ſaltèm vt *quo* potentiæ: Sed hoc repugnat: Ergò. Probabis minorem: Quia ſi poſſet moveri præcepto vt *quo* potentię, poſſet obligari ſub culpa,& terreri ſub pœna: Sed hoc repugnat habitui charitatis,adhùc vt *quo*, quia nec vt *quo* poteſt peccare, aut pœnam incurrere; principio autem nec vt *quo* peccare potenti repugnat obligari ſub culpa, nec terreri pœnas Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo ſequelam, poſſet moveri præcepto vt directivo, concedo; Vt coercivo, nego ſequelam, quia ſolum præceptum vt coercivum obligat ſub culpa, & comminatur pœnam, & ideò habitus charitatis, nec vt *quo* potentię poteſt moveri præcepto vt coercivo, quia nec vt *quo* potentię poteſt obligari ſub culpa, nec terreri pœna,vt benè probat argumentum: Poteſt autem moveri præcepto vt directivo, quia vt directivum non obligat ſub culpa, nec ſub pœna, ſed directè tantum elicit ex bono obedientię, vel ex fine, ad quem præcipitur; quo pacto moveri poteſt, quamvis peccare non poſſit, vt infrà explicabimus quæſt. ſequenti, quam iam ſubijcio.

QUÆSTIO XI.

AN, VRGENTE PRÆCEPTO DE actu charitatis, poſſit conſtitui poteſtas proxima ad illum per habitum charitatis.

1. HANC quæſtionem, *licèt* alibi excitatam à *RR.* & à me amicorum ſuaſu, & diſcipulorum importuna poſtulatione iam olim digeſtam, in præſenti ſubnectere decrevi, quia valdè vtilem ad præcedentium intelligentiam, & quia opportuna viſa eſt occaſio illam publica luce donandi.

2. Caſus igitur eſt, dum quis antecedenter Iuſtus, & cum gratia, & habitu charitatis præexiſtens, vrgetur præcepto diligendi Deum ſuper omnia. In hoc igitur caſu celebris apud Modernos exorta eſt controverſia, à prioribus Theologis prætermiſſa, per quod nimirum comprincipium proximum conſtituatur pro tunc poteſtas proxima eliciendi actum charitatis. Et quidem primo aſpectu videbatur indubitabile, conſtitutam forè per habitum charitatis præexiſtentem in ſubiecto, quia cum ille præintelligatur in voluntate, & nondum intelligatur amiſſus, ſitque ex ſe principium connaturale talis actus, quis dubitaret, per illum conſ-

conſtitutam forè voluntatem potentem proximè ad ipſum charitatis actum?

3. Nihilominus excitatum fuit in contra hoc argumentum: Poteſtas proxima ad actum charitatis in hoc caſu debet eſſe libera, & quidem non ſolum libertate contradictionis, ſed contrarietatis, quia in eo caſu eſt homo liber ad actum charitatis ex vna parte, & ad omiſsionem mortaliter peccaminoſam, & malam ex alia: Sed poteſtas proxima libera libertate contrarietatis ad actum charitatis, & omiſſionem mortaliter peccaminoſam non poteſt conſtitui per habitum charitatis: Ergò. Probatur minor: Quia poteſtas proxima libera ad duo extrema debet eſſe indifferens ad vtrumque extremum, & cum vtrovis compatibilis; ſi enim eſt connexa cum vno, & incompatibilis cum alio, erit determinata, & non indifferens, neceſſitata, & non libera: Sed ſi conſtitueretur per habitum charitatis, non eſſet indifferens, nec compatibilis cum vtroque extremo, ſed incompatibilis cum omiſsione peccaminoſa mortaliter, & conſequenter connexa cum actu charitatis, ſiquidem habitus charitatis eſt incompatibilis cum quolibet peccato mortali, & conſequenter cum omiſsione illa mortaliter peccaminoſa: Ergò. Vrgetur: Poteſtas libera ad actum charitatis debet eſſe coniungibilis cum actu, & eius omiſsione; aliàs enim eſſet determinatè connexa cum actu, & non libera, ſed neceſſitata ad ipſum: Sed in prædicto caſu poteſtas conſtituta per habitum charitatis non eſſet coniungibilis cum omiſsione: Ergò nec libera: Ergò in eo caſu poteſtas libera non conſtituitur per habitum charitatis. Minor patet, nam in eo caſu non eſſet poſsibilis omiſſio, niſi mortaliter peccaminoſa, nam inſtante præcepto actus, omiſsio eius neceſſario foret peccaminoſa mortaliter: Sed habitus charitatis incompatibilis eſt cum peccato mortali: Ergò & cum omiſsione in eo caſo.

4. Hoc argumento, non pauci, nec ignobiles RR. convicti, in varias abiere ſententias. Lorca quidem negavit, quod gratia, & habitus charitatis ſit incompatibilis, adhùc ex natura rei, adhùc de lege ordinaria, cum peccato mortali, aſſeruitque nunquam nos amittere gratiam per peccatum mortale, niſi coniungendo ſimùl in eo inſtanti gratiam cum peccato actuali, licèt pro immediatè ſequenti excludatur gratia, & charitas. Hæc tamen ſententia cæteris omnibus Theologis diſplicet, quia omnes tenent, ſaltèm de lege ordinaria, eſſe inconiungibilem gratiam, & charitatem cum quolibet peccato læthali, etiam actuali; & plura infert abſurda, quæ nunc expendere non vacat. Vnde in præſenti non tàm diſputanda; quàm ſupponenda eſt inconiungibilitas gratię cum peccato, ſaltèm ex natura rei, ſaltèm de lege ordinaria.

5. Ex Schola Societatis aliqui dixerunt, eo in caſu poteſtatem proximam ad actum charitatis conſtitui per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, non autem per donum intrinſecum. Sed hæc etiam falſa eſt: Nam dato, & non conceſſo, quod de potentia abſoluta poſſet voluntas conſtitui per aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię potens proximè ad actum charitatis, id tamen concedere de facto, & de lege ordinaria, pluſquam falſum eſt, SS. quę PP. adverſum, vt iam vidimus *ſuprà quæſt. 7. à num. 74.*

PROPONITVR SENTENTIA *ſatis probabilis olim ab Authore vt vera approbata.*

6. ALIJ denique, tum ex Ieſoitis, tum ex Thomiſtis, quibus aliquando conſenſi, dixerunt, in eo caſu conſtitui poteſtatem proximam per auxilium intrinſecum natura ſua fluidum, & tranſiens compatibile de ſe cum peccato mortali, & inconnexum cum gratia ſanctificante. Quam ſententiam pluribus fundabam. Primo, argumento ſuprà poſito, quo probatur, conſtitui non poſſe per habitum charitatis inconiungibilem cum omiſsione, & connexum cum acto charitatis pro illo inſtanti; & cum aliàs debeat conſtitui per virtutem aliquam, aut comprincipium ſupernaturale intrinſecum voluntati, non reſtabat aliud, niſi auxilium aliquod per modum virtutis natura ſua tranſiens, quod compatibile foret cum omiſsione actus charitatis, quamvis tunc peccaminoſa læthaliter.

7. Nec admittebam doctrinam D. Caſtel eom alijs dicentis, principium connexum cum actu charitatis poſſe conſtituere poteſtatem liberam ad ipſum, dummodo ſit impedibile per omiſsionem actus; nam hanc ſolutionem impugnabam eo pacto, quo *Tractat. de Provident. quæſt. 15. à num.* 80. nempè, quia poteſtas conſtituta per principium connexum cum amore eſſet methaphyſicè connexa cum amore, & conſequenter methaphyſicè inſeparabilis ab amore, eſſetque poteſtas proxima, quę nulla vi, aut potentia exiſtere poſſet, niſi amando: Sed poteſtas methaphyſicè inſeparabilis ab amore, & quę nulla vi, aut potentia exiſtere poteſt, niſi amando, non eſt poteſtas libera, ſed neceſſitata ad amandum: Ergò implicat, quod

quod poteſtas proximà libera, & non neceſſitata ad amandum, ſivè ad actum charitatis conſtituatur per principium connexum cum amore, ſivè cum ipſo actu charitatis.

8. Incidit D. Caſtel 2. *part. ſui Tractat. de Liber. Arbitr. quæſt.* 4. *ſect.* 3. *num.* 48. in hanc meam doctrinam, & reſpondet, negando minorem, quoad vtramque partem; atque me confundere poteſtatem ad amorem liberum cum potentia libera, & principium actus liberi cum principio libero: Nihil enim diſtinctum à voluntate, inquit, eſt principium liberum, aut potentia libera, cum plura præter voluntatem ſint principia actus liberi: Solùm autem principium liberum exigere indifferentiam activam ad extrema libertatis, non autem principium actus liberi, vt conſtat in auxilio gratię impotente efficere peccatum. Vndè concludit, quod etſi poteſtas proxima non poſsit exiſtere niſi amando, principiũ liberũ erit potens amare, & non amare, ſi eſt verè potens auferre poteſtatem illam impotentem exiſtere, niſi amando, quia principium liberum, vt tale ſit, non exigit, quod poteſtas amandi *poſsit eſſe ſine amore*, ſed ſolùm expoſcit, quod poteſtas amandi poſsit *non eſſe cum amore*.

9. Veruntamen, tota hac circulatione, non tangit vim mei argumenti: Nam aſſumptum meum eſt, *quod poteſtas proxima amandi inſeparabilis intrinſecè ab amore, & impotens exiſtere, niſi amando, non eſt poteſtas libera ad amandum, ſed poteſtas neceſsitata ad amorem.* Hic ſanè non confundo potentiam cum poteſtate proxima, quia diſſertis verbis exprimo *poteſtatem proximam.* Igitur, vel concedit, vel negat? Si negat, in primis negat propoſitionem, quam an ſit per ſe nota, & innegabilis, doctiores videant. Deindè, tenetur concedere contradictoriam, nempè, *quod poteſtas proxima amandi inſeparabilis intrinſecè ab amore, & impotens exiſtere, niſi amando, eſt poteſtas libera ad amandum, & non neceſsitata ad amorem*: Quod quidem, quam per ſe falſum ſit, quis non videat?

10. Si verò illa ſua diſtinctione dicat, eſſe poteſtatem proximam ad liberè amandum, ſed non poteſtatem proximam liberam ad amandum, vel non amandum. Infero: Ergò eſt poteſtas proxima intrinſecè neceſsitata, ſiquidem per te non eſt intrinſecè libera: Quomodo autem erit poteſtas proxima non libera ad amorem liberum? Aut poteſtas proxima neceſsitata intrinſecè ad amandum liberè? Rurſus: Ergò potentia libera, nempè voluntas, non habet poteſtatem proximam liberam ad amorem, ſiquidem poteſtas proxima, quam habet, ad amandum, nempè connexa cum amore (ſiquidem ſupponimus non habere aliam ad amorem, niſi conſtitutam per principium connexum) non eſt libera per ſe: Erit ergò potentia libera proximè ad amandum, ſine poteſtate proxima libera amandi: Quod non minus implicatorium eſt. Demum: Quia potentia talis conditionis, quod reſpectu illius ſit neceſſaria hæc disiunctiva: *Vel non poteſt amare, vel ſi poteſt, amat*, non eſt potentia libera amandi; quia de eſſentia potentię liberę eſt, quod de illa poſsit verificari, *quamvis potuit, non fecit*: Sed ſi poteſtas eius conſtituatur principio connexo cum amore, & non poſsit exiſtere, niſi amando, de illa potentia verificabitur neceſſario: *Vel non poteſt amare, vel, ſi poteſt, amat*; eritque impoſſibile in illa, quod *poſsit, & non faciat*: Ergò non erit potentia libera.

11. Vndè falſum eſt, quod principium liberum, vt tale ſit, *non exigit, quod poteſtas amandi poſsit eſſe ſine amore*, quia ſemper exigit, quod de illo poſsit verificari: *Potuit, & non fecit*; agens enim, quod, quotieſcumque poteſt, ex neceſſaria conſequentia facit, & quotieſcumque non facit, ex neceſſaria conſequentia non poteſt, non eſt agens liberum, vt omnibus notum eſt: Ergò principium liberum amoris exigit poſſe habere poteſtatem amandi, quin amet, & conſequenter quod poteſtas amandi poſsit eſſe ſine amore. Quod vrgeri poteſt ex ipſo *vbi ſuprà num.* 50. vbi probat, prædeterminationem non poſſe conſtituere libertatem proximam ad conſenſum, quia aliàs *conſenſus liber nõ eſſet à Deo ſcibilis ſub conditione ſuæ libertatis per ſcientiã cõditionatam contingentem*, vbi clarè ſupponit, & infrà probat, nõ poſſe conſenſum, & conſequenter nec amorem, eſſe liberum, niſi ſit à Deo ſcibilis ſcientia conditionata contingenti ſub hypotheſi ſuę proximę libertatis, & poteſtatis: Tunc ſic, ſed ſi poteſtas, & libertas proxima ad amorem ſit connexa cum amore, & non poſsit exiſtere ſine amore, amor non poteſt eſſe ſcibilis ſcientia conditionata contingenti ſub hypotheſi ſuę libertatis: Ergò nec poterit eſſe liber. Probo minorem ſubſumptam, quia ſcientia affirmans amorem ſub hypotheſi poteſtatis connexę cum amore, & non potentis exiſtere ſine amore, non eſſet contingens, ſed neceſſaria, quia vt ſcientia conditionata ſit contingens, non ſatis eſt, quod hypotheſis poſsit non eſſe, ſed requiritur, quod poſsit eſſe ſine conditionato. Si enim, quamvis poſsit non eſſe, non poſsit eſſe ſine conditionato, conditionalis erit neceſſaria, & non contingens, vt cuique notum eſt: Ergò ſi poteſtas proxima ad amorem eſſet connexa cum amore, & non potens exiſtere ſine illo, ſcientia de illo

ſub

ſub hypotheſi talis poteſtatis non poſſet eſſe contingens, ſed neceſſaria. Totus hic diſcurſus eſt D. Caſtel, immediatè ſubiunctus poſtquam dixerat *num.* 84. *Principium liberum, vt tale ſit, non exigit quod poteſtas amandi poſſit eſſe ſine amore, ſed ſolum expoſcit, quod poteſtas amandi poſſit non eſſe cum amore.* Vbi miror ſanè tàm ſubitam contradictionem, vel oblivionem. Nam ſanè, vt amor liber ſcibilis ſit conditionatè contingenter ſub hypotheſi ſuę poteſtatis, non ſatis eſt, quod poſſit talis poteſtas non eſſe cum amore, per ſui non exiſtentiam, quia aliàs ſufficeret, quod hypotheſis poſſet non eſſe, vt conditionalis eſſet contingens; & nunquam eſſet neceſſaria conditionalis, quotieſcumque hypotheſis poſſet non dari; quod quis dicat? Vndè vt ſcientia conditionalis de amore ſit contingens ſub hypotheſi poteſtatis ad ipſum, omnino neceſſariũ eſt, quod talis *poteſtas poſſit eſſe ſine amore, aut quod poſſit eſſe, & non cum amore.* Quomodo ergò ſi amor non poteſt eſſe liber, niſi ſcibilis ſit conditionatè contingenter ſub hypotheſi poteſtatis proximæ ad ipſum, non exigitur, *quod poteſtas poſſit eſſe ſine amore*, ſed ſolum quod poſſit *non eſſe cum amore*, per ſui non exiſtentiam?

12. Vrgetur, nam ideò probat, repugnare quod conſenſus liber ſub hypotheſi ſuæ libertatis cognoſcatur per ſcientiam neceſſariam, quia repugnat quod ſit antecedenter neceſſarius ſub illa hypotheſi; & hoc probat, quia aliàs *libertas vt eſſet abſque neceſſitate, eſſet neceſſitas vt eſſet, quo nihil impoſſibilius*: Ergò nihil impoſſibilius, quam quod libertas, ſeù poteſtas proxima vt amor ſit abſque neceſſitate, ſit neceſſitas vt ſit amor: Sed ſi talis ſit poteſtas, quod non poſſit eſſe niſi amando, vel niſi cum amore, erit neceſſitas vt ſit amor, quia per te non alio titulo libertas, ſub cuius hypotheſi eſſet neceſſarius conſenſus, eſſet neceſſitas vt eſſet conſenſus, niſi quia ex hypotheſi, quod eſſet, eſſe non poſſet, niſi cum conſenſu: Ergò nihil impoſſibilius, quam, quod illa ſit poteſtas vt amor ſit ſine neceſſitate, & conſequenter, quod ſit poteſtas vt amor ſit liberè.

13. Quod autem ait, me confundere principium liberum cum principio actus liberi, *quia nihil diſtinctum à voluntate eſt principium liberum*, fallitur ſanè, quia ipſe potius confundit principium liberum cum potentia libera; licèt enim nihil diſtinctum à voluntate ſit potentia libera, falſum tamen eſt apud Thomiſtas, quod nihil diſtinctum à voluntate ſit principium liberum, quia Thomiſtę diſtingunt principium liberum per modum potentiæ, & per modum virtutis, & præter potentiam aſſignant principium liberum per modum virtutis, diſtinctum à voluntate, vt vidimus quæſtione præcedenti: Datur ergò principium liberum diſtinctum à voluntate. Videantur ſuper à me dicta *loc. citat. de Provident.* nam ibi ſatis convincitur, poteſtatem liberam conſtitui non poſſe per principium connexum cum actu.

14. Secundò fundabam eam ſententiam: Nam poteſtas, in cuius dominio eſt, quod exiſtat, vel non exiſtat habitus charitatis pro inſtanti *A* v.g. nequit conſtitui per ipſum habitum charitatis in inſtanti *A*. Aliàs illa poteſtas in inſtanti *A* haberet in ſui dominio ſe ipſam quoad eſſe, vel non eſſe, cum haberet in ſui dominio exiſtentiam, vel non exiſtentiam ſui conſtitutivi, nempè habitus; quod quidem metaphyſicè repugnat, non minus, quam quod idem liberè poſſit ſibi dare eſſe, vel ſe deſtruere pro eodem inſtanti: Sed in prædicto caſu poteſtas ad actum charitatis eſt poteſtas, cui liberè ſub eſt, & in cuius dominio eſt, quod habitus charitatis exiſtat, vel non exiſtat in eo inſtanti *A*: Ergò in eo inſtanti conſtitui non poteſt per ipſum habitum. Probo minorem: Quia tunc caſus in dominio talis poteſtatis eſt elicere, vel non elicere actum charitatis, aliàs non eſſet libera: Sed eliciendo actum charitatis in illo inſtanti, habitus exiſteret in eodem, & illum non eliciendo, ſeù omittendo, habitus non exiſteret, quia peccaret mortaliter, & cum peccato mortali habitus charitatis coexiſtere non poteſt: Ergò in eius dominio eſt habitum exiſtere, vel non exiſtere, ſeù quod exiſtat, vel non exiſtat pro eodem inſtanti.

15. Nec admittebam ſolutionem aliquorum dicentium, quod ante inſtans *A* habitus conſtituit poteſtatem, in cuius dominio ſit, quod talis habitus conſervetur in eſſe pro inſtanti *A*; & nullum eſt inconveniens, quod idem ante inſtans *A* habeat dominium conſervandi ſe ipſum, aut ſe ipſum deſtruendi, vel aliquod ſui conſtitutivum, pro inſtanti *A*, licèt repugnet, quod hoc dominium habeat in ipſo inſtanti *A*. Contra enim eſt: Quia in præſenti non inquirimus, per quod conſtituatur poteſtas proxima libera ante inſtans *A*, quando præceptum non vrget, ſed per quod conſtituatur in ipſo inſtanti *A*, in quo præceptum vrget ſub mortali: Ergò ſi in ipſo conſtitui nequit per habitum, ne ſit in eius dominio exiſtere, vel non, in eo inſtanti, habemus intentum, & conſtituenda erit in eo inſtanti per aliud, nempè per auxilium tranſiens, vt hoc pacto poſſit eſſe dominium ſuprà habitum quoad illius eſſe, vel non in eo inſtanti.

16. Tertiò fundabam eam ſententiam : Quia principium conſtitutivum poteſtatis proximę liberę ad actum charitatis debet intelligi exiſtens pro priori naturę indifferenti ad actum charitatis, vel omiſsionem eius formalem ; non enim eſt aliud ſignum competens, in quo exiſtant conſtitutiva poteſtatis proximę liberę, niſi ſignum talis poteſtatis proximę liberę ; ſignum autem illius non eſt ſignum conſequens, nec comitans actum, nec omiſsionem, ſed ſignum antecedens, & prius, prioritate naturę : Sed habitus charitatis in prædicto inſtanti non intelligitur exiſtens pro priori antequam eliciatur actus charitatis, ſed ſolùm conſequenter ad ipſum : Ergò nequit in eo inſtanti conſtituere poteſtatem proximam ad actum charitatis. Probo minorem : Quia in eo inſtanti exiſtere, vel non exiſtere habitum charitatis pendet ex eo, quod eliciatur, vel non eliciatur actus charitatis, ſi enim eliciatur, exiſtet, ſi non eliciatur, non exiſtet, quia non elici eſt peccatum mortale, cum quo exiſtere nequit: Ergò habitus in eo inſtanti non intelligitur exiſtens pro ſigno antecedenti prioritate naturę ante quam eliciatur, vel non eliciatur actus charitatis.

17. Nec admittebam ſolutionem, quam inſinuare videtur D. Caſtel *de Liber. Arbitr. Diſput.* 1. *quæſt.* 9. *num.* 2. nempè, quod tunc caſus habitus dependeret ab actu in conſervari, non autem in exiſtere. Contra enim arguebam ; quia ſuppoſito, quod habitus exiſteret vſque ad inſtans *A*, vt ſupponimus, non diſtinguitur vllo pacto, ipſum exiſtere etiam in inſtanti *A*, ab eo quod eſt, ipſum conſervari in inſtanti *A*, quia formaliſsimè eſt idem, ipſum exiſtere in inſtanti *A* poſt exiſtentiam in alijs anterioribus durationibus, ac ipſum conſervari in illo inſtanti. Vel dic mihi, an ſuppoſita illius duratione vſque ad inſtans *A* excluſivè, poſsit etiam exiſtere in *A*, & non conſervari in illo; ſeù an poſsit in intelligi exiſtens in *A* continuata exiſtentia cum exiſtentia in reliquis prioribus, quin intelligatur conſervatus in *A*, ſed cum libertate, & indifferentia vt conſervetur, vel non conſervetur in *A* ſemèl exiſtens in *A*? Hoc ſanè prorſus eſt chimericum : Sed per te repugnat, quod habitus dependeat in exiſtere, vel non exiſtere pro inſtanti *A* à ſuo actu vt à ſe elicito, vel non elicito in eo inſtanti *A*: Ergò etiam repugnat, quod dependeat in conſervari, vel non conſervari pro inſtanti *A*, à ſuo actu vt à ſe elicito pro eodem inſtanti.

18. Rùrſus : Si non dependet in ſui exiſtentia pro inſtanti *A*, à ſuo actu vt elicito, vel eliciendo pro eodem inſtanti : Ergò intelligitur exiſtens in eodem inſtanti *A*, independenter ab eo, quod eliciatur, vel non eliciatur pro poſteriori actus charitatis : Ergò intelligitur exiſtens in ſigno priori eiuſdem inſtantis, ſivè pro poſteriori eliciatur, ſivè non eliciatur actus charitatis : Ergò intelligitur exiſtens in priori ſigno pro illo inſtanti, quamvis pro poſteriori non eliciatur actus charitatis, & coniungibiliter cum eius omiſsione, quę tunc erit peccatum mortale : Ergò coniungibiliter cum peccato mortali pro poſteriori elicito, vel incurſo: Sed id repugnare iam ſupponimus ; non enim minus repugnat habitum charitatis exiſtere coniungibiliter cum peccato mortali pro eodem inſtanti, licèt pro diverſis ſignis, quam ſic conſervari coniungibiliter cum peccato mortali : Ergò diſtinctio de exiſtere, & conſervari, ſi ſit reſpectivè ad idem inſtans, nihil iuvat.

19. Nec item admittebam recurſum ad mutuas prioritates ; nam licèt in alijs generibus cauſarum poſsibilis ſit mutua prioritas; tamen ſemper mihi impoſsibile videbatur, quod principium verè efficiens phyſicè aliquem actum, quod eo ipſo debet intelligi phyſicè exiſtens pro priori naturę ad talem actum, nihilominus dependeat in exiſtere phyſicè pro illo inſtanti à ſuomet actu eliciendo, vel non eliciendo, adhùc tanquam à diſpoſitione præræquiſita vt phyſicè exiſtat pro eodem inſtanti. Nam, vt alia omittam, dum principium intelligitur exiſtens phyſicè, iam intelligitur extra omnes ſuas cauſas requiſitas vt exiſtat phyſicè, & conſequenter extra diſpoſitiones prærequiſitas vt exiſtat phyſicè ; quandoquidem, dum intelligitur exiſtens phyſicè, intelligitur vt nihil ſibi deficiens ad exiſtendum pro illo *inſtanti*, & priori, pro quo exiſtens intelligitur : *Sed implicat*, quod principium, quod intelligitur vt phyſicè exiſtens extra omnes ſuas cauſas prærequiſitas vt exiſtat, & vt nihil ſibi deficiens ad exiſtendum pro inſtanti *A*, adhùc dependeat, vel intelligatur dependens ad exiſtendum in eodem inſtanti à ſuo actu eliciendo, vel non eliciendo, tanquam à diſpoſitione prærequiſita vt exiſtat phyſicè in illo inſtanti : Ergò implicat hæc mutua prioritas in hoc ſenſu.

20. Nec hic eſt locus communi illa diſtinctione de *munere auxiliantis*, *&* *munere iuſtificantis*, quia argumentum ſolùm conatur probare, quod vt exiſtat phyſicè ſub munere auxiliantis, ſeù ſub munere principij efficientis in inſtanti *A*, non poteſt expectare, nec deſiderare actum à ſe eliciendum, quia ante talem actum, prioritate naturę, debet præintelligi exiſtens vt principium effectivum talis actus, & vt conſtituens potentiam proximè potentem ad il-

illum, & quod ſub hoc munere non poteſt ab illo actu dependere; hoc enim ſuppoſito, cum aliàs in eo inſtanti ſit connexum cum actu, & incompoſsibile cum omiſsione adhùc ſub illo munere, quia nec ſub munere auxiliantis poteſt compati habitus charitatis cum omiſsione peccaminoſa; ſequitur manifeſtè, quod ſub illo munere inferret antecedenter determinatè actum prę omiſsione, & minimè poſſet conſtituere poteſtatem liberam ad ipſum, ſed ad ſummum poteſtatem neceſsitatam ad ipſum actum, & impoſsibilitatem ad omiſsionem. Vel ſi conſtitueret poteſtatem liberam, conſtitueret ſub munere auxiliantis poteſtatem, in cuius dominio eſſet ſui exiſtentia, vel non exiſtentia ſub munere iuſtificantis; quod non minus eſt impoſſibile, quia aliàs ſemèl exiſtens ſub munere auxiliantis, poſſet liberè deficere ſub munere iuſtificantis intra idem inſtans; quod omnes Thomiſtę cenſent impoſsibile, quia licèt diſtinguant eos conceptus, & munera, non ponunt eos liberè ſeparabiles pro dominio conſtituto per gratiam, & charitatem vt exiſtentem ſub munere auxiliantis, vi cuius poſsit in eodem inſtanti ſimùl deficere ſub munere iuſtificantis.

21. Quartò fundabam eam ſententiam: Demus enim quod in inſtanti *A*, pro quo vrget præceptum eliciendi actum charitatis, voluntas ipſum omittat; abſdubio peccat mortaliter; & cum peccatum mortale ſit incompatibile cum habitu charitatis, abſdubio in eo primo inſtanti, in quo omittit, caret verè, & realiter habitu charitatis: Sed in eo inſtanti non caret poteſtate ad eliciendum actum charitatis, aliàs non peccaret, omittendo illum: Ergò in eo inſtanti datur poteſtas proxima ad actum charitatis non conſtituta per habitum, ſiquidem habitus in eo inſtanti non exiſtit. Per quid ergò conſtituitur? Non ſanè per aliud, niſi per auxilium natura ſua tranſiens.

22. Nec admittebam communem ſolutionem, qua dicitur, quod in eo inſtanti non datur poteſtas proxima ad actum charitatis, quia excluditur per peccatum omiſsionis, & ſic opus non eſſe illam conſtituere per auxilium, nec per habitum in eo inſtanti. Contra enim arguebam, quia ſi hoc ita eſſet, omittere actum charitatis in eo inſtanti culpa non eſſet, nec peccatum, quod ſic probatur; quia non eſt peccatum, nec culpa omittere, ſeù non elicere in inſtanti aliquo actum, quem in eo inſtanti non poſſum elicere, nec poteſtatem habeo illum eliciendi pro vllo ſigno illius inſtantis; aliàs enim poſſet quis culpari, quia non faceret in inſtanti *A*, quod in eo pro nullo ſigno illius inſtantis potuit facere, Deuſque poſſet hominem punire pœnis ęternis, quia non egit in aliquo inſtanti determinato aliquid, ad quod faciendum non habuit poſſe in illo inſtanti: Quod quis dicat? Ergò falsò ſupponit ſolutio, quod in eo inſtanti eſſet culpa, & peccatum omiſsionis actus charitatis, ſi non ſupponit exiſtere in eodem inſtanti poteſtatem ad talem actum, ſed illam negat.

23. Vndè illam vſitatam evaſionem, nempè, quod culpa eſt non elicere in eo inſtanti actum, quia licèt in eo inſtanti non poſſit ipſum elicere, ſua culpa non poteſt. Hanc inquam evaſionem, iudicavi inſignem petitionem principij, & circulum manifeſtum. Ego enim nego culpam, quia non eſt culpa, me non facere quod non poſſum, quando non poſſum: Tu illam aſſeris: Vndè rogo illam probabis? Si dicas, quia vrgetur præcepto eliciendi actum charitatis, & illum non elicit; hæc probatio non ſufficit; quia non omnis, qui vrgetur præcepto, & non facit, culpatur, ſed qui poteſt, tenetur, & non facit; vndè vt culpa probetur in non faciendo, prius probari debet, quod poteſt, & quod tenetur, nec probari poterit, quod vrgetur præcepto, & tenetur, niſi prius probetur, quod poteſt facere: Quomodo ergò probabis poſſe, teneri, & non facere, ſi tu ipſe fateris, quod in eo inſtanti non datur poſſe? Si dicas, probari, *quia ſi non poteſt, ſua culpa non poteſt*. Contra eſt: Quia ad probandam in omiſſione culpam, non eſt ſupponenda culpa in ipſa omiſsione: Sed qui probat, *quia ſi non poteſt, ſua culpa non poteſt*, ſupponit culpam, & illam pro ratione à priori aſsignat: Ergò non probat, niſi ſupponendo probandum, & probando idem per idem, manifeſto circulo, & petitione principij.

24. Confirmatur: Qui *ſua culpa non poteſt*, prius eſt in eo culpa, quam non poſſe, quia culpa eſt cauſa cur non poteſt: Ergò hæc culpa à priori, nec probari poteſt, quia non poteſt ſua culpa, quia hoc non poſſe eſt poſterius ad ipſam culpam, nec probari poteſt, quia *poteſt*, tenetur, & non facit; ſiquidem in eo inſtanti, per te, non poteſt, & conſequenter, nec tenebitur. Vndè ergò probatur culpa in omittendo? Vrgetur, quia culpa illa non eliciendi actum charitatis non poteſt eſſe culpa, quia adimit poſſe ad ipſum eliciendum; tum, quia per te potius adimit poſſe; quia eſt culpa mortalis; tum, quia licèt non adimeret poſſe, eſſet culpa multò melius, quia eſſet non elicere actum, quem poſſet, & teneretur elicere: Ergò non eſt culpa, quia ex ea culpa voluntas iam non poteſt: Ergò malè probatur culpa, quia

ſua culpa non poteſt: Vndè ergò probabitur? Confirmatur ſecundò: Rogo enim, cur, ſi in illo inſtanti non poteſt elicere actum charitatis, eſt culpa illud omittere? Si dicas, quia ſi non poteſt ex ſua culpa non poteſt. Rùrſus rogo: Ex qua culpa? Ex culpa ne priori ad omiſsionem, ſivè ad ipſum non elicere? Vel ex culpa ipſius omiſsionis? Dicunt contrarij quod ex culpa ipſius omiſsionis, quia aliam non aſsignant: Ergò tandem ideò eſt culpa tunc omittere, quia ex hac ipſa culpa tunc non poteſt non elicere actum omiſſum: Ergò ipſa culpa cum ſuo effectu redditur pro ratione à priori culpę, & committitur manifeſtus circulus, & petitio principij.

25. Ex quo pariter evaneſcit aliorum ſolutio dicentium, quod in eo tunc deficit poſſe in re, ſed non deficit in debito, ſed potius in debito exiſtit, quia exiſtit debitum, & obligatio illud conſervandi. Contra enim eſt. Quia potius probo tunc non dari poſſe in debito, nec in obligatione illud conſervandi; quia non datur pro tunc obligatio ſubiectiva, nec ſubiectivum debitum tale poſſe conſervandi: Quod ſic eodem argumento ſuadeo, nam debitum, & obligatio ſubiectiva aliquid faciendi fundatur in poſſe, qui enim non poteſt, ad nihil tenetur, quantumvis ſibi obiectivè præcipiatur: Sed pro tunc non poteſt re ipſa eā poteſtatem conſervare, quia non eſt alius modus eam conſervandi, niſi eliciendo actum charitatis, & re ipſa per te non poteſt ipſum elicere: Ergò pro tunc non tenetur, nec obligatur ſubiectivè re ipſa eam poteſtatem conſervare. Explicatur: Pone enim me negare debitum ſubiectivum eam poteſtatem conſervandi, vndè illud probabis, ſi non prius probes, ipſum poſſe eam conſervare? Dices probari, quia poteſt in debito, licèt non in re: Ergò probas poſſe in debito, per ipſum poſſe in debito, ſeù probas debitum poſſendi, per ipſum debitum poſſendi, aut conſervandi poſſe, & committis manifeſtum circulum.

26. Propterea aliter tentarunt alij hunc nodum diſſolvere, nempè dicendo, quod licèt in inſtanti *A* non detur poſſe, nec ſubiectiva obligatio illum conſervandi, datur tamen in inſtanti immediatè antecedenti ad *A*, & ſufficit poſſe immediatè ante *A*, vt ſit obligatio ſubiectiva eliciendi actum pro *A*, & vt omiſsio in *A* ſit culpabilis. Sed contra eſt: Quia vel poſſe ante *A* eſt ad eliciendum actum præcisè ante *A*, vel ad illum eliciendum in ipſo *A*. Si primum, non eſt ad rem, quia vt omiſsio ſit culpabilis in *A*, quid prodeſt, quod potuerim elicere actum in reliquis, & pro reliquis anterioribus, pro quibus non dum obligabar, ſi non poſſum, nec potui vnquam ipſum elicere in *A*, nec pro *A* pro quo illum elicere obligor? Aut quomodo culpor eo, quod non elicio actum in *A*, ſi nec poſſum, nec potui illum elicere in *A*? Ideò dices ſecundum, nempè, quod poſſe antecedens ante *A* fuit ad eliciendum actum pro *A*, & in *A*, & ideò omiſsio in *A* eſt culpabilis, quia fuit poſſe antecedens eliciendi actum, & illam vitandi. Sic reſpondere videtur D. Caſtel *vbi ſuprà num. 19. ad finem*. Et aliquos audivi in publicis diſputationibus idem reſpondentes, intelligentes pro eodem, poteſtatem, ſeù poſſe antecedens, ac poſſe exiſtens in inſtanti, & duratione antecedenti ad actum eliciendum. Et verificabant etiam in eo qui ſua culpa proijcit *Breviarium* in puteo, qui eo ipſo manet impotens recitare: Et tamen quia antecedenter potuit, nempè in inſtanti ante proiectionem Breviarij, ideò ſi non recitat, omiſsio culpabilis eſt; Ergò.

27. Sed contra, & in primis retorqueo paritatem, nam ideò in illo, qui proiecit Breviarium, culpa fuit, & eſt non recitare, quia culpa fuit proijcere, & ideò culpa fuit proijcere, quia pro inſtanti, pro quo ſe determinavit ad illud proijciendum, potuit non ſe determinare, nec proijcere; ſi enim in eo inſtanti non habuiſſet poſſe ad illud non proijcere, nec fuiſſet culpa proijcere, nec omittere recitationem. Sed qui omittit actum charitatis inſtante præcepto, in ipſo inſtanti nec habet poſſe illum elicere, nec poſſe ad ipſum poſſe retinere, & conſervare: Ergò inculpabiliter omittit actum, & amittit habitum. Contra ſecundò: *Quia implicat*, quod immediatè ante inſtans *A* habeat voluntas poſſe proximum ad eliciendum actum in inſtanti *A*: Ergò ruit ſolutio, quę in hoc fundatur. Probatur antecedens: Quia nemo eſt proximè potens elicere actum, vel agere in inſtanti *A*, dum nondum exiſtit in inſtanti *A*, ſiquidem prius eſt eſſe, ſeù exiſtere in aliquo inſtanti, quam poſſe in illo inſtanti, & prius natura eſt, poſſe in aliquo inſtanti, quam agere in illo inſtanti; vndè, qui nondum exiſtit in inſtanti *A*, nec habet poſſe in eo inſtanti exiſtens, implicat quod iam ſit proximè potens agere in illo inſtanti, aut pro illo: Ergò implicat quod immediatè ante *A* voluntas ſit iam potens proximè, ſeù habens poſſe proximum ad actum in *A* eliciendum. Explicatur: Ante inſtans *A* non habet homo omnia requiſita ex parte actus primi ad actum pro *A* eliciendum: Ergò nec poteſtatem proximam, quę ex illis requiſitis coaleſcit. Probo antecedens: Quia vnum ex requiſitis ex parte actus primi ad agendum in

Digitized by Google

in *A*, ſeù pro *A*, eſt exiſtere in *A*; exiſtere enim in aliquo inſtanti eſt prius natura ex parte actus primi, quam agere in eodem inſtanti; & iuxta omnes, vt agens agat in determinato inſtanti prærequiritur ex parte actus primi quod præexiſtat in illo ipſo inſtanti; non enim poteſt verificari hæc cauſalis: *Ideò hoc agens, ſivè hæc poteſtas exiſtit in hoc inſtanti, quia agit in hoc ipſo inſtanti*, ſed potius hæc: *Ideò agit, quia exiſtit in eodem inſtanti*: Sed hoc prærequiſitum ex parte actus primi, nempè exiſtere in inſtanti *A*, non habet homo ante inſtans *A*, quia ante inſtans *A*, nondum exiſtit in *A*: Ergò non habet omnia requiſita ex parte actus primi ad agendum pro *A*, ſivè in *A*.

28. Ex quo inferes, intelligentiam illam *poteſtatis antecedentis*, quaſi ſit idem ac poteſtas antecedenter exiſtens antecedentia durationis, ſeù in alio inſtanti anteriori, eſſe craſſam, & nullatenus admittendam; nam aliàs, dum diſtinguimus, & dicimus, quod voluntas prædeterminata ad amorem habet poteſtatem antecedentem ad omiſsionem, ſenſus eſſet, quod in eo ipſo inſtanti, in quo eſt prædeterminata, non habet poteſtatem, ſeù poſſe omittere, ſed quod illud habuit in inſtanti antequam prædeterminaretur: Quiquidem ſénſus prorſus reijcitur à Thomiſtis, vt ſenſus hæreticalis Calvini, iniuriosè nobis imputatus, quaſi dicamus, quod voluntas prædeterminata ad actum poteſt antecedenter, & in ſenſu diviſo omittere, quatenus antequam prædeterminetur, vel ſi non prædeterminetur, poteſt; ſed dum eſt iam prędeterminata, non poteſt. Hoc ſanè non dicimus, nec hoc ſentu intelligimus poteſtatem antecedentem, aut ſenſum diviſum, vt clarè notavi *Tractat. de Provident. quæſt. 17. à num. 14.* Vndè miror, quod D. Caſtel, velit ſalvare culpam in omiſsione actus charitatis per poteſtatem antecedentem, & in ſenſu diviſo, ita intellectos (quem tamē ipſe ſæpè vt Calvinianum, & Ianſenianum impugnat;) nempè intelligendo pro poteſtate antecedenti, poteſtatem, quę erat in voluntate ante inſtans, in quo omittit, ſed re ipſa non eſt in eo inſtanti, & per ſenſum diviſum poteſtatem, quę eſſet, ſi voluntas non omitteret, ſed re ipſa non datur in eo inſtanti, in quo omittit; nam hæc ſanè poteſtas, eſt poteſtas, quę ſolum eſt in voluntate, ſi voluntas prędeterminetur ad amorem, non verò, ſi non prędeterminetur in eo inſtanti.

29. His fundamentis prædictam ſententiam ſtabiliebam, quibus abſque dubio redditur ſatis probabilis. Sed nihilominus rematurius, & profundius conſiderata, inveni, nedum abſque diſpendio libertatis, in prædicto caſu, & inſtanti conſtitui poſſe voluntatem proximè potentem ad actum charitatis vnicè per illius habitum, ſed nec ex hoc ipſo, adhùc vrgente præcepto, lædi poſſe libertatem actus, nec omiſsionem à peccato excuſari, aut à culpa. Vndè contra pleroſque Ieſuitas, ſequentes ſtatuo concluſiones.

PRIMA CONCLVSIO.

30. DICO primo: *Etiam ſi, vrgente præcepto, conſtituatur poteſtas proxima vnicè per habitum charitatis, & non per auxilium, non indè læditur libertas actus charitatis, nec voluntas neceſsitatur ad ipſum.* Hanc aſſertionem probo ex eodem capite, quo ſuadere ſoleo, Præceptum in Chriſto non auferre libertatem actus præcepti. Etenim, quotieſcumque poteſtas adæquata voluntatis ad aliquem actum eſt indifferens, & coniungibilis, ſecundum omnia ſua conſtitutiva, cum actu, & non actu, implicat, quod ſit neceſsitata ad actum, aut quod careat libertate ad ipſum, vt latè probo *Tract. de Providens. quæſt. 16. à num. 39.* Sed in eo caſu, & inſtanti poteſtas adæquata, & proxima voluntatis ad actum charitatis, licèt per ipſum habitum conſtituta, intrinſecè, & ſecundum omnia ſua conſtitutiva indifferens eſt, ad actum, & non actum: Ergò implicat, quod ſit neceſſitata, aut careat libertate ad ipſum. Probo minorem: Quia talis poteſtas eadem intrinſecè eſt, quando vrget præceptum, ac dum preceptum non vrget, iiſdemque conſtitutivis conſtat: Sed non vrgente præcepto intrinſecè, & ſecundum omnia ſua conſtitutiva eſt coniungibilis cum non actu: Ergò etiam vrgente præcepto.

31. Explicatur: Non vrgente pręcepto, illa poteſtas conſtituta per habitum charitatis erat intrinſecè libera ad actum charitatis, & non ipſum: Sed per præceptum de novo vrgens non neceſsitatur, nec neceſsitari poteſt ad actum charitatis: Ergò adhùc vrgente pręcepto manet libera, & non neceſsitata. Probo minorem: Quia per id, quod non conſtituit poteſtatem proximam ad actum, nequit neceſſitari potentia ad actum, vt latè probabam loco citato: Sed præceptum, quantumvis vrgens, non conſtituit poteſtatem proximam ad actum charitatis: Ergò nec poteſt neceſsitare potentiam conſtitutam, aut elevatam per habitum charitatis, ad actum charitatis. Probo minorem: Quia præceptum nequit conſtituere talem poteſtatem proximam, nec ex parte potentię, nec ex parte obiecti: Ergò nulla ex parte, aut nul-

nullu modo. Probo antecedens : Non enim ex parte potentię, quia non præſtat vires potentię, nec eſt principium *quo* eius, quo eliciat actum charitatis, vt omnibus eſt cumpertum : Deindè nec ex parte obiecti : Quod ſic probo, quia obiectum immediatè non influens in actum, non poteſt conſtituere ex parte obiecti poteſtatem proximam ad ipſum : Sed præceptum non eſt obiectum immediatè influens in actum charitatis : Ergò nec ex parte obiecti poteſt conſtituere poteſtatem proximam ad ipſum. Probo minorem : Quia præceptum ſolùm poteſt influere in actum charitatis, in quantum obiectivè movet ad ipſum: Sed nequit immediatè movere ad ipſum: Ergò nequit immediatè influere ex parte obiecti : Non ergò eſt obiectum immediatè influens in actum charitatis. Probo minorem : Quia nequit movere immediatè ex parte obiecti ad actum charitatis, niſi obiectum motivum charitatis : Sed præceptum non eſt obiectum motivum charitatis, ſed ſola divina bonitas, præceptum autem ſolum eſt motivum formale, & immediatum actus obedientię : Ergò præceptum nequit immediatè movere ad actum charitatis.

32. Explicatur ſecundò, & detegitur ęquivocatio RR. in hac parte. Etenim eo exiſtimant plerique, præceptum, ſeù cognitionem præcepti ſe tenere ex parte actus primi ad actum præceptum, quia movet, & allicit moraliter, & intentionaliter ad ipſum, non tamen diſtingunt, an moveat mediatè, vel immediatè, & conſequenter, nec an ſe teneat ex parte actus primi immediati, vel mediati, proximi, vel remoti : Ego namque, quidquid alij dicant, cenſeo, ſe tenere ex parte actus primi ad actum quemlibet quidquid obiectivè, ſeù moraliter movet ad ipſum; ſed vlterius aſſero, ſe tenere ex parte actus primi proximi, quod immediatè movet; & ex parte actus primi remoti, & mediati, quod mediatè movet: Tunc ſic, ſed præceptum, aut cognitio præcepti immediatè, & formaliter ſolùm movet ad actum obedientiæ formalis, mediatè verò ad actum directè præceptum : Ergò ſolùm ſe tenet ex parte actus primi proximi, & immediati ad actum obedientię formalis; ad actum verò charitatis, caſu quo ſit præceptus, ex parte actus primi mediati, & remoti. Probatur hæc minor : Nam præceptum ſolùm eſt motivum formale, & immediatum virtutis, & actus obedientię, non verò virtutis charitatis, aut fortitudinis, nec actus earum: Cum enim Chriſto præcepta fuit mortis ſubſtinentia, & tolerantia, actus præceptus erat formalis actus fortitudinis, ad quem movebat præceptum, non vt motivum formale, & immediatum fortitudinis, quia præceptum non eſt motivum proprium fortitudinis; ſed vt motivum immediatum, & proprium virtutis obedientię, cuius actu mediante, movebat extrinſecè, & mediatè ad tolerantiam mortis, ſivè ad actum fortitudinis præceptum : Et ſimiliter, ſi præcipiatur actus charitatis, præceptum non movet, vt motivum immediatum ad ipſum, ſed movet immediatè ad actum formalem obedientię, & eo mediante, ad actum charitatis (ſi actus charitatis ex obedientia poſsit elici, aut moveri, quod ſanè ſuam difficultatem habet, vt infrà dicam) quatenus ex obedientię actu imperatur actus charitatis. Et hæc eſt communis AA. doctrina *in Tractatu de Virtutibus*, & veriſsima. Ea tamen ſuppoſita, liquet manifeſtè, præceptum quidem, aut cognitionem præcepti, non poſſe conſtituere actum primum proximum, aut proximam poteſtatem elicitivam actus charitatis, ſed ſolùm actum primum proximum elicitivum actus obedientię formalis, & imperativum actus charitatis ex motivo obedientię; actum autem primum proximum, ſeù proximam poteſtatem immediatè elicitivam actus charitatis, vnicè conſtitui, ſivè vrgeat, ſivè non vrgeat præceptum, ex parte intellectus, & obiecti per practicam propoſitionem fidei de divina bonitate, quia hæc eſt vnicum motivum immediatum actus charitatis erga Deum, ſivè primarij; de quo præcipuè procedit præſens difficultas.

33. Quo ſuppoſito, ſic vlterius probo aſſumptum : In prædicto caſu, tàm poteſtas proxima elicitiva actus charitatis, *quàm poteſtas* imperativa ipſius ex motivo *obedientię*, eſt libera, & indifferens ad actum charitatis eo modo quo eſt poteſtas ad ipſum : Sed quandiù omnis poteſtas ad actum charitatis, tàm elicitiva, quàm imperativa, tàm immediata, quàm mediata, eſt libera ad aliquem actum, implicat auferri, aut lædi libertatem potentię ad illum actum, aut potentiam neceſsitari ad ipſum: Ergò. Minor patet : Quia implicat potentiam eſſe neceſsitatam ad actum, ad quem nullam habet poteſtatem, niſi liberam, & indifferentem. Maior verò, quoad primam partem, iam conſtat, nam poteſtas immediata, & elicitiva actus charitatis vnicè, & adæquatè conſtituitur ex habitu charitatis ex parte potentię, & ex cognitione practica divinę bonitatis, non autem ex cognitione præcepti, vt oſtenſum manet : Sed nec habitus charitatis, nec cognitio divinę bonitatis obſcura, & per fidem (de qua ſolùm loquimur, quia ſola illa datur in viatoribus) neceſsitat ad actum charitatis, nec vtrumque

ſit

ſimùl, cum vtrumque ſimùl ſit compatibile cum carentia, ſeù cum non actu charitatis: Ergò tunc caſus poteſtas proxima elicitiva actus charitatis eſt immediatè libera, ſeù indifferens ad actum, & non actum charitatis. Quoad ſecundam partem etiam probatur maior: Quia poteſtas mediata, & imperativa actus charitatis ex motivo obedientiæ etiam eſt libera ad imperandum, vel non imperandum ex eo motivo actum charitatis, quod ſic facilè ſuadetur, quia licèt ea poteſtas conſtituatur ex cognitione præcepti, præceptum tamen non obligat ſub culpa ad imperandum actum charitatis ex motivo obedientiæ, minuſque ad id neceſsitat, nec cum hoc habet intrinſecam connexionem, aut efficaciam: Ergò ea poteſtas, quantumvis conſtituta per præceptum, non eſt neceſsitata, nec connexa, ſed prorſus libera, & indifferens ad imperandum, vel non imperandum actum charitatis ex motivo obedientiæ.

34. Dices forſan, in eo caſu poteſtatem proximam, & elicitivam actus charitatis conſtitutam per habitum charitatis, neceſsitate ad ipſum actum charitatis, quia licèt, ſecluſo præcepto, habitus charitatis, & poteſtas eo conſtituta ſit indifferens ad actum, & non actum charitatis, tamen poſito præcepto, tàm habitus, quàm poteſtas eo conſtituta eſt inconiungibilis cum non actu charitatis, ſeù cum omiſsione eius, quæ tunc foret peccaminoſa, & conſequenter eſt determinata neceſſario ad eliciendum actum charitatis, & cum illo connexa. Sed contra: Quia adhùc in eo caſu poteſtas ad actum charitatis, vnicè conſtituta per habitum, & cognitionem obſcuram divinæ bonitatis, non eſt intrinſecè, nec ab intrinſeco de ſe neceſsitata, nec determinata quoad exercitium, ad actum charitatis, nec cum illo intrinſecè connexa, quia intrinſecè eadem eſt, & eodem modo ſe habet, ac ſi præceptum non vrgeret, cum iiſdem præcisè conſtitutivis conſtet, ac præcepto non vrgente, ſiquidem præceptum, aut præcepti cognitio omninò eſt extra conſtitutivum talis poteſtatis: Ergò ea poteſtas, adhùc vrgente præcepto, manet poteſtas proxima, & elicitiva talis actus cum intrinſeca indifferentia ad actum, & non actum: Ergò manet potentia, ſeù poteſtas liberè elicitiva actus, libertate contradictionis, nempè ad actum, & non actum. Quinimò, nec ab extrinſeco, aut extrinſecè neceſsitatur, aut determinatur quoad exercitium ratione præcepti; quod ſic oſtendo, quia ratione præcepti non neceſsitatur immediatè ad actum ad quem præceptum immediatè non movet; ſed non movet immediatè ad actum charitatis præceptum, vt oſtenſum manet; Ergò ratione præcepti non neceſsitatur immediatè ad actum charitatis præceptum: Deindè nec mediatè, quia neceſsitari voluntatem mediatè, eſt neceſsitari immediatè ad aliquid, quo neceſsitetur, aut determinetur ad actum præceptum: Sed ad nihil neceſsitatur immediatè ratione præcepti, quo determinetur, aut neceſsitetur ad actum præceptum, quia non eſt aliud medium, niſi actus formalis obedientiæ, aut imperium ex illius motivo, & ad hunc non neceſsitatur voluntas ex præcepto, cum ad ipſum non obligetur: Ergò nec mediatè neceſsitatur ex vi præcepti ad actum charitatis præceptum: Ergò illa poteſtas elicitiva actus charitatis, adhùc vrgente præcepto, nec intrinſecè, & ratione ſui, nec extrinſecè, & ratione præcepti, nec immediatè, nec mediatè manet neceſsitata, aut determinata quoad exercitium ad actum charitatis præceptum: Ergò manet abſolutè indifferens ad actum, & non actum, & cum vtrovis coniungibilis ex principijs intrinſecis, & ex præcepto etiam vt ex principio extrinſeco. Et quidem valdè notandum eſt, quod hæc probatio procedit à priori, & per cauſas, & principia, ex quibus poſſet neceſsitas oriri, & concludit ex nullo capite voluntatem in eo caſu neceſsitari, aut determinari quoad exercitium ad actum charitatis, ante quam ipſa per ipſum charitatis actum ſe determinet: Quid ergò amplius deſideratur ad libertatem.

35. At inquiunt contrarij; non actum, ſeù omiſsionem in illo caſu eſſe peccaminoſam mortaliter ratione præcepti; implicat autem quod habitus charitatis, ſeù poteſtas illo intrinſecè conſtituta, ſit coniungibilis cum peccato mortali, & conſequenter cum omiſsione in illo caſu, aut cum non actu: Ergò noſtra probatio, quantumvis à priori, & per cauſas, & principia, vel eſt fallax, vel non numerat omnia principia, vndè voluntas poſsit neceſsitari. Sed contra eſt: Quia ſi noſtra probatio numerat omnia principia vndè voluntas poſsit neceſsitari, non poteſt eſſe fallax, quia ſi ex nullo neceſsitatur, & non latet aliud non numeratum vndè neceſsitatur, evidenter ſequitur eam tunc caſus non neceſsitari: Sed nullum principium latet innumeratum vndè poſsit neceſsitari, quia præter habitum charitatis, & præceptum vrgens, & cognitum, nullum eſt aliud excogitabile vndè poſsit oriri neceſsitas in eo caſu; vel aſsignent illud contrarij, quod non facilè præſtabunt: Ergò noſtra probatio nulla fallacia laborat. Sed dices, indè probari, quod habitus charitatis, & poteſtas eo conſtituta in eo caſu ſit coniungibilis cum peccato mortali, quia nos probamus eſſe coniungibilem cum non actu; & con-

Digitized by Google

conſequenter cum omiſsione, & tunc caſus non manet poſsibilis non actus, nec omiſsio actus charitatis, quę non ſit mortaliter peccaminoſa, ſeù peccatum mortale. Hoc ſanè eſt myſterium difficilè, & explicandum; nam ſanè, ratio pręmiſſa clarè, & convincenter oſtendit, eam poteſtatem, adhùc conſtitutam per habitum, nec intrinſecè, nec extrinſecè ex vi præcepti poſitivè neceſsitari, aut compelli, aut determinari quoad exercitium ex parte actus primi ad actum, ſed manere vtroque modo, & vtruque ex capite coniungibilem cum non actu, & conſequenter cum omiſsione: At, non cum omiſsione peccaminoſa mortaliter, quia ſupponimus cùm hac eſſe intrinſecè inconiungibilem habitum: Qua igitur cum omiſsione?

36. Reſpondeo, manere coniungibilem cum omiſsione purè negativa, & purè contradictoria, quę conſiſtit formaliſsimè, & præcisè in eo quod eſt, *voluntatem ratione habitus non elicere actum charitatis, nec ratione præcepti illum imperare ex motivo obedientię*; contradictorium enim huius quod eſt, *voluntatem imperare actum ex motivo obedientiæ*, præcisè eſt hoc: *Voluntatem non imperare ipſum ex motivo obedientiæ*; itemque, contradictorium huius: *Voluntatem ratione habitus, aut ratione poteſtatis vt per ipſum conſtitutæ elicere actum*, præcisè eſt hoc: *Voluntatem ratione habitus, nec ratione poteſtatis vt per ipſum conſtitutæ, non elicere actum ipſum.* Tunc ſic: Sed neutrum ex his contradictorijs in prædicto caſu eſt peccatum mortale: Ergò ex quo habitus ſit coniungibilis in eo caſu cum non actu, ſeù cum omiſsione negativa, & contradictoria actus, ad quem eſt potens, non ſequitur, quod ſit coniungibilis cum peccato mortali. Probatur minor: Quia in primis *voluntatem in eo caſu non imperare actum charitatis ex motivo obedientiæ*, non eſt peccatum mortale, quia ad ſic imperandum illum non obligatur: Deindè, nec *voluntatem ratione habitus non elicere actum charitatis*, eſſe poteſt peccatum, aut culpa mortalis, quod ſic oſtendo; quia ſi hoc non elicere eſſet peccatum mortale, voluntas, ratione habitus non eliciendo actum, peccaret mortaliter ratione habitus; quia ratione habitus non eliceret, & hoc eſſet peccare: Sed hoc dici nequit: Ergò nec quod *non elicere ratione habitus*, ſit peccatum mortale.

37. Et vt vim huius rationis agnoſcas, do tibi, quod intendis, nempè, quod in eo caſu conſtituatur voluntas potens elicere actum charitatis per auxilium ſupernaturale tranſiens, & rogo: Eſſet ne peccatum mortale *ratione illius non elicere actum charitatis*? Si affirmas: Ergò ratione illius peccaret mortaliter; hoc autem non minus repugnat vi, aut ratione auxilij, quam vi, aut ratione habitus. Si negas: Ergò tunc caſus, *non elicere ratione auxilij*, prout eſt contradictorium ad *elicere ratione auxilij*, non eſt peccatum mortale: Ergò pariter dici poterit, quod *purè non elicere ratione habitus*, prout eſt contradictorium ad *elicere ratione habitus*, non eſt peccatum mortale: Ergò quamvis habitus ponatur in eo caſu indifferens indifferentia contradictionis, ſeù coniungibilis cum *non agere ratione habitus*, tanquam cum puro contradictorio huius quod eſt *agere ratione habitus*; non ponitur coniungibilis cum peccato mortali: Ergò ex quo ponatur indifferenter coniungibilis in eo caſu cum actu, & non actu charitatis, tanquam cum duobus extremis contradictorijs, non ſequitur eſſe coniungibilem cum peccato mortali.

38. Sed dices: Hoc *non elicere actum ratione habitus* eſt formaliſsimè in eo caſu tranſgredi præceptum de actu eliciendo: Sed hoc formaliſsimè eſt peccatum: Ergò illud *non elicere actum* eſt formaliſsimè peccatum omiſsionis in illo caſu. Probatur maior: Quia illud præceptum formaliter præcipit elicere actum ratione habitus, quia præcipit illum elicere eo modo, quo elicibilis eſt, & non eſt elicibilis, niſi ratione habitus, vt ſupponimus: Sed præceptum *de eliciendo actu ratione habitus* formaliter tranſgreditur quis per *nō elicere actum ratione habitus*: Ergò. Confirmatur: Præceptum illud obligat voluntatem ad eliciendum actum charitatis: Sed non obligat illam, niſi reduplicativè vt potentem illum elicere, & non eſt potens illum elicere, niſi ratione habitus, & vi poteſtatis per habitum conſtitutę: Ergò obligat *illam reduplicativè* vt conſtitutam per habitum: Ergò ſi reduplicativè vt conſtituta per habitum, ſeù ratione habitus illum non eliciat, in hoc ipſo deficit ſuę obligationi, & peccat. Vrgetur: Quia in eo caſu per aliquod, *non elicere actum*, ſeù per aliquam omiſsionem actus, poteſt voluntas peccare: Sed non per non elicere actum ratione ſui, quia ratione ſui non poteſt illum elicere, & non peccat in eo, quod non poteſt: Ergò per non elicere illum ratione habitus: Ergò hoc non elicere eſt peccatum.

39. Reſpondeo, negando maiorem, & inſtando illam in *non elicere ratione auxilij*; caſu quo poteſtas eliciendi conſtituatur per auxilium; quod ſanè non eſſet peccatum, niſi velis quod peccaret ratione auxilij, & quod ratione auxilij deficeret à ſua obligatione. Ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem, quia ſolùm eſt verum, quod formaliter non impletur per *non elicere actum ratione habitus*,

non

non verò, quod formaliter tranſgreditur; quia formalis tranſgreſsio præcepti, vltrà non fieri id quod præcipitur, ſeù vltrà merè negativè non impleri, dicit formaliter aliquam cauſalitatem, & determinationem non faciendi, ſeù non eliciendi, quod præcipitur; illud verò *non elicere ratione habitus*, prout eſt purè contradictorium ad *elicere ratione habitus*, non dicit cauſalitatem aliquam, aut determinationem voluntatis ad non elicere, ſed ſolum dicit negativè ſe habere ratione habitus, nihilque ratione habitus cauſare, aut determinare; quod ſatis eſt, vt verificetur, quod illud non elicere ratione habitus, ſit purè negativè *non implere præceptum*, non verò vt verificetur, quod eſt *tranſgredi præceptum*, quia tranſgreſsio importat aliquam contrarietatem ad actum præceptum, non verò puram carentiam actus præcepti.

40. Ad primam confirmationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Non obligat illam directè, ſeù obligatione purè directiva, niſi reduplicativè vt potentem illum elicere, concedo: Indirectè, ſeù obligatione coërciva ſub culpa, & pœna, nego minorem, & diſtinguo conſequens eodem modo. Cum autem ſubinfers: Ergò deficit ſuę obligationi, ſi illum non eliciat, diſtinguo: Deficit negativè ſuę obligationi directivę, concedo, ſed nego, quod hoc ſit peccare: Deficit cauſaliter, & contrariè ad obligationem coërcivam, nego, quia hoc eſſet peccare; vndè non ſequitur, quod in quantum non elicit ratione habitus, ex hoc ipſo peccat. Pro cuius diſtinctionis intelligentia, notandum eſt, quod præceptum poſitivum habet duplicem vim, & modum obligandi. Primum, & primarium directivum in ordine ad finem, quia ſemper præceptum præcipit id quod præcipit in ordine ad aliquem finem, dirigendo ſubditum ad illum finem per illud medium præſcriptum, & præceptum; & hæc obligatio totam ſuam efficaciam erga ſubditum habet ex amore illius finis, ſeù ex fine amato à ſubdito, vndè ſi ſubditus non amet illum finem, obligatio præcepti non habebit efficaciam erga illum; vndè in tantum obligatur in actu ſecundo ex præcepto vt directivo, & vt directè obligante, in quantum ex amore finis obligatur ad medium præſcriptum vt neceſſarium ad illum finem. Quia tamen non in omnibus ſolet vigere hic amor erga finem præcepti, propterea præceptum ſecundario habet vim coërcivam, & modum obligandi coërcivè comminando malum culpę, vel pœnę, vt qui ex amore finis non obligatur, obligetur ſaltèm ex timore mali culpę, vel pœnę. Notandum ſecundò, quod obligatio directiva ex fine obligat ſubditum reduplicativè vt potentem facere, quod præcipitur, at obligatio coërciva non eſt reſpectu ſubditi vt poſitivè potentis facere, quod præcipitur, ſed reſpectu illius reduplicativè vt potentis illud voluntariè impedire, aut cauſaliter, & voluntariè illud omittere, quia ſolum coërcet vim, & facultatem impeditivā, aut omiſsivā actus præcepti, non verò coërcet vim elicitivam illius, vt per ſe patet: Et hinc patet, quod iuſto, & Filio Dei reduplicativè vt tali ſolum imponitur præceptum, & lex ſub munere, & modo obligandi directivo, non verò ſub munere, & modo coërcivo, quia ſub hoc munere coërcivo ſolum imponitur homini vt ratione ſui potenti contraire præcepto, quo ſenſu non incongruè explicatur illud: *Lex non eſt poſita iuſto, ſed iniuſto*, nempè quoad vim coërcivam, quia iuſtus vt iuſtus reduplicativè peccare non poteſt, iuxta illud 1. Ioan. 3. *qui natus eſt ex Deo peccare non poteſt, quoniam ex Deo natus eſt*, id eſt, ea ratione qua ex Deo natus eſt, ſeù qua eſt Dei particeps per gratiam, & charitatem; vndè iuſto ſub hac ratione non imponitur præceptum, nec lex quoad vim coërcivam, ſed ſolum illi ratione ſui, quo pacto peccare poteſt: Igitur ex eo, quod iuſtus reduplicativè vt iuſtus, ſeù voluntas reduplicativè vt elevata habitu charitatis obligetur directivè ex præcepto, non ſequitur quod poſsit omittere culpabiliter, & peccaminosè ſub illa reduplicatione, & ratione habitus charitatis, ſequitur tamen quod ſit liber libertate ſaltèm contradictionis, & conſequenter potens omittere negativè, quia aliter non obligaretur directivè, nemo enim obligatur præcepto, adhùc directivè, niſi ſub ea ratione ſub qua liber eſt ad id, quod præcipitur. Solum ergò ſequitur, quod ratione ſui, & ſecundum ſuam naturalem facultatem poſsit omittere cauſaliter, & voluntariè, quia ſub hac ratione obligatur coërcivè ſub culpa, & pœna, ſi voluntariè, & cauſaliter omittat. Ex quo patet ad ſecundam confirmationem, conceſſa maiori, negando minorem, & ad cauſalem eius dico, quod ratione ſui non elicere, in ſenſu formali, & contradictorio ad elicere ratione ſui, eſt omninò neceſſarium; at cauſaliter ratione ſui non elicere, cauſando contrariè ratione ſui non elicientiam, ſeù impediendo elicientiam poſsibilem ratione habitus, non eſt voluntati neceſſarium, ſed illi eſt liberum, & culpabile, de quo iam ſuprà diximus *quæſt. præcedent.* à *num.* 13. & amplius dicimus.

SECUNDA CONCLUSIO.

41. DICO ſecundò: *Licèt de-ſit auxilium compatibile cum peccato conſtituens poſſe ad actum charitatis, non proindè excuſatur à culpa omiſsio actus charitatis in caſu præcepti vrgentis.* Probatur: Quia propterea excuſaretur à culpa, quia in eo inſtanti voluntas non haberet poteſtatem eliciendi actum omiſſum, ſiquidem nec illam haberet conſtitutam per habitum charitatis, qui in eo inſtanti iam non exiſteret, vtpotè incompatibilis cum peccato; nec conſtitutam per auxilium tranſiens, quod non daretur, vt ſupponimus: Sed ex hoc poteſtatis defectu ad actum charitatis excuſari non poteſt omittens actum charitatis: Ergò non proindè excuſaretur à culpa. Probo minorem: Quia tunc ſolum defectus poteſtatis ad actum poſſet excuſare omiſsionem à culpa, quando defectus ille eſſet cauſa omittendi, & pro priori ad omiſſionem; motiva enim accuſantia, vel excuſantia exercitium aliquod voluntatis, debent eſſe pro priori ad tale exercitium, & aliquomodo cauſę illius; ſi enim purè concomitanter, vel conſequenter ſe habeant, nec excuſant, nec accuſant voluntatis exercitium, vt eſt communis ſententia. Quod facilè explicatur exemplo: Nam eodem modo excuſare poteſt, vel accuſare ſcientia, & ignorantia, ac poteſtas, & impotentia: Sed ignorantia purè committans, aut conſequens non excuſat, ſed ſolum ignorantia antecedens, & vt cauſa: Ergò pariter ſola impotentia antecedens, & aliquo modo cauſans omiſsionem poteſt excuſare, non verò ſi ſit committans, vel conſequens. Tunc ſic; ſed defectus poteſtatis conſtitutę per habitum, ſeù impotentia in hoc defectu conſiſtens, in prædicto caſu non eſt antecedens ad omiſsionem, ſed conſequens, quia ea poteſtas quam vſque tunc iuſtus habebat per gratiam, & charitatem non excluditur niſi per omiſsionem, & concomitanter, vel conſequenter ad illam: Ergò ex illo defectu poteſtatis non excuſatur, nec excuſari poteſt omiſsio à culpa. Explicatur: Quotieſcumque omittens, non poteſt dicere, *omiſsi actum, quia non potui illum elicere,* defectus poteſtatis non poteſt illum excuſare, quia non aliter excuſat, niſi quatenus facit omiſsionem involuntariam; ille autem, qui omittit agere, non quia non poteſt, ſed quia non vult, licèt cauſaliter, vel concomittanter, aut conſequenter non poſsit, non propterea involuntariè omiſsit, nec excuſatur à culpa, ſi agere ſit in præcepto pro tunc: Sed in noſtro caſu omittens cauſaliter, non poteſt dicere cum veritate: *Omiſsi actum charitatis, quia non potui ipſum elicere*: Ergò ex defectu poteſtatis non poteſt excuſari. Probo minorem: Quia potius non poteſt, quia omiſsione cauſali, & culpabili abſtulit à ſe poſſe, auferendo à ſe gratiam, & charitatem: Ergò non poteſt dicere cum veritate: *Omiſsi actum charitatis, quia non potui ipſum elicere.*

42. Dices primò, quod ille omittens in eo inſtanti, in quo omitteret, adhùc pro priori naturę ad omiſsionem non habuit poſſe; nam ſi illud haberet pro priori naturę, coniungeretur cum omiſsione in eodem reali inſtanti, licèt pro diverſis ſignis, quod negamus: Ergò poteſt cum veritate dicere: *Quia non habui poſſe.* Diſtinguo antecedens: In eo inſtanti pro priori naturę ad omiſsionem cauſalem, & culpabilē non habuit poſſe, ly *non* ſumpto præciſivè, concedo: Sumpto excluſivè, nego; quia videlicet, licèt pro illo priori præſcindatur à poſſe, ſicut præſcinditur à gratia, & charitate, non tamen intelligitur excluſum realiter poſſe, ſed potius pro illo priori eſt indifferentia, & capacitas naturę coniungibilis in eo inſtanti cum poſſe; vndè ſi aliquid poteſt reſpondere eſt: *Omiſsi, quia præſcindebam à poſſe*, ſeù *omiſsi præſcindens à poſſe, vel non poſſe ad actum*: Sed eo ipſo excuſari non poteſt ex defectu poteſtatis; nam qui omittit elicere actum, præſcindendo ab eo quod poſsit, vel non poſsit ipſum elicere, eo ipſo, dicere nequit: *Omiſsi, quia non potui*, ſed ſivè poſsit, ſivè non poſsit, omittit voluntariè, quia non vult agere, ſeù quia voluntariè ſe impedit: Ergò.

43. Dices ſecundò: Non *poſſe* excuſari ex defectu poteſtatis, vt rectè probamus; ſed nec accuſari poſſe ex eo quod poteſt, & non facit; quia ad hoc opus erat, quod poſſe intelligeretur pro priori naturę in eodem inſtanti; quia eadem ratione non poteſt deſervire ad accuſationē, niſi intelligatur pro priori. Reſpódeo, concedendo, quod nec poſſe elicere actum charitatis in eo caſu, & inſtanti poteſt deſervire ad accuſandam, & culpandam omiſsionem, ſicut nec non poſſe deſervit ad illam excuſandam; quia ſicut in ſigno priori ad omiſsionem cauſalem præſcinditur à non poſſe, ita præſcinditur à poſſe, & ideò nec ex poſſe debet imputari ad culpam, aut accuſari, nec ex non poſſe, excuſari; vndè non ideò imputanda eſt ad culpam illa omiſsio, quia potens elicere actum charitatis, omiſsit, ſed quia *nulla neceſsitate conſtrictus ſe voluntariè impedivit ad actum illum eliciendum præſcindendo ex parte actus primi à poſſe, vel non poſſe illum elicere*, per hoc enim præcisè ſalvatur

eſt

eſſentialiter imputabilitas illius omiſsionis ad culpam, dum vrget præceptum; quod valdè notandum eſt, quia hoc pacto vitatur circulus, & petitio principij in probando culpam illius omiſsionis; probata enim culpa independenter à poſſe, vel non poſſe elicere actum charitatis, ſeù præciſivè ab illo, ſine circulo poteſt poſteà probari, quod ex illa culpa amittit poſſe, & non poteſt.

44. Sed contra replicabis, quia non poteſt probari culpa in omiſsione præciſivè, & independenter à poſſe elicere actum: Ergò ruit noſtra doctrina. Probatur aſſumptum. Primò: Quia nemo peccat, non faciendo, ſeù omittendo actum, quem elicere non poteſt: Ergò niſi prius monſtretur, omittentem poſſe elicere actum, probari nequit, quod peccat. Secundò: Quia licet poſſe ad actum non influat in omiſſionem liberam, expedit tamen, & conſtituit poteſtatem expeditam ad liberam omiſsionem: Sed vt probetur culpa in omiſsione, debet prius probari poteſtas expedita, & libera ad omiſsionem, quia ex hoc pendet à priori, quod omiſsio ſit libera, & ex eo quod ſit libera pendet à priori, quod ſit culpabilis, & peccaminoſa: Ergò. Probatur maior: Tum, quia eſt communis ſententia, quod licèt habitus charitatis, aut auxilium ſufficiens dans poſſe ad actum præceptum non prærequiratur ad omiſsionem per modum principij influentis, prærequiritur tamen, & conſtituit poteſtatem liberam ad omiſſionem, per modum principij expedientis. Tum, quia non poteſt dari poteſtas libera, & expedita ad omiſsionem actus ſine poteſtate ad eliciendum actum, quia ſolus ille liberè poteſt omittere actum, qui poteſt illum elicere; nam ſi non poteſt illum elicere, ſolum neceſſariò poterit illum omittere: Ergò poſſe ad actum expedit, & conſtituit poteſtatem liberam ad omiſsionem. Vrgetur: Qui non poteſt elicere actum, non liberè, ſed neceſſariò omittit: Ergò vt probetur ipſum liberè omittere, probari debet prius, quod poteſt elicere actum. Probo antecedens: Nam qui omittit non potens non omittere, non liberè, ſed neceſſariò omittit: Sed qui omittit non potens in eo inſtanti elicere actum, omittit non potens non omittere: Ergò non liberè, ſed neceſſariò omittit. Probatur minor: Quia non omittere actum eſt formaliſſimè illum elicere, ſiquidem omittere eſt ipſum non elicere, & conſequenter non omittere erit, *non non elicere ipſum*, hoc autem quod eſt, *non non elicere actum* eſt formaliſsimè *ipſum elicere*, quia duæ negationes affirmant: Sequitur ergò manifeſtè, quod non omittere actum eſt formaliſsimè illum elicere: Ergò qui omittit non potens elicere actum, omittit, non potens non omittere: Ergò non liberè, ſed neceſſariò omittit. Hæc ſunt, quæ magis vrgent pro ſententia contraria. Veruntamen ex dictis facilè.

45. Reſpondeo, negando aſſumptum. Ad primam probationem, diſtinguo antecedens: Nemo peccat, non eliciendo actum, quem elicere non poteſt, ſi non eliciat, quia non poteſt, concedo: Si non eliciat, quia ſe determinat ad non eliciendum præciſivè ab eo quod poſſit, vel non poſſit, nego antecedens, & conſequentiam, quia illa propoſitio ſolum eſt vera in ſenſu formali, & cauſali, nempè: *Nemo peccat, non faciendo quod non poteſt, quia non poteſt*, non verò in ſenſu purè materiali, & concomitanti, vel conſequenti, ita vt ſenſus ſit nemo peccat non faciendo ex propria determinatione, quod purè concomitanter, & de materiali non poteſt facere; nam ſanè, qui neſciens, an poſſit, vel non poſſit audire Sacrum, ex propria determinatione omittit Sacrum, verè peccat, & culpabiliter omittit, quamvis re ipſa, & materialiter non habuerit poſſe; vndè quamvis poſteà cognoſcat, quod tempore omiſsionis habebat impedimentum occultum, non proptereà excuſatur, vt cuique notiſsimum eſt: Cum autem omittens actum charitatis in inſtanti A cauſaliter, & ex propria determinatione, non omittat, quia non poteſt, ſed quia re ipſa ſe determinat, & vult, vel formaliter, vel virtualiter, vel directè, vel indirectè omittere, quod pro eo tunc non poſſit elicere de materiali ſe habet, & concomitanter, vel conſequenter, vndè non ideò non peccat.

46. Ad ſecundam, nego maiorem. Ad primam illius probationem ex communi ſenſu RR. dico, me nunquam potuiſſe intelligere eam illorum doctrinam, nempè, quod principium ſupernaturale expediat voluntatem ad peccandum, & ad omittendum peccaminosè, ſeù quod conſtituat ad id poteſtatem expeditam, cum potius munus gratiæ, & auxiliorum ſupernaturalium ſit impedire voluntatem, ne peccet, & illam à peccando retrahere. Expedire enim voluntatem ad peccandum ex terminis ſonat, auferre à voluntate aliquod ligamen, aut impedimentum, quo nempè ipſa anteà eſſet impedita, & ligata, ne peccaret: Hoc autem officium potius diaboli, quam gratiæ eſt, aut auxiliorum ſufficientium; vndè vel voces ipſæ, quantumvis vſitatæ à RR. diſpliceant, potiſsimè, cum non inveniantur in PP. nec Antiquioribus, quos viderim, aut vbi viderim, Theologis. Ad ſecundam probationem, nego antecedens. Et ad eius cauſalem, nego quod ſolus

poſsit liberè omittere, qui poteſt elicere, vt patet, quando non poteſt, impotentia purè concomitanter, aut conſequenter ſe habente, vt exemplo præfato non audientis ſacrum conſtat: Vndè cum arguis: Si non poteſt illum elicere, ſolùm neceſſariò poterit illum omittere, diſtinguo: Loquendo de omiſsione vt purè negativa, tranſeat: Loquendo de omiſsione cauſali, & determinativa, nego; quia licèt illi materialiter, & concomitanter ſit neceſſaria omiſsio negativa, & contradictoria actus, ſicut ei, qui occulto ſibi impedimento eſt impotens audire Sacrum, eſt neceſſaria omiſsio negativa Sacri; non tamen ei eſt neceſſaria omiſsio cauſalis, & determinativa, ſed omninò libera; nec omiſsio negativa eſt illi formaliter, & cauſaliter, ſeù antecedenter neceſſaria, quia impotentia ad actum, in qua neceſsitas omiſsionis negativę conſiſtit, non eſt antecedens, & cauſalis ad omittendum, vt oſtentum manet, ſed comitans, vel conſequens, vndè non tollit culpam, aut libertatem omiſsionis, nec poteſtatem ad liberè, & culpabiliter omittendum.

47. Ex quo patet ad vrgentiam, diſtinguendo antecedens: Qui non poteſt elicere actum, ſi omittat, quia non poteſt, non liberè, ſed neceſſariò omittit, concedo: Si omittat ex propria determinatione præciſivè ab eo quod poſsit, vel non poſsit elicere, nego antecedens. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Qui omittit purè negativè, non potens non omittere negativè, & qui omittit cauſaliter, & determinativè, non potens ſic non omittere, neceſſariò, & non liberè omittit, concedo: Qui omittit cauſaliter, & determinativè non potens non omittere negativè, ſubdiſtinguo, ſi hæc non potentia, vel impotentia ſit antecedens, & cauſalis reſpectu omiſsionis cauſalis, concedo: Si non ſit antecedens, nec cauſalis, ſed comitans, vel conſequens, nego maiorem, nempè, quod non liberè, ſed neceſſariò omittat cauſaliter; & diſtinguo ſimiliter minorem: Qui omittit cauſaliter non potens in eo inſtanti elicere actum, omittit non potens non omittere cauſaliter, nego: Omittit cauſaliter, non potens non omittere negativè, ſubdiſtinguo: Impotentia antecedenti, nego: Impotentia comitanti, vel conſequenti, tranſeat minor. Et ad huius minoris probationem, dico, quod *non omittere cauſaliter* actum non eſt formaliſsimè illum elicere. Et cum probas, quia omittere actum eſt formaliter ipſum non elicere, concedo de omittere formaliter, & purè negativè, ſeù contradictoriè ad elicere, nego autem, de *omittere cauſaliter*, actu aliquo poſitivo, quia hoc omittere non eſt purè non elicere, ſed eſt, ſe determinare ad non eliciendum actum, ſeù cauſare non elicientiam actus, illam impediendo actu aliquo; vndè ſequitur, quod *non omittere cauſaliter actum*, non eſt idem formaliſsimè, ac ipſum elicere, quia non eſt purè *non non elicere*, ſed eſt non ſe determinare, aut non cauſare ipſum *non elicere*; nec ſunt duę negationes, aut negatio negationis, ſed eſt negatio alicuius poſitivi, nempè determinationis, & cauſalitatis in omiſsionem negativam. Et quidem totum hoc argumentum, quod magnificari ſolet, inſtatus manifeſtè, in eo qui laborat impotentia occulta ad faciendum aliquid, & ex propria determinatione omittit illud facere, non quia non poteſt, ſed quia non vult, & ibi detegitur manifeſtè fallacia talis modi arguendi.

48. Sed non quieſces: Quia adhùc omiſsio cauſalis medio actu poſitivo non poteſt eſſe libera, niſi ſic omittens habeat antecedenter in eo inſtanti poteſtatem ad ſic non omittendum: Sed ſi non habet poteſtatem ad eliciendum actum charitatis præceptum non habet in eo inſtanti poteſtatem antecedentem ad ſic non omittendum: Ergò omiſsio cauſalis non erit in eo libera, nec culpabilis. Minor patet: Quia poſſe ſic omittere, ſine poteſtate antecedenti ſic non omittendi, eſt poſſe neceſsitatum, & determinatum antecedenter ad ſic omittendum; ſicut poſſe ſic agere, ſine poteſtate antecedenti ſic non agendi, eſt poſſe neceſsitatum ad ſic agendum. Minor verò probatur: Quia non eſt poſsibile medium in voluntate, vrgente præcepto, inter omittere cauſaliter, & elicere actum charitatis; aliàs enim vrgente præcepto, poſſet voluntas, nec elicere actum charitatis, nec illum cauſaliter omittere, & ſic inventus eſſet modus non implendi præcepta abſque peccato; quod quis dicat? Ergò non aliter poteſt voluntas non omittere cauſaliter, niſi eliciendo actum charitatis præceptum: Ergò, dum nō poteſt iſtum elicere, non poteſt non omittere cauſaliter. Explicatur: Voluntas eſt in eo caſu neceſsitata vagè, vel ad eliciendum actum charitatis, vel ad illum omittendum cauſaliter, & determinativè; nam aliàs, poſſet voluntas neutrum facere, & ſic ſe eximere ſine culpa, & peccato, ab impletione præcepti, quod quis dicat? Sed voluntas antecedenter, & vagè neceſsitata ad vnum à duobus, & ſine poteſtate antecedenti ad vnum, manet antecedenter determinatè neceſsitata ad aliud: Ergò ſi in eo inſtanti non habeat poteſtatem antecedentem ad actum charitatis, in eo inſtanti erit antecedenter determinatè neceſsitata ad omiſsionem cauſalem illius.

49. Reſpondeo ad hanc inſtantiam,

quę

Digitized by Google

quę verè tangit difficultatem præſentem, diſtinguendo maiorem: Niſi omittens habeat antecedenter in eo inſtanti poteſtatem poſitivam ad ſic non omittendum ex propria determinatione, nego maiorem: Niſi omittens habeat poteſtatem antecedentem negativam, ſeù permiſſivam ad ſic negativè, & permiſſivè non omittendum, concedo maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam. Ad probationem maioris eodem modo, & eadem diſtinctione reſpondeo, quod poſſe cauſaliter omittere ſine poteſtate antecedenti negativa, aut permiſſiva non ſic omittendi, eſſet poſſe neceſſitatum ad ſic omittendum, quia poteſtas negativa antecedens nihil aliud eſt, quam non repugnantia in ſigno actus primi ad ſic non omittendum, aut non neceſſitas antecedens ſic omittendi; ſine hac autem non repugnantia, & non neceſſitate, eſſet repugnantia in ſigno antecedenti ad ſic non cauſandam omiſſionem, & neceſſitas antecedens illam cauſandi, ac proindè nec omiſſio cauſalis libera eſſet: Cæterum eo ipſo, quod in ſigno actus primi ad omiſſionem cauſalem ſit poteſtas negativa, ſeù non repugnantia ſic omittendi, eſt etiam in eo ſigno non neceſſitas omittendi, & conſequenter, ſi omittit cauſaliter, omittit ſine neceſſitate antecedenti ſic omittendi, quod ſufficit, vt liberè, & culpabiliter omittat.

50. Iam ad probationem minoris, ex eo nempè, quod non datur medium poſſibile voluntati, vrgente præcepto, inter omittere cauſaliter, & elicere actum charitatis, poteſt primo reſponderi, diſtinguendo: Non datur medium poſſibile poſitivè ex influxu, & determinatione voluntatis, concedo: Medium poſſibile negativè, & ex pura permiſſione, ſeù non repugnantia voluntatis, nego antecedens. Cum autem vrges, quod alias poſſet, vrgente præcepto, nec elicere actum charitatis, nec illum cauſaliter omittere, diſtinguo ſimiliter: Poſſet potentia negativa, & permiſſiva, per non repugnantiam ad negativā omiſſionem vtriuſque tranſeat: Poſſet poſitivè ex propria determinatione, implicas in terminis, quia implicat in terminis omittere ex propria determinatione vtrumque, nempè actum charitatis, & omiſſionem cauſalem, quia eo ipſo exerceret omiſſionem cauſalem, & non illam omitteret. Cum autem infers, quod inventus eſſet modus non implendi præcepta abſque peccato. Dico, quod inventus eſſet modus non quæſitus ex induſtria, nec voluntariè exercitus, aut poſitivè poſſibilis voluntati; ſed modus ſolum permiſſivè, & negativè poſſibilis per non repugnantiam purę omiſſionis non voluntarię; qui modus ſic poſſibilis, non eſſet in dominio voluntatis poſitivo, vt cum vellet, poſſet pro nutu non implere præcepta abſque peccato; ſed poſſet aliquando contingere merè permiſſivè ſe habente voluntate, præter omnem eius determinationem, intentionem, & volitionem poſitivam.

51. Quod quidem neceſſariò dicendum eſt, ſi ſemel teneatur duplex ſententia probabilis; vna, quę aſſerit, voluntatem non eſſe neceſſitatam quoad exercitium ad bonum in genere & vt ſic, adhùc propoſitum ab intellectu, ſeù non eſſe neceſſitatam, adhùc vagè, quoad exercitium ad volēdum bonum aliquod ex ſibi propoſitis; quę ſententia probabilis eſt. Alia, quę aſſerit, omiſſionem puram abſque omni actu poſitivo non forè peccaminoſam, quantumvis inſtante præcepto; quę etiam valdè probabilis eſt, & mihi vera, & iuxta illam modo procedimus; ſtabilita enim hac vtraque ſententia, abſdubio, adhùc vrgente præcepto, poſſet voluntas nihil omninò velle, & ab omni actu ceſſare, ſaltèm aliqua brevi mora temporis, ſiquidem ad nihil volendum eſſet neceſſitata quoad exercitium, adhùc vagè, & in genere: Poſſet ergò omittere purè, & conſequenter non peccando, iuxta ſecundam ſententiam: Poſſet ergò pro aliqua brevi duratione non implere præceptum abſque peccato per purè negativam omiſſionem, potentia purè negativa, ſeù permiſſiva, ſed non poteſtate determinativa, & cauſativa omiſſionis, vt explicatum relinquo; quo pacto poſſe omittere, ſatis eſt ad libertatem purę contradictionis, & purè quoad exercitium, licèt non ad libertatem contrarietatis, & quoad ſpecificationem, vt iam dicam.

52. Sed quia forſan hæc doctrina nova videbitur, & diſplicebit, ſecundo reſpondeo ad probationem minoris ex impoſſibilitate medij, diſtinguendo antecedens: Non eſt poſſibile medium in voluntate abſolutè, & omnibus inſpectis, omitto antecedens: Non eſt poſſibile medium reſpectu voluntatis ratione ſui præcisè conſideratę, ſivè ratione poteſtatis proximę ad omiſſionem cauſalem, nego antecedens: Quia dato quod abſolutè, & omnibus inſpectis non poſſit dari medium, tamen ſi conſideretur voluntas præcisè ratione ſui, prout per cognitionem defectuoſam conſtituitur proximè potens occaſionare omiſſionem amore boni commutabilis impediēte amorem Dei, ſub hęc reduplicatione, illi non repugnat medium omiſſionis negativę, quia voluntas ſub illa reduplicatione non eſt neceſſitata quoad exercitium ad amorem boni commutabilis incompoſſibilem cum amore Dei, quia cum omne bo-

bonum commutabile vt diſtinctum à Deo ſit bonum finitum, & limitatum, implicat voluntatem ratione ſui, ex vi propoſitionis illius boni, neceſsitari, aut neceſsitatam eſſe quoad exercitium ad illius amorem; aliàs ſemper voluntas eſſet ex neceſsitate naturę exercens talis obiecti amorem impeditivum dilectionis Dei, ſeù charitatis, charitaſque eſſet contra naturam rationalem, vtpotè impediens actum eius neceſſarium, neceſsitate naturę: Imò eſſet ſemper neceſſario peccans, quia eſſet ſemper neceſſario exercens amorem impeditivum amoris Dei; cum autem hoc dici nequeat, dicendum eſt à fortiori, voluntatem ratione ſui ita eſſe potentem proximè amare bonum commutabile amore occaſionante omiſsionem amoris Dei, ſeù charitatis, quod hæc poteſtas proxima ad talem amorem non ſit neceſsitata quoad exercitium, ſed libera quoad exercitium, & libertate ſaltèm contradictionis; & conſequenter, quod ratione ſui, rationeque talis proximę poteſtatis non ſit connexa cum tali amore, nec repugnans eius omiſsioni negativę. Ex quo iam ſequitur, quod voluntati ratione ſui præciſè conſideratæ, & poteſtati proximæ eius ad omiſsionem cauſalem, eſt poſsibile, ſeù illi non repugnans medium inter talem omiſsionem cauſalem, & actum charitatis, nempè, *ratione ſui non cauſare omiſsionem*, ſeù *ratione ſui non amare bonum commutabile amore impeditiva charitatis*, quia ad hoc non eſt neceſsitata ratione ſui. Ex quo ad ſummum ſequitur, quod vrgente præcepto, poſſet voluntas, nec elicere actum charitatis ratione ſui, (ad quod non elicere ſupponitur neceſsitata) nec omittere cauſaliter ratione ſui, ſed ratione ſui purè negativè ſe habere, nihil volendo ratione ſui incompatibile, aut impeditivum amoris Dei, & hoc ſanè eſſet ei poſsibile ratione ſui, & ratione ſuæ poteſtatis proximæ ad amorem boni commutabilis. Nec indè ſequitur, quod inventus eſſet modus non implendi præceptum abſque peccato, quia ſi voluntas ita ſe gereret ratione ſui, non illi deficeret poſſe ad actum charitatis, ſed illud haberet ratione habitus, & eliceret actum, impleretque præceptum ratione illius.

53. Ex quo, ad explicationem, iuxta primam ſolutionem datam, neganda eſt maior de neceſsitate vaga quoad exercitium, & explicandum, quo pacto poſſet neutrum facere, & non implere præceptum abſque peccato, vt ſuprà. Vel iuxta ſecundam, concedo maiorem, & diſtinguo minorem: Voluntas antecedenter neceſsitata vagè ad vnum è duobus, & ſine poteſtate antecedenti ad vnum, eſt determinatè neceſsitata ad aliud, ſi carentia poteſtatis antecedentis ad vnum ſit antecedens, & cauſalis reſpectu alterius, concedo: Si ſit comitans, vel conſequens, nego minorem, & conſequentiam; quia quamvis voluntas in eo inſtanti non habeat poteſtatem antecedentem ad vnum ex illis duobus, nempè ad actum charitatis, tamen hoc non habere, ſeù eius carentia, non eſt cauſa alterius extremi, nempè omiſsionis cauſalis, nec conſtituit poſſe ad illam, & ideò non facit, nec impotentiam antecedentem ad actum charitatis, nec neceſsitatem antecedentem determinatam ad omiſsionem cauſalem. Quod autem carentia poteſtatis antecedentis ad actum charitatis in eo caſu non ſit carentia antecedens omiſsionem cauſalem, nec defectus cauſalis reſpectu illius, iam ſuprà probabimus, quia nempè pro ſigno priori ad omiſsionem cauſalem minimè intelligitur defectus, ſeù carentia habitus charitatis, ſed pro illo ſigno ſolùm ab ea præſcinditur; per meram autem præciſionem à poſſe, vel non poſſe ad vnum extremum, non redditur antecedenter determinata neceſsitas vaga, ad aliud, ſed manet adhùc antecedenter vaga, & indifferens. Vndè poteſt diſtingui illa minor ita: Voluntas antecedenter vagè neceſsitata ad vnum è duobus, & ſine poteſtate antecedenti ad vnum, eſt neceſsitata determinatè antecedẽter ad aliud, ſi ly *ſine poteſtate antecedenti ad aliud*, ſumatur purè præciſivè, nego; ſi ſumatur privativè, aut remotivè, ſubdiſtinguo: Si privativè ſit ſine tali poteſtate antecedenter ad aliud extremum, concedo: Si ſolùm comittanter, vel conſequenter, nego minorem, & conſequentiam.

54. Sed dices: In eo inſtanti eſt carentia realis, & privativa poteſtatis antecedentis ad actum charitatis: Sed carentia realis, & privativa poteſtatis antecedentis debet eſſe carentia antecedens, & non purè comittans, aut conſequens: Ergò in eo inſtanti eſt carentia realis antecedens. Probatur minor: Quia carentia realis, & privativa poteſtatis antecedentis debet eſſe in eodem ſigno, in quo foret poteſtas illa antecedens, ſi daretur: Sed illa foret in ſigno antecedenti actus primi: Ergò carentia illius eſt in ſigno antecedenti actus primi. Quod vrgeri poteſt eodem tenore, ac *in Tractat. de Provident. quæſt.* 18. *à num.* 31. probabam qualitatem phyſicè prædeterminantem ad actum præceptum non poſſe impediri à voluntate, nec per omiſsionem illius, nec per actum contrarium, quia cum ea qualitas ſit antecedens, etiam carentia, & defectus illius debet eſſe antecedens.

55. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem, quæ laborat in æqui-

poco: Carentia realis, & privativa poteſtatis antecadentis debet eſſe antecedens reſpectivè ad ſignum, erga quod eſſet antecedens talis poteſtas, concedo: Reſpectivè ad ſignum erga quod non eſſet antecedens talis poteſtas, nego minorem, & diſtinguo conſequens: Ergò in eo inſtanti eſt carentia realis antecedens ad omiſsionam cauſalem, nego conſequentiam: Antecedens ad omiſsionem purè negativam, & formalem actus charitatis, ſeù ad ſignum, in quo actus charitstis exiſteret, ſi exiſteret, concedo conſequentiam. Ad probationem minoris, dico, quod illa, & argumentum factum à nobis loco citato, rectè probat, quod poteſtas antecedens ad actum charitatis in eodem ſigno formaliter deficit, quando deficit, in quo exiſteret, ſi exiſtaret; veruntamen rogo: Quando exiſtit poteſtas proxima ad actum charitatis, exiſtit ne in ſigno actus primi, & poteſtatis proximæ ad omiſsionem cauſalem? Neutiquam, quia poteſtas proxima, & actus primus ad omiſsionem cauſalem realiter diſtinguitur à poteſtate proxima ad actum charitatis, ſiquidem ſunt duæ poteſtates proximæ realiter diſtinctæ, vtpotè vna purè naturalis, nempè, quæ eſt ad omiſsionem cauſalem, & alia ſupernaturalis, quę eſt ad actum charitatis: Ergò in ſigno illius nō includitur iſta. Purè ergò cōcomitanter ſe habent, & concurrunt in eadem voluntate, tum ex parte cognitionum conſtituentium, tum ex parte virtutis potentię: Ex parte quidem cognitionum, nam cognitio fidei proponens voluntati obiectum actus charitatis, & conſtituens poteſtatem ad ipſam, realiter diſtinguitur à cognitione naturali proponènte voluntati bonum occaſionativum omiſsionis, & nec vna eſt in ſigno alterius, nec poſitivum ordinem habent inter ſe, ſed purè concomitanter concurrunt ex parte intellectus, vna trahens in amorem Dei, alia trahens in omiſsionem cauſalem illius, ſeù in amorem alicuius boni commutabilis: Similiter etiam ex parte virtutis activæ; nam virtus activa actus charitatis, quæ eſt habitus, vel ſi mavis auxilium, realiter diſtinguitur à virtute innata potentiæ, quæ activa eſt omiſsionis cauſalis, ſeù amoris inordinati boni commutabilis, & nec iſta vt talis conſtituit illam, nec illa iſtam, ſed purè comitanter concurrunt, quando concurrunt: Ex quo ſequitur, quod nec in ſigno poteſtatis proximę ad actum charitatis intelligitur poteſtas proxima ad omiſsionem cauſalem, ſed purè ab illa præſcinditur; nec in ſigno poteſtatis proximæ ad omiſsionem cauſalem intelligitur poteſtas proxima ad actum charitatis, ſed purè ab illa præſcinditur. Dato ergò quod poteſtas proxima ad actum charitatis deficiat, quando deficit, in eo ipſo ſigno, in quo exiſteret, ſi exiſteret, minimè ſequitur, quod deficiat in ſigno antecedenti, & actus primi ad omiſsionem cauſalem, quia ſi exiſteret, non exiſteret in eo ſigno; ſed ſolum ſequitur, quod deficiat, quando deficit, in ſigno proprio actus primi proximi ad actum charitatis, in quo exiſteret, ſi exiſteret; in ſigno autem proprio actus primi, & poteſtatis proximę ad omiſsionem cauſalem omninò præſcinditur ab eo, quod exiſtat, vel deficiat.

56. Itaque tota noſtra doctrina reducitur ad hoc, quod voluntas, adhùc vrgente præcepto, in primis ex ſe per modum potentię, prout reſpicit bonum in genere, eſt libera, & indifferens per modum potentię, tum ad actum charitatis præceptum, tum ad omiſsionem cauſalem illius, quia videlicèt eſt quaſi ſubiectivè diviſibilis, ſeù diviſivè conſtituibilis potens duplici poteſtate proxima ad duo exercitia oppoſita, nempè, & poteſtate proxima ad actum charitatis per virtutem infuſam, & cognitionem fidei; & poteſtate proxima ad omiſsionem cauſalem illius, ſeù amorem boni commutabilis conſtituta per ſuam virtutem naturalem, & cognitionē naturalem defectuoſam. Deindè dicimus quod iſtę duę poteſtates concomittanter per accidens concurrunt, quia neutra eſt ratio alterius, neutraque alteri ſubordinatur, ſed ex ęquo quælibet reſpicit ſuum actum, & obiectum quodammodo contrarium, & oppoſitum actui, & obiecto alterius, & mutuo ſe poſſunt impedire in agendo: Sunt item iſtę poteſtates adinvicem inconnexę, quia voluntas poteſt habere poteſtatem proximam ad omiſsionem occaſionalem, id eſt, ad amorem boni commutabilis incompoſsibilē cum actu charitatis, quin habeat poteſtatem proximam ad actum charitatis; & ſimiliter poteſtatem proximam ad actum charitatis, quin habeat poteſtatem proximam ad prædictum amorem boni commutabilis, caſu nempè, quo deficiat, prout deficere poteſt, propoſitio defectuoſa practica illius: Et ideò dicimus, quod quando concurrunt ſimùl, concurrunt, & comittantur per accidens, & inconnexè, non per ſe, & connexivè. Dicimus item, quod iſtę duę poteſtates proximę cōſtituunt duo ſigna actus primi, ita vt nec in ſigno vnius intelligatur altera, nec è contra. Rùrſus dicimus, quod quælibet ex illis eſt poteſtas proxima libera ad ſuum actum libertate contradictionis, & quoad exercitium, licèt neutra ratione ſui ſit libera libertate contrarietatis proxima ad vtrumque actum contrarium: Eſt quidem, quælibet libera libertate contra-

dic-

Digitized by Google

dictionis ad ſuum actum, quia neutra neceſſitatur quoad exercitium à ſuo obiecto, & conſequenter, quælibet eſt potens negativè omittere ratione ſui. Neutra autem eſt ratione ſui libera libertate cōtrarietatis proxima ad vtrumque, quia neutra ratione ſui eſt poteſtas proxima ad vtrumque exercitium contrarium, ſed ſolum ad vnum cum indifferentia puræ contradictionis ad illius negativam, & contradictoriam omiſsionem. Ex quo iam ſequitur manifeſte, quod voluntas ratione poteſtatis naturalis poteſt liberè libertate contradictionis omittere cauſaliter actum charitatis independenter ab eo, quod in eodem inſtanti concurrat, vel non concurrat poteſtas proxima ſupernaturalis ad actū charitatis, & conſequenter poteſt peccare peccato omiſsionis, & excludere à ſe gratiam, & charitatem, quamvis in eo inſtanti non detur auxilium ſufficiens ex parte potentiæ ad actum charitatis eliciendum. Ex qua doctrinà iam facilè.

SOLVUNTUR ARGUMENTA prioris ſententiæ.

57. AD principale fundamentum prioris ſententiæ ex *num.* 3. nego maiorem, quia poteſtas proxima ad actum charitatis per ſe nedum non debet, verum nec poteſt eſſe libera libertate contrarietatis, quia non poteſt per ſe, & ratione ſui eſſe poteſtas proxima ad peccandum. Solùm ergò debet per ſe eſſe libera libertate contradictionis, & permittere in potentia libertatem contrarietatis ad malum. Nec oppoſitum probatur, ex eo quod homo tunc eſſet liber libertate contrarietatis ad actum charitatis, & omiſsionem peccaminoſam; quia in primis hoc non exigitur per ſe ad actum charitatis, nec ad poteſtatem proximam illum liberè, & meritoriè eliciendi, quia ad libertatem, & meritum ſatis eſt libertas contradictionis, non autem exigitur libertas proxima contrarietatis. Ille enim, cuius mens ita intenta eſſet in Deum vt ſummum bonum, quod pro tunc nullum aliud obiectum ei occurreret vt proximè amabile contrapoſitivè ad Deum, vt pluries contingit animabus devotis, abſdubio liberè, & meritoriè amaret Deum; & tamen ſine libertate proxima contrarietatis, ſed cum ſola libertate contradictionis. Deindè dato, quod ſimùl eſſet liber libertate proxima contrarietatis, non eſſet ſic liber ex vi ſolius poteſtatis proximæ ad actum charitatis, imò nec ex vi vnius poteſtatis proximæ, quæ eſſet vna per ſe; ſed ex vi duplicis poteſtatis proximæ, quarum vna conſtituta cognitione, & virtute naturali, eſſet ad omiſſionem cauſalem, ſeù actum contrarium charitati; alia conſtituta cognitione, & virtute ſupernaturali eſſet ad actum charitatis; ex quibus duobus poteſtatibus non fieret vna poteſtas per ſe, nec vna libertas per ſe, ſed ad ſummum vna per accidens, quia illæ duæ poteſtates proximæ cum ſuis cognitionibus non comparantur per modum actus, & potentiæ, nec habent inter ſe poſitivam ſubordinationem, aut connexionem, vt iam diximus.

58. Ex quibus infero, vt obiectionibus parvi momēti ſatisfaciam, actum charitatis, adhùc in via, & prout fide regulatum, non eſſe eſſentialiter liberum libertate proximâ contrarietatis, nec illam per ſe exigere in potentia, ſeù in voluntate, ſed ad ſummum exigere in voluntate libertatem radicalem, aut remotam contrarietatis, ſeù per modum potentiæ ad extrema contraria, & libertatem proximam contradictionis ad ipſum, & non ipſum, quia per ſe procedit à poteſtate proxima ſic libera, & à potentia radicaliter, & remotè libera per modum potentiæ ad extrema contraria, ſed non ſemper à potentia, vt proximè libera ad extremum contrarium, vt cuique notum eſt.

59. Loquendo autem de libertate contradictionis, ſeu poteſtate proxima ſic libera ad actum charitatis, concedo, quod debet eſſe ex ſe indifferens, & coniungibilis cum vtroque extremo contradictionis; ſed nego, quod debeat eſſe coniungibilis cum omiſsione cauſali, & peccaminoſa, quia hæc non eſt extremum puræ contradictionis ad actum charitatis; vndè ſolum infertur, quod ex ſe maneat *negativè indifferens*, & coniungibilis cum *omiſsione* ſuî negativa, & formali, quæ eſt formale contradictorium actus charitatis; verum tamen hæc omiſsio per ſe peccaminoſa non eſt, vt iam probavimus, quia non eſt ex determinatione poteſtatis ſic negativè, & contradictoriè omittentis. Ex quo patet ad vrgentiam *ex eodem num.* 3. diſtinguendo maiorem: Poteſtas libera ad actū charitatis debet eſſe coniungibilis cum actu, & omiſsione negativa ipſius, concedo: Cum omiſsione cauſali, & peccaminoſa, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo. Ad cuius probationem, nego maiorem, quia adhùc in eo caſu vrgente præcepto, eſt poſsibilis omiſſio negativa, qua ipſa poteſtas proxima poteſt vt *quo* negativè omittere, & non cauſaliter, nec ex propria determinatione ipſius poteſtatis proximæ; ſic enim omittere negativè non repugnat illi poteſtati proximæ, adhùc vrgente præcepto, quia non eſt neceſsitata ad agere contradictorium, nec ab intrinſeco, nec ex præcepto, vt

iam

Digitized by Google

iam ſuprà probavimus; illa autem omiſſio negativa non eſſet culpabilis, nec peccaminoſa poteſtati ſic omittenti, ſi ſic omitteret. Ex quo patet ad idem fundamentum repetitum *num*: 6. ſemper enim negandum eſt, quod habitus charitatis, aut poteſtas proxima per illum conſtituta ſit connexa intrinſecè cũ actu charitatis, aut intrinſecè inconiungibilis cum omiſſione negativa, & contradictoria, adhùc in illo caſu, ſeù vrgente præcepto; quia oppoſitum iam probatum relinquimus *num*. 30. Vndè rectè, & meritò non admittebam ſolutionem D. Caſtel, quę ibi ſatis convicenter impugnatur vſque ad *num*. 13.

60. Ad ſecundum fundamentum ex *num*. 14. conceſſa maiori, quæ rectè ibi probatur, nego minorem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: In domino talis poteſtatis eſt elicere poſitivè, & non elicere purè contradictoriè, & negativè, concedo: Eſt non elicere cauſaliter, & determinativè, nego maiorem; & diſtinguo minorem: Eliciendo actum charitatis in illo inſtanti, habitus exiſtit præſuppoſitivè, & non eliciendo, ſeù omittendo cauſaliter, habitus non exiſteret, quia tale omittere cauſaliter eſſet peccatum, concedo: Et non eliciendo, ſeù omittendo purè negativè, ex hoc ipſo habitus non exiſteret, nego minorem, & conſequentiam. Et ratio eſt, quia habitus charitatis, quoad ſui exiſtentiam, & conſervationem, non eſt in dominio poſitivo voluntatis, ita vt voluntas poſſit poſitivè illũ conſervare, nec tale dominium, aut poteſtas competit voluntati, tum, quia ſolus Deus eſt qui poteſt conſervare poſitivè gratiam, & qui habet in ſui dominio poſitivè illam conſervare, vel non, ſicut illam dare, vel non; tum, quia liberum arbitrium non poteſt habere dominium poſitivum ſuprà gratiam, nec quoad eſſe, nec quoad conſervari, ſolùm enim habet dominium ſe impediendi ne illam recipiat: Vndè gratia, & habitus charitatis in recipi dependet à libero arbitrio ſolum permiſſivè, ſeù ab illo vt ratione proprię facultatis non impediente, ſeù permitente illius receptionem, & conſervationem: Igitur poteſtas, & dominium conſervandi gratiam ſolius eſt Dei, poteſtas verò, & dominium illam impediendi ſollus eſt voluntatis ratione ſui. Rectè ergò probat argumentum, quod poteſtas proxima conſtituta per habitum charitatis non poteſt eſſe poteſtas proxima liberè conſervandi ipſum habitum, aut in cuius dominio ſit ipſum exiſtere, vel non exiſtere; cæterum nego, quod in prędicto caſu poteſtas ſupernaturalis eliciẽdi vel non eliciendi actum charitatis debeat eſſe ſic dominativa ſuprà eſſe, vel non eſſe habitus, quia licèt ſit dominativa ad eliciendum, vel non actum charitatis, nec per ipſum elicere conſervatur poſitivè gratia, ſed ſupponitur conſervata, & exiſtens poſitivè, vt actus primus per actum ſecundum; nec per non elicere purè contradictorium, & negativum, quod reſpicit pro alio extremo, excluditur, aut deſtruitur gratia, quia tale non elicere, non eſt peccatum, nec omiſſio peccaminoſa, aliàs enim potèſtas ſupernaturalis omitteret peccaminosè; ſed eſt pura omiſſio negativa per ſe minimè excluſiva gratiæ. Vndè cum arguis, quod ſi elicitur actus conſervatur gratia; ſi non elicitur, deſtruitur, diſtinguo: Si elicitur, conſervatur per ipſum elicere, nego: Infertur à poteriori conſervari poſitivè à Deo, concedo: Item, ſi non elicitur purè contradictoriè, & negativè, deſtruitur per ipſum ſic non elicere, nego: Per non elicere cauſale, ſeù per omiſſionem cauſalem, ad quam non eſt poteſtas ſupernaturalis, & quę non eſt in dominio poteſtatis ſupernaturalis, tranſeat; ex quo minimè ſequitur, quod poteſtas ſupernaturalis in eo caſu debeat eſſe ratione ſui poteſtas, & dominium conſervandi gratiam, aut illam deſtruendi, nec quod in eius dominio ſit illam exiſtere, vel non exiſtere, ac proindè ex hoc capite non probatur conſtitui non poſſe per habitum, & gratiam, nec debere conſtitui per auxilium diſtinctum. Solùm ergò ſequitur, quod poteſtas impediendi gratiam, vel illam conſervandi permiſſivè non poſſit conſtitui per habitum, quod libenter fatemur; cæterum nec etiam poteſt conſtitui per auxilium, ſed ſolum per facultatem nativam voluntatis ad omiſſionem cauſalem, & peccaminoſam, quæ tunc eſt potens deſtruere gratiam, vel permiſſivè ſe habere ad illius conſervationem, quia ſi ratione ſui omittat cauſaliter, vt poteſt, deſtruet gratiam, ſi ratione ſui non omittat cauſaliter, vt etiam poteſt, permittet negativè conſervationem gratiæ, & ſic illa facultas naturalis eſt poteſtas, & dominium deſtruendi poſitivè gratiam, vel permiſſivè illam conſervandi, ſeù permittendi eius conſervationem. Et ita ſolvendum eſt illud fundamentum, non autem admittenda ſolutio ibi data *num*. 15. quæ rectè ibi impugnatur.

61. Ad tertium fundamentum ex *num*. 16. conceſſa maiori, quæ benè ibi probatur, nego minorem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Pendet ex eo, quod eliciatur, vel non eliciatur formaliter, ſeù negativè ratione poteſtatis ſupernaturalis, nego maiorem. Ab eo, quod eliciatur permiſſivè, vel cauſaliter non eliciatur ratione poteſtatis naturalis, ſub diſtinguo: Pendet ab hoc intrinſecè, & ex

ex natura ſua, nego: Extrinſecè, & ex ſuppoſitione accidentali præcepti, concedo maiorem; ad cuius cauſalem eodem ſenſu reſpondeo. Primò: Quod habitus charitatis, adhùc in eo inſtanti, intrinſecè, & prout conſtituit poteſtatem proximam elicitivam actus charitatis, non indiget, nec dependet ab eo, quod eliciatur, vel omittatur actus charitatis, quia quantum eſt ex ſe compatibilis eſt cum actu, & cum omiſſione adhùc cauſali, ſolum enim accidentaliter, & extrinſecè ex ſuppoſitione præcepti reddentis mortaliter peccaminoſam omiſſionem cauſalem, non poteſt coniungi cum illa: Satis autem eſt vt poteſtas proxima per illum conſtituta maneat libera, quod intrinſecè, & præſcindendo à qualibet ſuppoſitione extrinſeca, & accidentali non conſtitutiva talis poteſtatis, ſit inconnexa, & indifferens ad actum, & omiſſionem, quamvis ex aliqua ſuppoſitione extrinſeca ſit inconiungibilis cum omiſſione cauſali, & voluntaria. Reſpondeo ſecundò: Quod ſi admittatur poſſibilis pura omiſſio non voluntaria, nec peccaminoſa, modo ſuprà explicato *num.* 51. adhùc ex ſuppoſitione præcepti, habitus charitatis non pendet in ſui conſervatione ab eo quod eliciatur actus, imò nec cum illo connectitur, ſed poteſt conſervari ſine illo per puram negativam omiſſionem omnis actus, quę adhùc pro tunc non repugnat voluntati, & non foret peccaminoſa.

62. Reſpondeo tertiò: Adhùc dato, quod voluntas non poſſit in illo caſu purè omittere, & adhùc ex ſuppoſitione præcepti, quod exiſtere habitū charitatis in eo inſtanti pendet à priori in genere cauſę materialis ex eo quod volūtas ratione ſuę poteſtatis naturalis permittat elici actum charitatis, ſeù non impediat omiſſione cauſali eius elicientiam; quia ſi voluntas ratione ſuę poteſtatis naturalis, vt poteſt, omittat cauſaliter, vel impediat actum charitatis, eo ipſo peccat mortaliter, (ſuppoſito, vt ſupponimus, vrgere præceptum) & conſequenter à priori in genere cauſę materialis impedit conſervationem gratię, & habitus charitatis, & cauſat eius non exiſtentiam; ſi autem potens omittere cauſaliter, & impedire actum charitatis per ſuam naturalem facultatem, ipſum non omittat cauſaliter, nec impediat actu vllo poſitivo, ſed permiſſivè, & negativè ſe habeat, conſervat permiſſivè habitum charitatis, quia non ponit obſtaculum eius conſervationi, vndè pendet permiſſivè habitus charitatis in ſui conſervatione à poteſtate naturali permittente de ſe elicientiam actus charitatis, in ſui verò non conſervatione, pendet cauſaliter in genere cauſæ materialis ab eadem poteſtate naturali omittente cauſaliter actū charitatis, quia ſi ita omittat, ſuppoſito præcepto, peccat mortaliter, & cauſaliter deſtruit gratiam, & habitum; & tunc non conſervatio habitus eſt cauſaliter à poteſtate naturali omittente peccaminoſè. Ex quo ad ſummum ſequitur, quod in illo inſtanti habitus charitatis non intelligatur exiſtens, niſi dependenter, & pro poſteriori in genere cauſę materialis ad poteſtatem naturalem negativè permittentem elicientiam actus charitatis, ſeù eam non impedientem; non verò, quod dependeat à priori ab elicientia formali actus charitatis, nec quod non intelligatur exiſtens, niſi pro poſteriori ad illam, præſertim loquendo in genere cauſę efficientis; nam potiùs in hoc genere præintelligitur exiſtens in ſigno actus primi independenter, imò inconnexè, & indifferenter ad elicientiam formalem, vel formalem non elicientiam ſui actus; quia vt probatum manet, nec ex ſua intrinſeca activitate eſt ab intrinſeco efficax, & connexus cum actu, nec ex ſuo obiecto obſcurè per fidem propoſito determinatur, aut neceſſitatur quoad exercitium, imò nec ex directa, & obiectiva motione pręcepti neceſſitatur adhùc extrinſecè Vndè ſemper manet in ſuo ſigno actus primi cum indifferentia activa contradictionis, nempè agendi, & non agendi, & tanquam principium activè, & intrinſecè inconnexum cum ſui exercitio, & actu; quod ſatis eſt ad libertatem contradictionis. Vndè opus non eſt recurrere ad ſolutionem D. Caſtel, quam meritò ibi impugnabam. Nec item ad mutuas prioritates vt communiter explicātur, licèt recurramus ad mutuam prioritatem inter voluntatem *permittentem* reſpectu gratię, & gratię *efficientis reſpectu* liberi arbitrij, infrà explicandam.

63. Ad quartum ex *num.* 21. reſpondeo, vt ibi *num.* 22. Ad argumentum in contra, nego quod ibi non eſſet culpa. Ad probationem, diſtinguo antecedens: Non eſt culpa omittere purè negativè actum charitatis in inſtānti, pro cuius nullo ſigno poſſum talem actum elicere tranſeat: Omittere cauſaliter, ſubdiſtinguo: Si omittam cauſaliter, quia non potui, ita vt non poſſe elicere ſit cauſa omittendi, & conſtituat poteſtatem proximam ſic omittendi, concedo: Si purè comitanter, aut conſequenter ſe habeat, nego antecedens, & conſequentiam; quia non probamus culpam in eo caſu, quia poteſt elicere, & non elicit, cum teneatur, ſed quia præciſivè ab eo quod poſſit, vel non poſſit, nulla conſtrictus neceſſitate, ex propria determinatione omittit cauſaliter, ſeù occaſionat, vel cauſat omiſſionem actus præcepti; quæ ratio, & probatio culpę non fun-

fundatur à priori in eo quod poteſt, ſed præciſivè à poſſe elicere actum charitatis, & ideò nullla eſt mutua prioris, nec petitio principij, ſi dicatur, quod ex tali culpa amittit poſſe, ſeù eo caret in eo inſtanti; fatemur enim quod non eſt culpa; quia ex ea culpa non poteſt, ſed potius ex ea non poteſt, quia culpa eſt; eſſe verò culpam probamus, quia præciſivè ab eo, quod poſsit, vel non poſsit, cauſaliter, & determinativè omittit. Deo quo iam ſuprà diximus, & quæ in contra objiciuntur, ſatis ſolvimus, *à num.* 41. Vndè ſolutiones ibidem impugnatę, meritò impugnantur, quia prima petit principium, niſi ad hanc noſtram, reducatur. Alia verò falsò principio fundatur.

ALIA OBIECTA.

64. SED objicies adhùc contradatam doctrinam. Quia falſum eſt, quod vrgente præcepto, & negata poſsibilitate purè omiſsionis non peccaminoſæ, (in qua ſuppoſitione procedimus,) poſsit intelligi poteſtas proxima conſtituta per habitum charitatis potens omittere adhùc negativè: Ergò nec intelligi poteſt libera libertate contradictionis ad actū, & omiſsionem negativam. Probatur antecedens: Quia non poteſt intelligi potens negativè omittere in ſenſu compoſito omiſsionis puræ, & negativę poteſtatis naturalis, nam aliàs poſſet voluntas ſimùl utraque poteſtate purè omittere, & eſſet poſsibilis pura omiſsio abſque omni actu illam cauſante, contra ſuppoſitionem: Deindè, nec poteſt purè, & negativè omittere ex parte ſua, omittente cauſaliter, ſeù cauſante illam omiſsionem poteſtate natutali, quia ſuppoſito præcepto, omiſsio illa cauſalis eſt peccatum mortale, & cum illa eſt inconiungibilis poteſtas proxima conſtituta per habitum charitatis; Ergò nec poteſt intelligi potens negativè omittere ſimùl cum poteſtate naturali etiam negativè omittenti, nec ſimul cum poteſtate naturali occaſionante omiſsionem: Ergò nullo modo. Explicatur. In caſu pręcepti, poteſtas conſtituta per habitum ſupponit per nos in genere cauſę materialis voluntatem ratione ſuæ poteſtatis naturalis permittentem negativè & non impedientem poſitivè actum charitatis: Sed ex hac ſuppoſitione iam poteſtas conſtituta per habitum non poteſt ratione ſui purè omittere negativè, ſeù non elicere actum charitatis, quia ſi ſic omitteret, ea omiſsio eſset ex omni parte pura, & negativa, quia nec occaſionaretur à voluntate ratione ſui, cum ſupponamus eam permiſsivè ſe habentem, nec ratione habitus, quia ratione habitus non poteſt omittere cauſaliter, nec occaſionare omiſsionem: Ergò ſi non ſit poſsibilis pura omiſsio, tunc caſus poteſtas conſtituta per habitum non poſſet omittere, adhùc negativè, ex parte ſua. Explicatur ſecundò: Quia ſi eſt impoſsibilis puta omiſsio negativa ex omni parte, voluntas ſupponitur vagè neceſsitata, vel ad actum charitatis, vel ad actum occaſionativum omiſsionis ipſius, Sed ſemèl quod intelligatur exiſtens habitus charitatis, intelligitur excluſus actus occaſionativus omiſsionis, quia vrgente præcepto, eſſet peccatum mortale, quod excludit, vel ſupponit excluſum habitus charitatis: Ergò intelligitur iam voluntas ratione illius determinatè neceſsitata ad eliciendum actum charitatis, & impotens negativè omittere. Patet conſequentia: Quia neceſsitas vaga ad vnum è duobus, excluſo vno, eſt neceſsitas determinata ad aliud.

65. Reſpondeo, negando antecedens. Ad eius probationem, omiſſa maiori, diſtinguo minorē: Non poteſt purè omittere ex parte ſua, omittente cauſaliter poteſtate naturali, per impotentiam abſolutam intrinſecam, nego: Per impotentiam extrinſecam ex ſuppoſitione præcepti, concedo minorem. Et cum probas, quia, ſuppoſito præcepto, omiſsio cauſalis eſſet peccatum mortale, diſtinguo: Eſſet peccatum mortale ab intrinſeco poteſtatis ſupernaturalis, nego: Ex ſuppoſitione pręcepti extrinſeci, & accidentalis illi poteſtati, concedo minorem, & diſtinguo primum conſequens diſtinctione data, negoque ſecundum. Quia ex eo quod omiſsio cauſalis ratione præcepit ſit peccatum mortale, ſolum probatur, quod ea poteſtas non poſsit, ex ſuppoſitione extrinſeca pręcepti, coexiſtere cum tali omiſsione cauſali, quę eſt exercitium alterius libertatis, & poteſtatis proximę, nempè naturalis, & quod dependeat in eſſendo à non omiſsione cauſali, tanquam ab exercitio negativo poteſtatis, & libertatis naturalis; non autem probatur, quod ſemèl exiſtens ſit intrinſecè abſolutè neceſſitata ad ſuum actum charitatis, ſeù non intrinſecè libera ad ipſum, & non ipſum, tanquam ad exercitia contradictoria ſuę intrinſecę libertatis, & indifferentię; quia nec probatur illam intrinſecè eſſe connexam abſolutè cum ſuo actu; nec probatur eſſe intrinſecè, & abſolutè inconiungibilem cum ſui omiſsione negativa intrinſecè ſumpta, & prout extremum purè contradictorium ſui actus, quia ſic minimè eſſet peccatum mortale, adhùc ſuppoſito præcepto, cum non eſſet omiſsio voluntaria, & cauſalis. Imò nec probatur, eam poteſtatem eſſe intrinſecè abſolutè inconiungibilem cum omiſ-

ſione cauſali poteſtatis naturalis, quia illa omiſſio cauſalis non eſt intrinſecè, & ex terminis peccatum mortale, nec hoc habet ex poteſtate ſupernaturali, ſed ex ſuppoſitione accidẽtali prę cepti. Solùm ergò probatur, illã poteſtatẽ ſemèl exiſtentẽ nõ poſſe omittere impotẽtia extrinſeca ex duplici ſuppoſitione, nempè ex ſuppoſitione præcepti, & ex eo quod poteſtas naturalis ſupponitur purè omittens, ſeù non occaſionans omiſsionem actus charitatis; ſed hæc impotentia, in primis eſſet extrinſeca ea parte, qua eſt ex ſuppoſitione præcepti, deindè eſſet conſequens ea parte, qua eſt ex ſuppoſitione libertatis naturalis non impedientis, cum poſsit, actum charitatis, ſeù omittentis actum impeditivum: Impotentia autem conſequens, & extrinſeca minimè præiudicat libertati, vt omnibus notum eſt.

66. Ad primam explicationem, conceſſa maiori, & minori, ſolùm ſequitur, quod poteſtas illa, ſeù voluntas ratione illius, non poſſet negativè omittere impotẽtia extrinſeca, tum ex ſuppoſitione prçcepti, tum ex ſuppoſitione libera permiſsivè volũtati ratione ſui; quç impotentia omittendi minimè tollit veram libertatem contradictionis in poteſtate conſtituta per habitum, nec libertatem contrarietatis in potentia. Ad ſecundam explicationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Semèl quod intelligatur habitus infuſus, intelligitur excluſus actus occaſionativus omiſsionis, excluſione permiſsivè libera pro illo priori, concedo; Independenter à libertate permiſsiva potentię, nego minorem; & diſtinguo conſequens: Ergò intelligitur iam voluntas ratione habitus determinatè neceſsitata ad eliciendum actum charitatis, neceſsitate, aut determinatione antecedenti omne exercitium, tàm poſitivum, quam permiſsivum ſuç libertatis, nego: Neceſsitate conſequenti ad permiſsionem liberam ſuæ voluntatis, & ex ſuppoſitione extrinſeca præcepti, concedo conſequentiam; ex duo nihil contra libertatem contrariętatis in potentia, nihil contra libertatem contradictionis in poteſtate conſtituta per habitum, quia neceſſitas determinata ſolum conſequens exercitium libertatis, ſaltèm permiſsivum, non eſt neceſsitas antecedens oppoſita libertati.

67. Quod vt clarè intelligas: Pone voluntatem in bivio duorum tantum obiectorum, quç ſibi proponantur practicè ab intellectu, & nullum aliud; ſitque vnum Deus vt ſummum bonum, & aliud aliqua creatura maximè delectabilis, ſed prohibita; quç proponatur etiam vt propter ſe amabilis tanquam vltimus finis. Sanè, ſi non eſt poſsibilis pura omiſsio, voluntas eſſet antecedenter vagè neceſsitata ad amorem vnius, vel alterius vltimi finis; ſupponamus autem quod ratione ſuæ poteſtatis naturalis negativè omittat amorem illius creaturæ, ſanè ex hac ſuppoſitione, iam eſt determinatè neceſſitata ad eliciendũ amorem Dei ratione poteſtatis ſupernaturalis: quia non poteſt purè omittere utrumque: Sed rogo, hæc neceſsitas præiudicabit vllo pacto libertati? Minime; quia videlicèt eſt neceſsitas conſequens exercitium permiſsivum libertatis naturalis, & ex ſuppoſitione, quod ratione illius non impedivit, cum poſſet, elicientiam amoris Dei: Ergò pariter in noſtro caſu.

68. Sed dices: Poteſtas conſtituta per habitum ſupponit tam in ſigno actus primi exercitium permiſsivũ libertatis naturalis; ſivè omiſsionem negativam amoris creaturæ, & conſequenter in ſigno actus primi eſt iam determinata neceſsitas ad aliud exercitium poſitivum, nempè amoris Dei: Sed neceſsitas determinata in ſigno actus primi, eſt neceſsitas determinata antecedens: Ergò ſequitur voluntatem eſſe antecedenter, & non ſolũ conſequenter neceſsitatam determinatè ad actum charitatis. Reſpondeo negando maiorem: Quia licèt poteſtas conſtituta per habitum, vt exiſtens in ſigno actus primi, ſupponat in genere cauſæ materialis exercitium permiſsivum, aut negativum libertatis naturalis, non ſupponit illud vt exercitum in ipſo ſigno actus primi, nec vt conſtituens ipſum ſignum actus primi, & poteſtatis proximæ ſupernaturalis, nec in eo genere cauſæ, in quo talis actus primus *præcedit* actum ſecundum, nempè in genere *cauſæ efficientis*; ſed ſupponit illud in alio *genere cauſç*, nempè in genere cauſæ *materialis*, tanquam exercitum extra ſignum talis actus primi, nempè in ſigno actus ſecundi correſpondentis actui primo poteſtatis naturalis. Vndè in ipſo ſigno actus primi ad actum charitatis, nihil intelligitur intrinſecè in illo determinans neceſsitatem vagam voluntatis ad actum charitatis; ſed in illo ſigno totus actus primus, totaque poteſtas ſupernaturalis conſtituta per habitum, ſeù voluntas ratione illius, intelligitur intrinſecè indifferens in genere cauſç activæ, ſeù efficientis ad actum, & non actum charitatis; quamvis alias ipſe actus primus, & poteſtas per habitum conſtituta ſupponat, modo explicato omiſsionem negativam actus oppoſiti; ex q ſuppoſitione libera permiſsivè voluntati, & extra ſignum actus primi, & poteſtatis proximç, voluntas intelligitur liberè negativè, & indirectè determinata, aut neceſsitata ad actum charitatis; ſed hæc determinatio, aut neceſsitas ex

ſup-

ſuppoſitione libera, minimè obſtat libertati, vt cuique notum eſt.

69. Sed non quieſces: Licèt omiſſio negativa amoris creaturæ, quæ in tali caſu infert, ſuppoſita neceſſitate vaga ad illos duos amores, exercitium amoris Dei, non ſupponatur intrinſecè in ipſo ſigno actus primi, & poteſtatis proximæ ad actum charitatis, tanquam illud ſignum conſtituens, ſupponitur tamen antecedenter ad illud ſignum, ſiquidem habitus charitatis in illo ſigno exiſtens talem omiſsionem iam ſupponit: Ergò neceſsitas ex ſuppoſitione illius omiſsionis negativæ eſt neceſsitas magis antecedens; quam ſi antecederet in ſigno actus primi, ſiquidem eſt anterior ad ſignum actus primi. Secundò: Quia tunc ſolum neceſsitas ex ſuppoſitione libera non opponitur libertati proximæ ad aliquem actum, quando eſt ex ſuppoſitione libera eidem libertati, & poteſtati, non verò quando eſt ex ſuppoſitione libera alteri poteſtati, & libertati; nam benè poteſt voluntas ex ſuppoſitione ſibi libera ſecundum vnum ſui libertatem ſe neceſsitare proximè ad actum alterius poteſtatis, vt cum per actum imperantem ſibi liberum ſe neceſſitat immediatè ad actum imperatum, in probabili ſententia, tunc enim ſuppoſito actus imperantis eſt libera voluntati penes vnam ſui poteſtatem proximam, ſed nihilominus in tali ſententia præiudicat libertati proximè ad actum imperatum, qui eſt actus alterius poteſtatis proximè: Sed ſuppoſitio omiſsionis negativæ amoris creaturæ non eſt ſuppoſitio libera poteſtati proximæ ad actum charitatis, ſed ſolum poteſtati proximę naturali ad amorem, vel non amorem creaturæ; quia ſolum eſt omiſsio negativa ipſius, qua omittit amorem, quem elicere poteſt: Ergò quod ſit ei libera, non obeſt vt poſsit neceſsitare antecedenter poteſtatem proximam ad actum charitatis, & præiudicare illius proximæ libertati.

70. Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Supponitur ad illud ſignum in eodem genere cauſæ, nempè efficientis, in quo illud ſignum eſt prius ad actum charitatis, nego: In alio genere cauſę, nempè materialis, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quia tunc ſolum ſuppoſitio antecedens actum primum eſt magis antecedens, quam ipſe actus primus, quando antecedit ipſum actum primum in eo genere cauſæ, in quo actus primus antecedit, non verò, quando antecedit in illo genere, ſicut, quod excedit Paulum excedentem Petrum, v. g. tunc ſolum magis excedit Petrum, quando excedit Paulum in eo genere, in quo Paulus excedit Petrum, non verò quando illum excedit in alio genere, nam Petrus ipſe poteſt excedere Paulum in quantitate molis, & Paulus Petrum in quantitate virtutis, & tamen nemo dicet, quod in eo caſu Petrus magis excedit ſe ipſum, quam Paulus illum excedit. Et ſimiliter, nemo dicet, quod cauſa efficiens magis antecedit ſe ipſam, quam cauſa finalis illam antecedit, quamvis illa antecedat in ſuo genere cauſæ efficientis cauſam finalem, quia videlicet cauſa finalis, non in eodem, ſed in alio genere eam antecedit. Similiter ergò, quamvis omiſſio negativa amoris creaturę antecedat actum primum, ſeù poteſtatem proximam ad actum charitatis, quę antecedit ipſum actum charitatis, non ideò ſequitur, quod illa omiſſio ſit magis antecedens ad actum charitatis, quam ipſe actus primus, quia non in eodem, ſed in diverſo genere antecedit. Ex quo.

71. Ad ſecundum, diſtinguo maiorem; tunc ſolum, quando eſt ex ſuppoſitionę libera, vel poſitivè eidem libertati, vel permiſſivè alteri comittanti eiuſdem potentiæ, concedo: Præcisè ex eo quod ſit libera eidem libertati, nego maiorem: Et diſtinguo minorem: Suppoſitio omiſſionis negativæ non eſt libera poteſtati proximæ ad actum charitati, nec alteri libertati eiuſdem potentiæ concomittanter ſe exercenti, nego minorem: Et eſt libera permiſſivè alteri libertati eiuſdem potentię concomittanter ſe exercenti, concedo minorem, & nego conſequentiam. Et quidem hoc argumentum ęquè probat, quamvis poteſtas ſupernaturalis ad amorem Dei conſtituatur per auxilium coniungibile cum peccato patrabili à libertate naturali, nam ea poteſtas, ex ſuppoſitionę quod naturalis libertas omittat negativè ſuum actum eſt etiam neceſſitata, conſequenter ad talem negativam omiſſionem, ad ſuum actum amoris Dei, quia ſupponimus non poſſe vtramque poteſtatem ſimul omittere, ne ſequatur pura omiſſio abſque omni actu; Ergò iam poteſtas ſupernaturalis ad amorem erit neceſſitata ad ipſum amorem ex ſuppoſitione libera permiſſivè alteri libertati, nempè naturali; & tamen hæc neceſſitas ex ſuppoſitione ſic libera, adhùc iuxta contrarios, non adimit libertatem proximam amoris Dei: Ergò pariter in noſtro caſu. Et ratio eſt, nam duæ illę poteſtates, una ad amorem prohibitum, & alia ad amorem Dei, illa naturalis, & hæc ſupernaturalis, concomitanter ſe habent in eadem voluntate, vt ſuprà noravimus *num.* 56. & ex ęquo mutuo ſe poſſunt impedire in agendo, ſiquidem ex ęquo reſpiciunt amores, ſeù exercitia contraria, & mutuo ſe excludentia, ita tamen quod exercitium negativum vnius in genere cauſę materialis præcedat-

dat exercitium poſitivum, alterius, ſiqnidem prius eſt in genere cauſæ materialis voluntatem rarione ſni negativè omittere amorem prohibitum, ſeù illo non ſe impedire, quam qund ratione poteſtatis ſupernaturalis eliciat amorem Dei; ſed in genere cauſę formalis prius eſt exercitium poſitivum vnius, quam negativum alterius, qnia per amorem Dei excludit formaliter amorem prohibitum, & cauſat formaliter eius omiſſionem negativam in poteſtate naturali; vndè ſuppoſitio omiſſionis negativè vt illi libera permiſſivè, eſt ſnppoſitio antecedens in genere cauſæ formalis ad exereitium poſitivnm poteſtatis ſnpernarnralis, & ideò neceſſiras ex illa ſnppoſitione minimè illius proximę libertati præiudicat.

72. Et ratio omnium eſt, quia ſola eà neceſſitas eſt ita antecedens, quod auferar libertatem, quę in genere cauſę efficientis præcedit actum ſecundum, ſeù quę efficit neceſſariò vt res ſit, vt dixis Anſelmus: Suppoſitio autem omiſſionis negativę amoris prohibiti vt permiſſivè libera voluntati ratione ſui, quamvis inferat in caſu poſito exercitium amoris Dei non tamen præcedit in genere cauſę efficientis, nec ad poteſtatem proximam amandi Deum, nec ad exercitium talis amoris, quia non præcedit efficiendo vt amoris ſit, ſed ſolum præcedir in genere cauſæ materialis, vr non impeditio habitus, & actus charitatis ex parte principij potentis impedire vtrumque: Quamvis ergò ex ſnppoſitione huius omiſſionis negativæ amoris prohibiti voluntas vagè ex ſe neceſſirata ad vnum ex illis dnbus amoribus, intelligatnr determinatè neceſſitara ad unum nempè Dei, hæc neceſſitas minimè eſt anrecedens ad amorem Dei, itą vt præiudicet eius libertati proximę, ſiquidem (vt vno verbo dicam) eſt ſolùm neceſſitas ex ſuppoſitione quod porens ſe liberè impedire ne amet Deum, ſe non impedit, quamvis poſſit. Ex quo iam ſequitur diſparitas ab actu imperante, nam ille non conſequitnr, adhùc permiſſivè, ad facultatem imperatam, nec ad eius exercitium; deindè præcedit actum imperatum in genere cauſæ efficientis, & efficiendo poſitivè vt ſit; vndè in illa ſententia poteſt dici neceſſiras antecedens prętudicans liberrati proximę actus imperati (quamvis nec illa ſententia mihi vera ſit.) Veruntamen, adhùc illa admiſſa, id non ſequitur in neceſſitate orta ex eo præcisè, quod voluntas ratione ſui, ſeù libertatis naturalis non impedivir liberratem ſnpernaturalem, quia hæc ſuppoſitio non eſt antecedens in genere canſę efficientis, nec præcedit efficiendo vt res ſir, ſed ſolnm permittendo, & non impediendo in genere cauſę materialis.

73. Sed ad maiorem explicationem replicabis adhùc: Illa omiſſio negativa non poreſt exiſtere in exercitio, niſi ex aliquo actu, qui ſit cauſa, vel occaſio eius, ſiquidem procedimus in ſententia negante poſſibilem puram omiſſionem: Sed tunc non eſt poſſibilis alius actus, qui ſit cauſa illius omiſſionis, niſi amor Dei: Ergò illa omiſſio negativa amoris prohiti non poteſt exiſtere in exercirio, niſi occaſionata ex amore Dei: Ergo voluntas rarione ſuę facultatis naturalis non poteſt tunc in exercitio omittere negativè amorem prohibirum, niſi dependeret, & conſequenter ad amorem Dei elieirum à poreſtate proxima amandi Deum conſtituta per habitnm: Quomodo ergò poteſras proxima conſtituta per habitum *ſupponit* iam voluntatem negativè omittentem in exercitio, ſi hæc omiſſio in exercitio dependet ab poteſtare, & ab eius actn vt illam canſante? Reſpondeo, hnc rectè conciliari in diverſo genere eauſæ, nam omiſſio illa negativa amoris prohibiti, quę eſt non impeditio amoris Dei, non impeditio charitatis, & non impeditio gratię, cum pnteſtatis impediendi, pendet, & cauſatur immediatè in genere cauſę formalis ab ipſo amore Dei, & mediatè in genere cauſę efficientis à cauſa efficienti amoris Dei, nempè à gratia, & charitate: Cum hoc autem rectè eomponitur, quod amor Dei, eharitatis, & *gratia* in alio genere, nempè cauſę materialis, ſupponat illam omiſſionem negativam vt non impeditionem ſui ex parte facultatis naturalis potentis impedire: quia ſnpponit illam in genere eauſę materialis vt purè negativè, ſeù permiſſivè liberam facultati naturali, & reddit illam in genere cauſę efficientis, & formalis *cauſaliter* liberã liberrati ſnpernaturali conſtitutę per habitnm. Vndè verificatur quam optimè illa propoſitio, aliàs deficillima D. Thom. *ſuper Epiſtol. ad Hebræos, cap.* 12. *lect.* 3. dicentis: *Quod boc ipſum, quod aliquis non ponit obſtacnlum gratiæ, ex gratia Dei eſt*; adhùc intellecta de eadem gratia; qnia ipſum non ſe impedire volnntatem ratione ſui, ne gratiam recipiar, & ne eliciat amorem, licèt vt pura, & negativa permiſſio, vel ranqnam negativa omiſſio impedimenti præcedat, & prærequiratur in genere cauſę materialis receptionem grarię, & elicientiam amoris, quia vt purè omiſſio, & permiſſio eſt, non eſt à gratia, nec à charirare, & ſic præcedere poteſt; ramen vr omiſſio libera cauſalirer pendet in genere canſę formalis ab actns amoris Dei illam formaliter eauſante, & efficienter à charitate, & gratia efficienre ipſnm amotem, vndè ſic eſt ex ipſa gratia. Eſt dicere, quod cauſaliter ſolum eſt libera poteſta-

tati ſupernaturali conſtitutę per habitum, & vt ſic libera illa non impedito, eſt ex gratia, ſed permiſſivè, & negativè eſt libera ipſi poteſtati naturali ratione ſui, & negativè ex ipſa, quia ipſa ſola ratione ſui non impedit, cum poſſit impedire, & vt ſic libera præcedit in genere cauſę materialis receptionem gratiæ.

74. Et hoc pacto fit mihi intelligibilis mutua illa prioritas, quæ intervenit inter liberum arbitrium, & gratiam in ipſa iuſtificatione. Non enim hucuſque intelligere potui, quo pacto ipſe actus poſitivus contritionis efficienter elicitus à charitate, & gratia, poſſit præcedere vt poſitivè diſponens ex parte liberi arbitrij ad receptionem ipſius gratiæ in genere cauſę materialis; licèt rectè intelligere poſſim, quod negativa permiſſio, ſeù nō impedito gratię ex parte liberi arbitrij præcedat in genere cauſę materialis permiſſivę ad receptionē gratię, & ſimùl ipſa negativa permiſſio ex parte liberi arbitri ſolū permiſſivè libera fiat cauſaliter libera & volūtaria ratione gratię in alio genere cauſę, vt explicatū manet: Quia hoc nihil aliud ſignificat, quā gratiā pendere in ſui exiſtentia, et in ſui operatione à libero arbitrio permittente, ſeù non impediente ratione ſui, cum poſſit ratione ſui impedire, gratiæ receptionem, & operationem, liberum verò arbitrium in omittendo impedimentum gratię, ſeù amorem illi oppoſitum, pendere efficienter ab ipſa gratia: Ita vt omiſſio hæc ſolum præcedat vt pura omiſſio negativa, & vt pura permiſſio ex parte liberi arbitrij; ſed non ita, quod talis omiſſio vt cauſalis præcedat ad receptionem ipſius gratię, quia vt cauſalis eſt actus elicitus charitatis, & gratiæ vt antecedenter receptę, & exiſtentis in anima, & voluntate; & ideò talem receptionem, & exiſtentiam præcedere non poteſt; potiſſimè quia recipitur talis actus immediatè in ipſa charitate, & gratia, tanquam in ſubiecto *quo*, & conſequenter ſupponit illam in genere cauſę materialis; Quomodo ergò in eodem genere poterit præcedere ad receptionem ipſius gratiæ, & charitatis? Vndè ſolum intelligitur præcedere vt omiſſio negativa, & formalis liberi arbitrij. Sed de hoc alibi.

75. Denique obijcies, & falſam eſſe, ac fictitiam libertatem proximam, quam aſſignamus, tum facultati naturali ad actum impeditivum amoris, & omiſſionem purè negativam ipſius, tum poteſtati ſupernaturali ad actum charitatis, & omiſſionem negativam ipſius: Sed in hac fundatur tota noſtra doctrina: Ergò falſò nititur fundamento. Probatur antecedens: Quia illa poteſtas proxima, ſupernaturalis, v. g. non eſſet libera ad vtrumque contradictionis extremum: Ergò fictitia eſt libertas illi attributa. Probatur antecedens: Quia non poſſet liberè ponere vtrumque contradictionis extremum: Ergò non eſſet liber a ad vtrumque. Probatur antecedens: Quia non poſſet liberè ponere omiſſionem: Ergò nec vtrumque contradictionis extremum. Probo antecedens: Quia omiſſio non poteſt liberè poni, niſi determinativè ponatur, nec poteſt determinativè poni, niſi per aliquem actum poſitivum, ſeù cauſaliter: Sed poteſtas ſupernaturalis non poteſt ratione ſui determinativè ponere omiſſionem, quia nequit illam cauſare actu aliquo poſitivo: Ergò. Reſpondeo ex dictis, negando antecedens. Ad probationem, diſtinguo antecedens: Illa poteſtas proxima non eſſet libera cauſaliter, & determinativè ad vtrūque contradictionis extremum, concedo: Ad vnum cauſaliter, & determinativè, & ad aliud purè permiſſivè, nego antecedens. Ad eius probationem dico, quod vt illa poteſtas proxima ſit libera libertatem ſolum contradictionis, opus non eſt, quod ſit potens ponere vtrumque poſitivè, ſed ſatis eſt, quod poſſit ponere vnum, & negativè permittere aliud, ſeù quod poſſit ponere vnum ſine neceſſitate ad illud ponendum. Poteſtas enim ad ponendum poſitivè, & cauſaliter vtrumque extremum eſt neceſſariò poteſtas ad duos actus contrarios, quæ non requiritur ad libertatem contradictionis, imò nec eſt de eſſentia libertatis, quia cauſa libera ſolum definitur, *quæ poteſt agere, & non agere*; non verò, quę poteſt agere vnum, & illius contrarium; vndè ſatis eſt ad libertatem illius poteſtatis proximæ, quod ſit ad extrema contradictionis immediatè indifferens, ad vnum ponendum, & ad aliud permittendum, & quod illa duo extrema vnum ſit illi liberum poſitivè, & aliud ſolum negativè, aut permiſſivè, licèt non cauſaliter, aut determinativè.

76. Nec ex hoc inferas, poſſe dari in exercitio puram omiſſionem liberam, & voluntariam abſque omni actu. Quia in primis illa omiſſio non eſſet propriè libera, & voluntaria poteſtati negativè, & permiſſivè omittenti, vndè non poſſet ei imputari ad culpam, nec ad meritum, ſed ſolum eſſet ei libera cum addito, & impropriè, nempè negativè, & permiſſivè, quia poſſet eam impedire, & non impedire. Deindè, quia ſolùm ſequitur eſſe poſſibilem puram omiſſionem, quę ſit pura principio formaliter omittenti, & reſpectu illius, quia ab illo non poteſt cauſari actu poſitivo, non verò pura reſpectu potentię omittentis, quia potentia illam cauſaret vi alterius principij per actū poſitivum. De qua libertate contradictionis po-

poſitivè reſpectu vnius extremi, & puræ permiſſiva reſpectu alterius, alibi ſatis diſputabo, & oſtendam illam dari in Deo, & in Beatis, non ſolùm reſtrictè loquendo ex parte vnius poteſtatis proximę, ſed ſimpliciter atteta adæquatè tota potentia voluntatis.

77. Denique objicies: Probabilis etiam eſt ſententia, quę aſſerit, vrgente præcepto, eſſe poſſibilem puram omiſſionem. In hac ergò ſententia poteſtas proxima ſupernaturalis ſi poſſet omittere, poſſet omittere etiam omittente poteſtate naturali: Ergò poſſet omittere, quin poteſtas naturalis eſſet cauſa illius omiſſionis: Ergò poſſet omittere ita quod ſola poteſtas ſupernaturalis eſſet cauſæ ſuæ omiſſionis: Ergò poſſet peccare. Confirmatur: In tali ſententia, ſi voluntas purè omitteret actum charitatis pręceptum, peccaret, quia illum purè, & liberè omitteret: Sed illum purè, & liberè omitteret ratione poteſtatis ſupernaturalis, quia ſolùm ratione illius poſſet illum elicere: Ergò peccaret ratione poteſtatis ſupernaturalis. Et vrgetur: Nam, quidquid ſit de his opinionibus, quando voluntas omitrir actum præceprum, non ſolum peccat, & eſt culpabilis, quia actu aliquo poſitivo cauſat omiſſionem, ſeù quia elicit actum oppoſitum, ſeù impeditivum actus præcepti, ſed quia omittit formaliter, & contradictoriè ipſum actum præceptum, ſeù quia non elicit ipſum cum poſſit: Sed hoc non elicere cum poſſit, deber eſſe coniungibibile cum ipſo poſſe: Ergò & poſſe debet eſſe coniungibile cum peccato omiſsionis: Non ergò conſtitui poteſt per habitum charitatis inconiungibilem.

78. Reſpondeo, quod ea ſententia eſt probabilis in duplici ſenſu. Primò: Quod ſit poſsibilis pura omiſsio, ſed non peccaminoſa; & ſi in hac ſententia loquamur, conceſſo antecedenti, & prima conſequentia, nego ſecundam; quia in ea ſententia, vt voluntas purè omittat, non eſt neceſſaria cauſa, quia a ſe ſupponitur non agens in actu primo, & vt perſiſtat ſic non agens in actu ſecundo, nulla opus eſt cauſa, ſed ſatis eſt non impediti, & permitti, ſeù relinqui, & ſic illa poteſtas ſupernaturalis purè omitteret ſine cauſa, ſeù non cauſando omiſsionem, ſed purè illam, in ſe permittendo, vel ſe relinquendo in actu ſecundo ſicut in actu ptimo, & ideò non peccatet, nec ipſa, nec alia poteſtas naturalis. Ad confirmationem, maior ſupponitur falſa in dicta ſententia, quia iuxta eam pura omiſsio non foret peccaminoſa. Secundo eſt probabilis ea ſententia, ita quod pura omiſsio poſsibilis foret peccaminoſa. Et iuxta illam, conceſſo antecedenti, nego primam conſequentiam, quia omittente voluntate, tum ratione ſui, ſeù ſuę facultatis naturalis, tum ratione habitus, ſeù poteſtatis ſupernaturalis, ſolùm voluntas ratione ſui omitteret cauſaliter, & determinativè actum charitatis, & ſic ſola illa ratione ſui culparetur, & peccaret, vt explicavi *quæſt. præcedent. num.* 17. vide ibi dicta, & *num.* 15. ne eadem reperamus. Ad confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem, quia determinativè, & liberè ſolùm omitteret tatione poteſtatis naturalis, ſeù ratione ſui, quia licèt ratione ſui non poſſet ipſum elicere quoad differentiam, poſſet quoad rationem genericam, & ſic inciperet ipſa ratione ſui liberè omittens rationem genericam, & exindè ratione habitus, non iam liberè, nec determinativè, ſed determinata omitteret, vndè ſola voluntas ratione ſui peccaret, vt ſuprà explicabam *quæſt præcedent. à num.* 18. Ad vrgentiam, dico, quod dum quis omittit actum pręceptum, ſolum peccat, quia omittit voluntariè, cauſaliter, & ex propria determinatione; ſi enim ſic non omittat, ſed purè negativè, & permiſsivè ſe habendo, abſque omni determinatione, non poteſt peccare, nec culpari, quia peccaret non voluntariè: Peccat igitur, quia omittit voluntariè, & ex propria determinatione, ſeù quia ſic non elicit actum præceptum; non ſemper, cum poſsit ipſum elicere, quia hoc non ſempet requiritur; ſed ſatis eſt, quod voluntariè omittat, ſeù detetminativè non eliciat illum, præſcindendo ab eo quod poſsit, vel non poſsit, ſe detetminando ad non actum, ſivè poſsit, ſivè non poſsit ipſum elicere, & non quia non poteſt. Et quidem hoc argumentum probat nimis, quia ptobat voluntatem *ratione auxilij* ſufficientis ex parte potentię peccare, quia ratione illius poteſt, tenetur, & non elicit; quod tamen nemo audebit dicere.

ALIQVA COROLARIA VALDE vtilia.

79. EX dictis plura inferri poſſent vtiliſsima ad plures difficiles quæſtiones de iuſtificatione, & gratia, libertate. Brevitet infero ſequentia. Primò: Quod ad peccandum in aliquo actu, vel omiſsionem, non ſequitur ſemper quod voluntas actu habeat gratiam proximè, & adæquatè ſufficientem ad vitandum tale peccatum; ſed ſatis eſt, quod non careat illa antecedenter, ſeù quod carentia illius, ſeù impotentia ex illius defectu non ſit antecedens, & cauſa actus, vel omiſsionis peccaminoſę; nam eo ipſo, quod ſit purè comittans, vel conſequens ta-

talis carentia, vel impoteutia, non excuſat peccantem à culpa, vt conſtat ex dictis *à num.* 41. & latius alibi explicabu. Ad hoc autem, vt ea carētia gratiæ non ſir antecedens, ſatis eſt, quod graria ex parte Dei ſemper ſit in promptu, ita vt non iutelligatur negata in ſiguo actus primi ad peccatū indepeudenter ab exercitio libertatis. Quod quidem ſatis iudicavit Concil Se non dicens: *Neque tanta gratiæ neceſſitas libero præiudicat arbitrio, cum illa ſemper ſit in promptu.* Neque euim Deus poſſet aliquid pręcipere, niſi promptus ex parte ſua adiuvare ſufficienter ſaltem. Si enim talis gratia, ſaltem ſufficiens, intelligeretur actu negata in ſigno actus primi ante peccatum, poſſet tuuc peccans dicere: *Peccavi, quia non potui vitare peccatum*, & ſic planè excuſaretur. Sed de hoc alibi, vt dixi.

80. Secundò infero, quomodo poſſit explicari, quod peccaror ſępè obligetur ad actum coutritiunis, & ſit culpabilis in eius omiſſioue, quamvis careat gratia, & charitate, quæ iuxta communem ſententiam Thomiſtarum ſunt priucipia neceſſaria ex parte actus primi ad talem actum contritionis; hoc euim explicandum eſt, quia licèt illa gratia careat conſequentet, vel comittantet, non antecedeuter, vt dictum manet.

81 Tertiò infero, quod ad merendum, & demetendum in ſtatu naturæ lapſe non ſufficit neceſſitas à coactiune, ſed requiritur libertas à neceſſitate; quia requiritur, vt probatum relinquimus coutra D. Caſtel, quod poteſtas proxima ad actum non ſit neceſſitata, nec connexa cum actu, ſed intrinſecè indifferens ad actum, & nou actum. Veruntamen non requiritur libertas contrarietatis, ſeù quoad ſpecificationem vtrimque proxima, huc eſt, proxima ad vtrumque coutrarietatis extremum, ſeù exercitium, ſed ſatis eſt libertas cōtradictionis vtrimque proxima, nempè quæ ſir proxima ad actum, & proxima ad omiſſionem uegativam, & coutradictoriam actus. Requiritur tamen ad meritum, & demeritum proprium viatoris in ſtatu naturæ lapſę libertas contrarietatis ad bonum, & malum, proxima ad vnum, & ſaltèm radicalis, aut ręmota ad aliud.

82. Infero quartò, ſolutionem illius controverſiæ in abſtracto à RR. excitatæ, nempè: *An principium connexum cum actu, conſtituens poteſtatem ad actum, & auferibile per omiſſionem, adverſetur libertati actus.* Reſpondetur enim, quod ſi ſermo ſit de principio intrinſecè, & abſolutè connexo cum actu, de quo videtur loqui D. Caſtel, tale principium neceſſitaret voluntatem antecedenrer ad actum, & conſequenter illam impoſſibilitaret antecedeuter ad omiſſionem, & ſic eſſet iuauferibile per omiſſionem, vt probabam, *vbi ſupr. n.* 7. vndè implicat iu terminis tale priucipium. Si verò ponatur ſolū connexum cum actu extrinſecè ex ſuppoſitioue uon cōſtituente poteſtatē ad actū, dico, non aufferre libertatem actus, ſed cum illa facilè conciliari. Nam connexio actus primi cum ſecūdo ex ſuppoſitione extrinſeca non conſtituente actum primum, nihil officit libertati, vt cuique notum eſt. Vndè ideò RR. talem controverſiam implitatiſſimam reddidere, quia non diſtinxerunt inter connexionem, & counexiouem; gratia enim, & habitus charitatis, vrgente pręcepto de actu charitatis, non primo, ſed ſecundo modo counectitur cum actu charitatis, uempè ex ſuppoſitione extrinſeca præcepri, quæ ſuppoſitio non conſtituit poteſtatem proximam elicitivum actús chatitatis. Vndè nec opus eſt, quod principium ſic connexum ſit aufferibile per omiſſionem contradictoriam, & negativam actus, quæ eſt exercitium negativum illius, quia per hauc uou poteſt auferri à priori; ſed ſolùm opus eſt, quod ſit aufferibile per omiſſionem cauſalem, quæ ſit exercitium alrerius poteſtaris proximæ. Et nec hoc eſt neceſſarium ex terminis ad libertatem contradictionis in actu, ſed ſolum ad libertatem contrarietatis; nam in Criſto poteſtas proxima ad acceptatiouem mortis fuit connexa ex ſuppoſitioue præcepti cū acceptatione, iuxta commuuem Thomiſtarum ſententiam, & inaufferibils à libertate Criſti; & tamen cum illá compouuut libertatem contradictionis ſufficiētem ad meritum in actu acceptandi. Imò, ſi voluntas poſſit purè negativè omittere actum pręceptum (vt potuiſſe voluntatem Chriſti Domiui ſuo loco oſtendam; & de noſtra voluntate non eſt improbabile) nec poteſtas ſancta Criſti fuit counexa, adhùc ex ſuppoſitione præcepti, cum actu præcepto, nec in nobis poteſtas ſancta conſtituta per gratiam, & charitatem erit connexa, adhùc ex ſuppoſitione præcepti, cum actu charitatis pręcepto. Vndè conſtar, principium illud conſtituens poſſe ad actum, & connexum intriuſecè, & abſulutè cum actu, ſuppoſitivum eſſe, & excugitatum ſine vtilitate ad controverſiam vllam circa priucipia, quæ de facto dantur.

83. Aliter etiam poſſet diſtingui principium connexum cum actu ex ſuppoſitione præcepti, nempè connexum in eſſendu, vel à poſteriori, & connexum in poſſendu, vel agendo, vel à priori. Connexio euim iu eſſendo, ſeù à poſteriori, ſi uou ſit counexio à priori, in poſſendo, aut in agendo, nihil officit libertati, quia non neceſsitat antecedenter ad actū. Vndè alibi dicemus, quod admiſſa cognitione ſuperna-

turali indiviſibili, quę ſimul proponeret practicè voluntati obiectum finitivum vt amabile, & cognoſceret ſpeculativè amorem eliciendum à voluntate erga illud, talis cognitio, quamvis conſtituens poteſtatem ad amorem, & connexa cum illo, non aufferret libertatem illius amoris, nec neceſſitaret ad illum, quia videlicet ſolùm entirativè, ſeù in eſſendo, & à poſteriori eſſet connexa cum amore, nempè in quantum cognitio ſpeculativa, & iotuitiva amoris; non verò cauſaliter, à priori, in proponendo, & movendo ad amorem, quia ſic moveret practicè cum indifferentia; connexio autem illa entitativa, ſpeculativa, & in eſſendo, ſeù à poſteriori, cum non eſſet activa, nec motiva voluntatis, purè de materiali ſe haberet ad libertatem, ſeù neceſſitatem voluntatis, quia ſola eſt neceſſitas antecedens, quæ à priori & activè infert neceſſariò actum, vt vidimus *num.* 64. Sic ergò poſſet dici de habitu charitatis conſtituente poſſe, quod ſcilicèt in eſſendo, & per modum formæ paſſivè incompatibilis cum omiſſione peccaminoſa, connectitur directè cum carentia talis omiſsionis, & indirectè cum actu charitatis, connexione à poſteriori in genere cauſæ materialis, quia nempè in eo genere ſupponit carentiam talis omiſsionis, quæ in exercitio eſſe non poteſt ſine actu charitatis, quia non datur medium propter neceſsitatem vagam voluntatis ad vnum ex illis; quæ connexio, vt cuique conſideranti patebit, purè eſt in eſſendo, purè eſt connexio paſiva, purèque à poſteriori, & indirecta; non autem eſt connexio activa, & à priori, nec in poſſeodo, aut agendo erga ſuum obiectum obſcurè propoſitum; quia ſic ſemper eius activitas, & poteſtas per ipſum conſtituta manet intrinſecè inconnexa in genere cauſæ efficientis, ſeù activè, & poteſtativè, & hoc ſufficit ad libertatem in agendo, vt per ſe paret; quia eſt activitas inconnexa, & connexio non activa. Quam doctrinam hic adumbrare libuit, quia valdè vtilem alibi.

84. Quintò infero, ſalſam eſſe ſententiam P. Puenre Hurtado *diſp.* 127. *de Charit. ſect.* 11. *& ſeq.* & P. Oviedo *controv.* 2. *de Merito*, & aliorum RR. qui dicunt, gratiam habitualem, & charitatem non concurrere ad implenda præcepta, quando obligant ſub mortali, quia tunc nō poſſunt conſtituere poſſe ad actum præceptum. Falſa inquam eſt iſta ſententia, tùm quia falſo nititur principio, nempè quia conſtituerent poteſtatem connexam, neceſsitatam, & non liberam. Secundo, quia valdè abſurdum videtur dicere, gratiam, & charitatem eſſe inutilem, & non iuvare ad implendam legem obligantem ſub mortali, nec ad vincendas tentationes graves, & declināda peccata mortalia imminentia. Quia aliàs gratia, & charitas in maiori illius neceſsitate, nempè dum quis obligatur ſub mortali ad diligendum Deum, vel dum quis eſt in periculo proximo, aut tentatione gravi peccandi mortaliter, quę vinci non poſsit niſi amando Deum, eſſet tunc otioſa, & nihil iuvaret iuſtum. Cui abſurdo non ſatisfacies dicendo, quod poſſet iuvare, & influere pro poſteriori in actum charitatis pro priori elicito ratione auxilij. Tùm quia implicat eundem actum elici immediatè à duplici principio, aut virtute totali in eodem inſtanti, ſaltem de lege ordinaria. Tùm quia influxus gratię, & charitatis pro poſteriori ad victoriam tentationis, & impletionem præcepti per actum charitatis elicitum ratione auxilij, ille in quam influxus eſſet poſt bellum auxilium, eſſet ſuperfluus, & minimè neceſſarius, cum ſupponeretur parta victoria, & legis obſervantia; vndè ſemper ſequitur gratiā, & charitatem non forte neceſſariam. De quo legatur D. Thom. 1. 2 *quæſt.* 10. *art.* 1. *ad.* 3. *& quæſt.* 109. *art.* 4. *& quæſt.* 2. *de Malo, art* 5. *ad* 7. & D. Auguſt. *de Heretic. cap.* 88. vbi docent, quod negare neceſsitatem gratiæ, & charitatis ad diligendum Deum ſuper omnia, & implendam totam Legem, eſt Hæreſis Pelagiana. Et profectò ſi ad id nō iuvat, quando non iuvat; neceſſaria non eſt nam PP. & Concilia non requirunt gratiam ad implendam Legem, & vincendas tentationes, niſi vt preſtet vires, & adiuvet, ac det poſſe. Vndè licet ſuprà dixerim, fundamentis à me poſitis fieri probabilem ſententiam contrariam, à ratione nempè; tamen ab Authoritate difficilè probari potent, & copioſiſſimè, ac vrgentiſſimè impugnari, tùm ex dictis. Tùm ex Auguſt. *qui lib. de Correct. & Grat. cap.* 11 *&* 12. non aliud adiutorium concedit primo homini, & Angelo ad perſeverandum, niſi adiutorium, quod amiſit per peccatum, & in quo non perſeveravit, quia noluit, poſſetque perſeverare ſi vellet; quod quidem adiutorium fuit ſane gratia incompatibilis cum peccato, aliàs illam per peccatum non amiſiſſet, vt ſupponit Aug. Et *lib.* 3. *Hypognoſt. contra Pelagianos*, aperte ait, quod primus homo, *per velle malum perdidit poſſe bonum.* & item, quod *poſſibilitas ipſa eſt prima gratia, qua primus homo ſtare potuiſſet, ſi ſervare mandata voluiſſet*: *Hoc ergò per inobedientiam deſolatus homo, factus eſt diabolo, cui maluit obedire, quam Deo, captivus*: Illa ergò gratia conſtituebat poſſe incoiungibile cum peccato, & eum malo velle, & tamen libere amiſit bonum poſſe per velle malum, & poſſibilitatem, quam dabat prima gratia, per inobedientiam. Mitto alia plura, quia intentum

tum ſolum fuit oſtendere, quod gratia, & charitas, vt dans poſſe ad actum præceptum, non adimit vllo pacto libertatem actus præcepti, ſi eliciatur, nec culpabilitatem omiſſionis, ſi omittatur.

DVÆ SINGVLARES COGITATIONES excluduntur.

85. Sextò infero, in caſu præſentis controverſiæ, non rectè conciliari libertatem actus charitatis, nec imputabilitatem omiſſionis, per ſequentes cogitationes, quas in quodam Manu Scripto incerti ſed ſubtilis ingenij, quod ad manus caſu venit, cum ferè iam totam iſtam quæſtionem typographus abſolveret, mediatas inveni. Prima eſt; ſi nempè Deus non conſervet poſſe conſtitutum per habitum, niſi prævidens per ſcientiam mediam, quod *ſi voluntas habeat habitum charitatis eliciet actum*; ita enim poſſet voluntas conſtitui potens per habitum, quin habitus maneret coniungibilis cum omiſſione, & maneret culpabilis omiſſio, quamvis ſine tali poſſe. Sed huiuſmodi cogitatio, in primis difficultati præſenti addit ingentem difficultatem ſcientiæ mediæ regulantis conſervationem habitus. Secundò infert, quod Deus conſervaret gratiam, & charitatem, quando, & quia prævideret voluntatem amantem Deum per ipſam; & illam non conſervaret, quando, & quia prævideret voluntatē peccantem; vndè conſervatio gratiæ, & conſequenter donū perſeverantiæ in illa, eſſet ex merito prævişo voluntatis, & negatio cōſervationis ex demerito prævişo; quod redolet hæreſim Pelagianam. Tertiò, quia vel ſcientia media actus charitatis ſub hypotheſi conſervationis habitus, eſſet ſub hypotheſi habitus ſolius, vt compatibilis cum omiſſione; vel ſub hypoteſi habitus, & præcepti vrgentis? Si primum, illa ſcientia media non eſſet ad rem, nec poſſet dirigere ad conſervationem habitus ſimùl cum præcepto; tùm; quia ſcientia media iuxta ſuos Authores ſolum dirigit ad exequendam, vel non exequendam hypotheſim, ſub qua videt eventum, non verò ad hypotheſim ſub qua talem eventum non prævidet; tùm; quia Deus ex hypotheſi ſolius habitus videns actum futurum, poſſet forſan videre illum non futurum ex hypotheſi compacta ex habitu, & præcepto: Vndè, vt habitum ſimùl cum præcepto conſervaret ſine periculo coniunctionis cum omiſſione, deberet prævidere actum charitatis futurum adhùc ſub hypotheſi habitus ſimùl conſervati cum præcepto: Vel ergò hoc prævideret ſcientia neceſſaria, vel cōtingenti, & media? Si neceſſaria: Ergò actus charitatis ſub hypotheſi habitus, & præcepti vrgentis foret neceſſarius, & nō liber. Si cōtingenti: Ergò hypotheſis ſimultanea habitus, & præcepti, contingenter videretur coniungenda cum actu charitatis, & cōſequenter antecedenter, & poſſibiliter coniungibilis cum omiſſione, quæ neceſſario foret peccaminoſa: Ergò vel illa hypotheſis inferret neceſſariò actum charitatis, & proindè auferret libertatem; vel eſſet antecedenter coniungibilis cum peccato, cuius contrarium ſupponitur. En difficultatem in ſuo robore, minimè ſolutam per ſcientiam mediam.

86. Secunda cogitatio procedit independenter à ſcientia media, fundaturque in eo, quod voluntas poteſt impedire omiſſionem actus charitatis in caſu quæſtionis per alium actum, quàm per ipſum actum charitatis, nempè per imperium efficax actus charitatis, quod imperium non procedat à charitate, & gratia: Itē in eo, quod poteſt voluntas ratione ſui omittere cauſaliter actum charitatis affectu poſitivo illi contrario; vel purè omittere omittendo imperium efficax actus charitatis: Hoc enim ſuppoſito probat, quod licèt in caſu dicto voluntas conſtituatur potens ad actum charitatis vnicè per gratiam, & eliciat vi talis poteſtatis actum, elicit illum cum poteſtate proxima illum omittendi, vel poſitivè per affectum illi contrarium, vel purè per omiſſionem imperij efficacis illius; ſed eo ipſo elicit illum liberè: Ergo ſalvatur libertas. Secundò probat, quod ſi omittat, liberè, & culpabiliter omittat; quia licèt in inſtanti omiſſionis non habeat poteſtatem ad actum charitatis, habet poteſtatem ad illam acquirendam: Sed non potenti proximè elicere aliquem actum præceptum, potenti tamen acquirere poſſe proximum ad illum, vitio vertitur ſi omittat, & culpabilis eſt in omiſſione: Ergò ſi omittat, liberè, & culpabiliter omittit. Maiorem fundat, quia licèt in eo inſtanti non habeat poteſtatem proximam ad actū charitatis, habet tamen poteſtatem proximam ad imperium efficax illius: Sed per imperium efficax actus charitatis infallibiliter acquiritur in eo caſu habitus charitatis, & gratiæ, ſeù poſſe proximum ad actum charitatis in his conſiſtens: Ergò habet poteſtatem acquirendi tale poſſe. Probat minorem, quia per tale imperium efficax impeditur omiſſio actus charitatis in eo inſtanti: Sed impedita omiſſione, acquiritur gratia, & charitas, quia hæc non poteſt deficere in eo inſtanti, niſi ex cauſa omiſſionis culpabilis: Ergò. Quod ſi ab eo inquiras, an tale imperium ſit naturale, & ex viribus naturæ, an ſupernaturale, & ex viribus gratiæ? Reſpondet conſequenter, non eſſe ſupernaturale, nec ex viribus gratiæ, quia aliàs ea-

eadem difficultas eſſet de illo, ac de actu charitatis; nam, ſi ad illud poneretur auxilium ſufficiens compatibile cum peccato, pariter poſſet poni ad actum charitatis; vndè inquir, eſſe imperium naturale voluntatis, quo ex proprijs viribus imperat actum charitatis efficienter.

87. Veruntamen hic modus dicendi, licèt ingenioſè excogitatus, plura involvit parum in fide ſana. Ideòque ne forſan aliqui eo decipiantur, placuit breviter detegere, quę implicat, ni fallor, ſanę fidei contraria. In primis enim ſupponit, & aſſerit ſæpè voluntatem per tale imperium efficax habere in ſua libera poteſtate acquirere gratiam, & charitatem, & cum tale imperium ſit naturale, & viribus naturę elicitum, iam voluntas ſua naturali virtute poterit acquirere gratiam, & charitatem iuſtificantem, & libertati à peccato, acquirereque ius ad gloriam, & perſeverare in gratia: Quid autem amplius dicebat Pelagius? Vt quid etiam Chriſtus pro nobis mortuus eſt? Si gratiam, & gloriam viribus naturę acquirere poſſumus; Aut cur ſibi potius, quam Dei gratię, non poterit quis arrogare, quod conſequutus fuerit gratiam, & ius ad gloriam? Mitto alia plura aſſerta Pelagij, quæ in hac vi naturali acquiſitiva gratię continentur.

88. Nec difficultatem evacuat, primo dicendo, quod vi talis imperij naturalis non acquirit gratiam, ſed vnicè conſervationem illius præexiſtentis. Non inquam, tum quia conſervatio, & perſeverantia in gratia etiam eſt gratuita, & non ex operibus, donumque ſuprà omne meritum noſtrum, ſicut prima gratię acquiſito, vt tenent communiter Theologi contra Pelagium. Tum, quia id ipſum dici debet de prima gratię acquiſitione, ſi enim imperium naturale efficax eliciendi actum charitatis vinculat ſibi infallibiliter conſervationem gratiæ, & perſeverantiam in illa, quando præſupponitur exiſtens, cur, quando ſupponitur amiſſa, non vinculabit infallibiliter illius infuſionē, ſeù acquiſitionem, potiſſimè ſi vrgeat præceptum eliciendi actum contrictionis, vel charitatis, qui elici nequit ſine illa? Sanè in hoc ſecundo caſu, ęquè certum eſt, quod ſi deſit omiſſio peccaminoſa actus contritionis præcepti, infundetur gratia, quam in primo, quod ſi deſit omiſſio peccaminoſa actus charitatis præcepti, conſervabitur gratia: Item, non minus certum eſt in hoc ſecundo caſu, quod ſi imperet efficaciter actum contrictionis deficiet omiſſio peccaminoſa illius, quam in primo, ſi imperet efficaciter actum charitatis, quod deficit omiſſio peccaminoſa illius: Ac demum, ęquè certum eſt, quod in ſecundo caſu poteſt viribus naturæ imperare efficaciter actum contritionis, ac in primo actum charitatis: Ergò ęquè certum debet eſſe quod in ſecundo caſu poteſt quiſque viribus naturę medio tali imperio acquirere gratiam, ac in primo illam conſervare.

89. Nec ſecundò evacuat dicendo, quod tale imperium non connectitur cum gratia ex natura rei, ſed ſolùm ex lege extrinſeca Dei, qua decrevit in prædicto caſu conſervare, vel conferre gratiam omnibus, qui vitarent omiſſionem peccaminoſam per tale imperium. Non inquam evacuat, nam talis lex extrinſeca Dei, nihil aliud eſſet, quam divina confirmatio ſententię Pelagij. Nam ea Deus diceret, ac dictaret, quod dictabat Pelagius, nempè quemque poſſe viribus naturę conari efficaciter ad actus charitatis, & contritionis, & cuicumque ſic conanti ſe daturum gratiam, ita quod gratia ęqualiter, & communiter omnibus eſſet oblata ex parte Dei, quiſque autem viribus ſolius naturæ illam præ alio acquireret ſuo naturali conatu, & efficaci imperio. Vndè tota diſcretio primaria iuſtificatorum à non iuſtificatis, perſeverantium à non perſervantibus, eſſet ex viribus naturę: Ergò talis lex extrinſeca Dei, non vitat, ſed confirmat errorem Pelagij, eaque prorſus releganda eſt ab Scholis.

90. Nec tertio evacuat, dicendo, quod per tale imperium non acquiritur poſitivè gratia, ſed removendo poſitivè prohibens, nempè peccatum omiſſionis, quod ſolum poteſt in dicto caſu gratiam excludere. Non inquam evacuat, quia non minus eſt Pelagianum, aſſerere, quod homo poſſit viribus ſolius naturæ vitare poſitivè omne peccatum impeditivum gratiæ, præſertim vrgente gravi tentatione de peccato mortali, quam quod poſſit viribus ſolius naturę acquirere poſitivè gratiam, & charitatem, & implere totam legem: Supponamus ergò, quod vrgente præcepto de actu charitatis, vrgeat gravis tentatio omittendi: Nunquid tunc poſſet ſolis viribus naturę vitare per tale imperium efficax peccatum omiſſionis; Si non poſſet, difficultas quæſtionis manet inſoluta, quia ſolum poterit per gratiam inconiungibilem cum peccato, vel per auxilium tranſiens, de quo eſt controverſia. Si poteſt: Ergò poterit viribus ſolius naturę vincere gravem tentationem de peccato mortali contra pręceptum ſupernaturale diligendi Deum per charitatem: Quod ſanè Pelagianum eſt. Inquit, minimè eſſe contra communem Catholicorum exiſtimationem dicere, quod poſſit quis viribus naturę vincere tentationem gravem de peccato mortali, quia ſæpè illam quis vincit per peccatum veniale, vt cum graviter tentatus ad

vindictam, vindictam omittit ex vanagloria, aut ex hypocreſia, quid ergò mirum, quod poſſit illam vincere per actum naturalem honeſtum? Mira ſanè ſolutio. Sanè, ſi hoc eſſet vincere tentationem in ſenſu theologico, etiam diceretur vinci, cum per peccatum maius vitatur peccatum minus; quod quis non rideat? Etenim dum diſputant Theologi, an poſſit quis ſine gratia vincere tentationem gravem peccati læthalis, ſenſus eſt, non de vitatione operis externi, quod ſæpè vitatur, non vitato peccato, ſed de vitatione affectus interni ad creaturā vt vltimum finem poſthabita lege Dei, in quo primario peccatum mortale conſiſtit; nam ſi hic affectus non vitatur, non vitatur peccatum læthale, quamvis vitetur opus exterius ex motivo placendi hominibus, aut innanem gloriam aucupandi: Qui ergò affectum retinet ad vindictam potius quam ad legem Dei, ſed ex vana gloria omittit, tentationem re ipſa non vincit, ſed victus ab ea, peccatum vanę glorię, peccato interno vindictę accumulat: Solum ergò ille vincit tentationem re ipſa, qui vel amore divinę legis, vel ſaltèm timore ſuperuę vindictę excludit affectum internum circa vindictam propriam, magis amando ſubiectionem ad Dei legem, vel vitam ęternam, quam propriam vindictam: Hoc autem poſſe quemque præſtare per peccatum veniale, dum gravi tentatione vrgetur, quid prorſus ridiculum eſt. Et quid quid ſit de tentatione gravi in particulari materia, ſicut eſt tentatio de vindicta, tamen tentatio contra præceptum charitatis, ſi eſt gravis, implicat vinci te ipſa nedum per peccatum veniale, ſed etiam per effectum purè naturalem viribus ſolius naturę elicitum, quantumvis honeſtum; & oppoſitum aſſerere, eſt planè Pelagio favere, & contra communem Catholicorum ſenſum. Vt alibi exponam, & oſtendam.

91. Deindè, eviſceremus illud imperium efficax: Vel illud ſanè eſt ex motivo purè naturali, vel ex motivo ſupernaturali: Si ex motivo naturali, implicat eſſe imperium efficax actus charitatis, nam imperare efficaciter actum ſupernaturalem ex motivo naturali prorſus eſt implicatorium, vt vidimus *Tract. de Fide diſp. 5 q. 11. à n. 4. & 18 & Tract. de Spe q. 11.* Si ex motivo ſupernaturali, implicat quod ſit imperiū merè naturale, vt ibidem oſtendimus. Item charitas, cum ſit imperatrix omnium virtutum, implicat quod imperetur ex alio motivo, aut ex alia virtute; imò non eſſet charitas, ſi imperaretur ex alio motivo, quia de eſſentia charitatis eſt amare Deum vt vltimum finem propter ſe Ipſum, & propter ſuam ſummam bonitatem abſque ſubordinatione ad alium finem, vel motivum; ſi autem imperaretur ex alio motivo, iam amaret Deum per prius propter aliud, quam propter ſe; ex quo alibi probabo, actum charitatis erga Deum non poſſe immediatè, aut directè imperari adhùc ex obiedientia formali. Eſt enim charitatis primus ac primarius affectus voluntatis erga vltimum finem, totum amantem, & omnes eius affectus ſubordinans Deo vt primo dilecto, nullique priori affectui ſubordinatus, vndè qui amat Deū charitare, amat quia amat, amat vt amet, amat quia amatur; non verò amat, nec quia timet, nec quia obedit, nec quia colit, nec quia reveretur, nec quia alio affectu prius moveatur; ſed ſi timet, timet quia amat, ſi obedit, obedit quia amat, ſi colit, & reveretur, colit, & reveretur, quia amat; ſi alio quolibet affectu ſe exercet erga amatum, afficitur quia amat, & hæc eſt charitas: Vndè ſi vult efficaciter amare, & efficaciter imperat ſibi amorem, nequit ſic velle, & ſic imperare, niſi quia amat, niſi vt amet, niſi quia amatur, & conſequenter non niſi ex charitate: Repugnat ergò illud imperium efficax, illa efficax volitio amandi, quę ſit ex viribus naturæ, & non ex charitate.

92. Mitto, quod adhùc omiſſo illo efficaci imperio naturali, libertas actus charitatis potius evertitur, quam conciliatur, quia tanto magis libera eſt chatiras, & gratia, quanto minus naturæ ſubditur, & ab ea dependet. Vndè dixit Fulgentius: *Voluntas non libertate conſequitur gratiam, ſed gratia potius libertatem*: Si ergò ſubijciatur gratia, & charitas in eſſendo, & amando libertati naturali imperanti, prorſus eius ingenuitas, & libertas evertitur. Item, quia ſuppoſito illo imperio naturali, voluntas vt conſtituta, & elevata per gratiam ex ſuppoſitione ſibi non libera eſſet iam determinata ad amorem, & conſequenter neceſſitata à priori, & neceſſitate antecedenti; quia illud imperium in nullo genere cauſæ eſſet conſequens ad gratiam, & charitatem, nec ab illa dependens. Rurſus, quia ſi voluntas omitteret illud imperium, ex hoc non peccaret, quia præceptum non eſt de illo imperio, ſed de actu charitatis: Omiſſo ergò illo imperio, reſtat difficultas, an poſſet etiam vt conſtituta per habitum omittere? Si poſſet: Ergò poſſet peccare, & coniungere peccatum cum habitu, quod ſupponitur impoſſibile: Si non poſſet: Ergò non maneret libera En difficultatem intactam.

93. Nec mihi obijcias, quod ſuprà dictum relinquimus, nempè voluntatem poſſe ratione ſui omittere negativè omnem actum

tum impeditivum actus charitatis præcepti, qua omiſſione vincitur etiam omnis tentatio peccati, & excluditur peccatum, & ea ſuppoſita, eſt determinata voluntas ad actum charitatis. Non inquam, quia in primis illa omiſſio negativa, licèt vt negativa præcedat in genere cauſę materialis permiſſivę, ſubſequitur tamen, & cauſatur in genere cauſę formalis ad actum charitatis, & in genere cauſę efficientis ad gratiam, vt ibidem diximus. Item, illa eſt ſuppoſitio conſequens in his generibus, & ſic non iudicit neceſſitatem antecedentem. Item, illa non eſt victoria poſitiva tentationis, nec poſitiva reſiſtentia, ſed mera permiſio, vt gratia, & charitas poſitivè reſiſtat, & vincat tentationē, nec eſt poſitiva, aut voluntaria, & cauſalis vitatio peccati; ſed merè negativa non patratio illius, & permiſſio vt poſitivè, & voluntariè vitetur per gratiam: Nulla ergò eſt paritas, ſed ſumma diſparitas, ſiquidem imperium illud efficax eſt omninò antecedens, & nullo modo conſequens ad exercitium gratię, & charitatis iuxta ſuum Authorem. Item, eſt poſitiva excluſio, & vitatio peccati in eſſe peccati, eſt poſitiva reſiſtentia, & victoria tentationis gravis, & totum hoc independenter à gratia. Hæc ſufficiant contra prædictam cogitationem, ne vllus incautè illi aſſenſum præſtet. Quiſque poterit plura contra illam addere.

QUÆSTIO XII.

VTRUM CHARITAS SIT virtus, & an ſpecialis?

1. FATEOR prolixè ſatis in præcedentibus diſputavimus; veruntamen gravitas controverſię excuſare poteſt. Nunc iam ac litteram redimus D. Thom. qui *artic.* 3. inquirit; *Vtrum charitas ſit virtus?*

2. Cum ipſo reſpondeo: *Eſſe virtutem.* Probat primo ex D. Auguſtino *lib. de Morib. Eccleſ. cap.* 11. dicente; *Charitas eſt virtus, quæ coniungit nos Deo.* Deindè *in corpore* ſic: Actus habent bonitatem, ſeù rationem virtutis, ſecundum quod attingunt, & menſurarunt debita regula, & menſura; virtus enim humana conſiſtit in attingēdo tegulam humanorum actuum: Sed charitas attingit primam regulam bonitatis, & virtutis in humanis actibus: Ergò eſt virtus. Probatur minor: Quia regula bonitatis in humanis actibus eſt duplex, ſcilicèt humana ratio, & ipſe Deus: Sed chariras attingit Deum, ſiquidem coniungit nos Deo, vt conſtat ex Auguſt. Ergò attingit tegulam virtutis. Explicatur: Sicut eſt regula virtutis recta ratio humana, ita etiam ipſe Deus: Sed attingere rectam rationem conſtituit virtutem humanam, quia eſt attingere regulam: Ergò attingere Deum conſtituit etiam charitatem in ratione virtutis, quia eſt attingere regulam

3. Sed in contra obijcit ſibi Div. Thom. Quia charitas eſt amicitia: Sed amicitia non eſt virtus, vt ait Philoſoph. *lib.* 1. *Eticbor.* Ergò nec charitas. Reſpondet Div. Thom. dupliciter, primò, quod Philoſoph. non negat amicitiam eſſe virtutem, ſed dicit, quod *eſt virtus, vel cum virtute.* Secundò: Quod licèt amicitia humana non eſſet virtus, niſi quatenus eſt amicitia honeſti fundata in virture humana, vndè eſt magis aliud conſequens ad virtutem, quam virtus; tamen charitas eſt propriè virtus, quia non fundatur in virtute humana, ſed in bonitate Divina.

4. Obijcit ſecundò: Quia virtus eſt vltimum potentiæ: Sed charitas non eſt vltimum, ſed magis vltimum eſt gaudium, & pax, quę ſunt fructus charitatis: Ergò charitas non eſt virtus. Reſpondet, diſtinguendo maiorem: Virtus eſt vltimum ordine cauſæ, & effectus, negat: Vltimum per modum exceſſus, concedit, & in hoc ſenſu negat minorem, quia gaudium, & pax ſunt vltimum per modum effectus, charitas autem per modum exceſſus, quia eſt modus quidam attingendi bonitatem Divinam ita excellens, quod in illo agit potentia ſecundum vltimum, id eſt, perfectiſſimum quod poteſt, & ideò eſt virtus, non diſtincta à gaudio, ſed eadem, quia eiuſdem virtutis eſt amare aliquem, & gaudere de bono illius.

5. Obijcit tertiò: Virtus eſt accidens animę, cum ſit quidam habitus: Sed charitas non poteſt eſſe accidens animæ, cùm ſit perfectior, & nobilior ipſa anima; nullumque accidens ſit perfectior ſubſtantia: Ergò. Reſpondet, conceſſa maiori, negando minorem: Quia de ratione accidentis ſolum eſt, quod ſit imperfectior ſubſtantia in eſſe entis, ſeù penes differentiam, & modum eſſendi per ſe, & in ſe, aut per accidens, & in alio; cum hoc autem componitur, quod ſecundum ſpeciem ſuam poſſit eſſe nobilius, vel indignus; eſt enim indignus, quando oritur ex principijs proprij ſubiecti, tanquam effectus eius; eſt autem nobilius ſecundum ſpeciem, quando participatur ex aliqua ſuperiori natura, vt ſimilitudo formalis illius, ſicut lux in diaphano: Et hoc modo charitas eſt nobilior anima, inquantum eſt participatio quędam Spiritus Sancti, vel Divini amoris.

6. In-

6. Inquirit deindè *artic.* 4. D. Thom. *An ſit ſpecialis virtus?* Reſpondet, & nos cum ipſo, *affirmativè*. Et probat primò: Quia ſi ſolum eſſet generalis virtus, non connumeraretur cum virtutibus ſpecialibus, quia nullum generale connumeratur cum ſpeciali, ſicut genus non facit numerum cum ſpeciebus, nec totum cum parte: Sed charitas connumeratur cum virtutibus ſpecialibus, nempè cum fide, & ſpe, iuxta illud Apoſtol. 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas, tria hæc, &c.* Ergò eſt virtus ſpecialis. Secundò probat: Quia habitus, & virtus ſpecificantur per obiecta: Sed obiectum charitatis eſt ratio ſpecialis bonitatis: Ergò & ipſa charitas eſt habitus, & virtus ſpecialis. Probatur minor; Quia obiectum charitatis eſt bonum divinum vt eſt obiectum beatitudinis, id eſt, prout eſt in ſe: Sed hoc pacto eſt ratio ſpecialis boni ſpecialiter correſpondens charitati præ alijs virtutibus: Ergò obiectum charitatis eſt ratio ſpecialis bonitatis, vel boni.

7. Sed obijcit ſibi primo D. Hyeronimum dicentem: Vt omnium virtutum diffinitionem complectar; *virtus eſt charitas*: Ergò charitas eſt virtus generalis omnes virtutes complectens. Secundò: Id quod ſe extendit ad opera omnium virtutum, non eſt virtus ſpecialis: Sed charitas ſe extendit ad opera omnium virtutum, iuxta illud Apoſtol. *Charitas patiens eſt; benigna eſt, &c.* Ergò non eſt ſpecialis virtus. Tertiò: Quia virtus correſpondet legi: Sed lex de charitate non eſt ſpecialis, ſed generalis: Ergò nec charitatis eſt virtus ſpecialis, ſed generalis. Minor probatur, ex Auguſt. *lib. 1. de Perfect. Iuſt.* dicente, quod generalis iuſio eſt; *diliges*, & generalis prohibitio, *non concupiſces*: Ergò de dilectione, ſeù charitate non eſt iuſio ſpecialis, ſed generalis.

8. Reſpondet ad primum: Quod charitas generaliter ponitur in diffinitione omnium virtutum, non quia ſit genus virtutis, ſed quia ab ea pendent, & informantur omnes virtutes, ſicut prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, & quodammodo dicitur omnis virtus, quia ab illa pendent omnes virtutes; vndè ſicut per hoc non tollitur, quod prudentia ſit ſpecialis virtus, ita nec tollitur, quod charitas ſit ſpecialis virtus. Ad ſecundum reſpondet, quod reſpicientis vltimum finem proprium eſt imperare facultates inferiores circa ea, quæ ſunt ad finem, vt patet in facultatibus artificialibus; & cum charitas ſit virtus circa vltimum finem, ideò ſe extendit ad actus aliarum virtutum, quę ſunt circa media, non tanquam ad actus proprios, & à ſe elicitos, ſed per modum imperij, & in hoc ſenſu dicitur, quod charitas patiens eſt, id eſt, imperans patientiæ, vt patienter ſubſtineat; ſed hoc non tollit, quod ſit ſpecialis virtus ſuum ſpecialem actum elicitum habens, nempè diligere Deum propter ſe. Ad tertium reſpondet, quod iuſio de dilectione dicitur generalis, non quia formaliter non ſit ſpecialis lex ſed quia hæc lex eſt finis omnis legis, iuxta illud Apoſtol. *Finis legis eſt charitas.*

9. Inquirit rurſus D. Thom. *artic. 5. An charitas ſit vna virtus*, & reſpondet *affirmativè*. Et probat primò: Quia ſicut obiectum fidei eſt divina veritas, ita charitatis divina bonitas: Sed fides eſt una virtus propter vnitatem divinæ veritatis, iuxta illud ad Epheſ. 4 *Vna fides*: Ergò & charitas eſt vna virtus propter vnitatem divinæ bonitatis. Secundo *in corpor.* Quia charitas eſt amicitia; amicitia autem ſolum poteſt eſſe multiplex, aut diverſa, vel ex diverſitate finis, aut obiecti, eo modo quo diverſificantur amicitia vtilis, delectabilis, aut honeſti, vel ex diverſa communicatione, in qua fundatur, ſicut differunt amicitia civilis, erga peregrinantes, vel erga conſanguineos: Sed nullo ex his modis poteſt multiplex eſſe, aut diverſa virtus charitatis, quia in primis finis, & obiectum ipſius vnicum eſt, nempè divina bonitas; communicatio etiam, in qua fundatur, vna eſt, nempè communicatio beatitudinis æternæ: Ergò charitas eſt vna virtus, & non multiplex, aut diverſa.

10. Sed obijcit ſibi primò: Quia virtutes diverſificantur ex obiectis: Sed obiecta charitatis ſunt duo, nempè Deus, & proximus, Ergò ſunt duę virtutes charitatis. Secundò, Quia diverſæ rationes attingendi obiectum idem, ſpecificant diverſos habitus: Sed ſunt multę rationes diligendi Deum, quia ex ſingulis beneficijs debitores ſumus ad eum diligendum: Ergò & multi habitus charitatis. Tertiò: Quia charitas comprehendit amicitiam ad proximum: Sed hæc eſt multiplex: Ergò & charitas. Reſpondet ad primum, diſtinguendo maiorem: Virtutes differunt ex obiectis æquè primo inſpectis, concedit. In ſpectis ordine primarij, & ſecundarij, negat, & eadem diſtinctione minoris, negat conſequentiam; quia charitas ſolum Deum reſpicit primariò, & propter ſe, proximum verò non niſi ſecundariò, & propter Deum. Ad ſecundum, eodem modo reſpondet, quod diverſæ rationes primariæ attingendi obiectum diverſificant habitus, non verò diverſę rationes ſecundariæ; ratio autem amandi Deum charitate eſt vnica, nempè, quia

in

in ſe bonus, iuxta illud: *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Aliȩ autē rationes, quȩ ex beneficijs faciunt nos debitores eum diligendi, ſunt ſecundariȩ, & ex primaria deſcendentes, vndè non multiplicant charitatem. Ad tertium, reſpondet, quod charitas comprehendit amicitiam ad proximum, non purè humanam, de qua Phyloſophus loquitur, & quam dividit in varias ſpecies; ſed ſolum divinam, & propter Deum; quæ non eſt multiplex, ſed vnica, quia habet vnicum obiectum, & in vnica communicatione fundatur, vt dictum eſt.

11. Inquirit demum D. Thom. *artic. 6. An charitas ſit excellentiſſima virtutum.* Et reſpondet *affirmative.* Et probat primo ex illo Apoſtol. *Maior autem horum eſt charitas.* Deindè, quia titulo virtus theologicȩ excedit omnes morales: Denique titulo reſpiciendi Deū propter ſe, excedit alias theologicas. De quo vidè *Tractat. præcedent. quæſt.* 12. vbi comparavimus inter ſe tres virtutes theologicas iuxta ordinem perfectionis, durationis, & generationis, ibi enim ſolvimus, quȩ in præſenti D. Thom. obijcit, & ſolvit.

QUÆSTIO XIII.

AN AMICITIA HUMANA ſit ſpecialis virtus?

1. IGITUR ſuper litteram Div. Thom. *in præcedent. articul.* excitari poſſunt ſequentes quæſtiones. Prima, *ad artic. 3. in reſp ad* 1. An amicitia humana ſit virtus. Secunda, *ſuper. artic. 4 in corpor.* An ſcilicèt ſola bonitas divina ſit obiectum charitatis. Tertia, *ſuper idem.* An ſola bonitas eſſentiȩ divinȩ prout diſtincta ab attributis ſit obiectum primarium charitatis. Circa primam.

2. Noto primò: Quod quæſtio iſta non procedit de amicitia vtilis, & delectabilis, quæ ſimpliciter non ſunt amicitia, ſed ſolum ſecundum quid, vt ſuprà dicebamus *quæſt.* 1. Sed ſolum de amicitia honeſti, quȩ ſola eſt ſimpliciter amicitia. Noto ſecundò: Sermonem non eſſe de amicitia completè ſumpta, prout ſignificat mutuum quorum amorem, quia ſic non reperitur in ſingulis ſeorſim, ſed de amicitia incompletè, prout in recto dicit amorem amicabilem vnius in recto, connotando in obliquo amorem amicabilem alterius.

3. Dico igitur: *Quod amicitia humanæ honeſti, ſeù in honeſtatem fundata, eſt vera, & ſpecialis virtus.* Fateor communiorem eſſe inter Thomiſtas ſententiam contrariam, veruntamen mens Div. Thom. ſatis ambigua eſt; licèt, me iudice magis inclinet in noſtram concluſionem. Quia in præſent. *artic. 3 ad* 1. primo dicit, quod Phyloſoph. *Non negavit amicitiam eſſe virtutem, ſed ſolum dixit, quod eſt virtus vel, cum virtute. Poſſet enim dici, quod eſt virtus moralis circa operationes, quȩ ſunt ad alium, ſub alia tamen ratione quam iuſtitia; nam iuſtitia eſt circa operationes, quȩ ſunt ad alium ſub ratione debiti legalis; amicitia verò circa operationes, quæ ſunt ad alium ſub ratione beneficij cuiuſdam debiti amicabilis moralis, vel magis ſub ratione beneficij gratuit, vt patet per Philoſoph. in 8. Eticbor.* Vndè cum ſubdit: *Poteſt tamen dici quod non eſt virtus per ſe ab alijs diſtincta, non enim eſt laudabilis, niſi ex obiecto, ſecundam ſcilicet, quod fundatur in honeſtate virtutum*, poteſt intelligi, quod non eſt per ſe diſtincta obiectivè, ſeù ex parte obiecti ab alijs virtutibus, quia ipſas reſpicit ex parte obiecti, non verò quod non ſit diſtincta ſubiectivè ex parte actus, & habitus, quia omnes fatentur amorem amicitiæ eſſe actum, vel habitum ſpecialem diſtincta honeſtate gaudentem ab honeſtate aliarum virtutum. Et 8. *Eticbor. lect.* 1. ait: *Quod amicitia eſt quædam virtus, & redducitur ad genus iuſtitiȩ in quantum eſt habitus electivus.* Et in hac 2.2. *queſt.* 114. *artic.* 1. inquirit: *An amicitia ſit ſpecialis virtus.* Et concludit *in corpore. Et ideò oportet eſſe quandam ſpecialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis obſervet, & hæc vocatur amicitia, ſeù affabilitas.* Et *artic. 2. in corpor.* inquit: *Quod hæc virtus eſt pars iuſtitiæ, in quantum adiungitur ei ſicut principali virtuti.* Nec obſtat, quod hic amicitiam appellat *affabilitatem*, quæ non eſt affectus amoris mutui, nec verè amicitia, ſed virtus diſtincta erga actiones externas. Non inquam obſtat, nam expreſsè inquirit: *An amicitia ſit ſpecialis virtus*, & reſpondet affirmativè. Non autem dici poteſt, quod de vno interrogat, & de alio reſolvit. Vndè cum vocat amicitiam affabilitatem, non de qualibet affabilitate intelligendus eſt, quam quiſque debet amicis, & inimicis, intraneis, & extraneis, iuxta illud: *Omnibus affabilem te præſtito*; ſed de convictu ſpeciali debito inter amicos titulo ſpeciali amicitiæ, qui convictus quodammodo debet eſſe affabilis, ſed non eſt virtus ipſa affabilitatis, vndè poteſt quis agere contra leges amicitiȩ, licèt non contra leges affabilitatis, ſi nempè, ſervata affabilitate, amico reſervet, non reſervanda, aut non communicet cum eo in communicandis. Ex quibus infero, mentem D. Thom. licèt ambiguam, magis nobis favere; quamvis alijs in locis videatur negare amicitiam eſſe ſpecialem virtutem. Vndè M. Ser-

pa

na probabiliter tenet vtramque *Dub.* 1. *ſ.* 11.

4. Deindè probatur concluſio ratione fundamentali: Nam actus habens ſpecialem honeſtatem generat habitum ſpecialis honeſtatis: Sed actus amicitię habet ſpecialem honeſtatem: Ergò repetitus generat habitum ſpecialis honeſtatis: Sed habitus ſpecialis honeſtatis eſt virtus ſpecialis: Ergò amicitia habitualis eſt virtus ſpecialis. Maior patet: Quia habitus ſpecificantur, & generantur ex actibus. Minor verò probatur: Quia honeſtas amicitiæ eſt diſtincta in ſpecie ab honeſtate aliarum virtutum moralium: Ergò actus amicitiæ habet ſpecialem honeſtatem. Probatur antecedens: Quia honeſtas amicitiæ conſiſtit in eo quod eſt, amico velle bonum ſicut ſibi, & illi convivere, communicareque in bonis cum illo: Sed hæc honeſtas nulli alteri virtuti competit: Ergò honeſtas amicitię eſt ſpecie diſtincta ab honeſtate aliarum virtutum moralium.

5. Dices primò, honeſtatem amicitiæ eſſe diſtinctam ſpecie materiali ab honeſtate aliarum virtutum, quia actus amicitiæ ſolum diſtinguitur ab actibus aliarum virtutum, tanquam ſecundarius à primario; nam virtutes morales primariò inclinant ad benè moraliter operandum, & ſecundariò ad diligendam eandem honeſtatem in alijs, & proximum propter illam. Sed contra eſt: Quia vel amicitia eſt actus ſecundarius omnium virtutum collectivè, vel cuiuslibet: Neutrum poteſt dici: Ergò non eſt actus ſecundarius aliarum virtutum: Ergò pro illa debet aſsignari habitus, qui talem actum reſpiciat primario: Ergò eius honeſtas eſt diſtincta ſpecie formali ab honeſtate aliarum virtutum, tanquam primaria à primaria, & non ſolum ſpecie materiali, tanquam ſecundaria à primaria eiuſdem virtutis. Probatur minor: Quia in primis falſum eſt, quod amicitia ſit actus ſecundarius cuiuslibet virtutis; tùm, quia amicitia eſt actus vnicę ſpeciei; & implicat virtutem quamlibet habere eundem actum ſecundariũ ac cæterę omnes: Actus enim ſecundarius conſequitur ad primarium; & cum quælibet virtus habeat actum primarium ſpecie diſtinctum ab alijs, ad omnes actus primarios ſingularum virtutum non poteſt per ſe ſequi vnicus ſpecie actus ſecundarius. Tum, quia amicicia eſſentialiter eſt ad alium; falſum autem eſt, quod omnis virtus ſecundario ſit ad alium; quis enim dicat, quod temperantia, caſtitas, continentia, & aliæ ſimiles ſecundario ſunt ad alium caſtum, continentem, & temperatum? cum per ſe ſolum ordinentur reſtrenandas, & continendas proprias paſsiones, non alterius: Ergò dici nequit, quod quælibet virtus ſecundario eliciat actum amicitiæ erga alium. Deindè nec quod omnes virtutes collectivè eliciãt talem actum ſecundario; tùm, quia implicat vnum actum elici ſimùl à tot habitibus diverſis. Tùm, quia actus ſecundarius non elicitur niſi ratione primarij; & prorſus repugnat quod omnes ſimùl ratione tot actuum primariorum ſpecie diverſorum eliciant vnum actum ſpecie.

6. Contra ſecundò: Quia falſum eſt etiam quod virtutes morales ſecundario inclinent obiectivè, & elicitivè ad diligendam propriam honeſtatem in alijs: Sed vt ſecundario elicerent actum amicitiæ, opus erat quod activè, & elicitivè in id inclinarent: Ergò non eliciunt, adhùc ſecundario, talem actum: Ergò requiritur virtus ſpecialis. Probatur maior: Quia aliud eſt inclinare obiectivè, aliud inclinare activè, in quo ęquivocantur contrarij. Fateor enim quod virtutes inclinant obiectivè ad diligendam ipſarum honeſtatem, ſivè in ſe, ſivè in alijs; ſiquidem cum virtutes ſint formaliter honeſtę, & bonę moraliter, qui ſuprà illas reflectit, ex earum pulchritudine movetur, & inclinatur obiectivè ad amandam earum honeſtatem, & ſubiectum virtuoſum eam habens; hic autem amor honeſtatis, & virtutis ſanè non eſt actus elicitus à virtute ipſa, vel virtutibus ipſis amatis, ſed ab alio principio reflectente ſuprà illas, & ex motione obiectiva earum. Vndè virtutes ipſæ amatæ non inclinant activè, & elicitivè ad amorem reflexum ſuę honeſtatis, & pulchritudinis, quia non ſunt elicitivæ huius amoris reflexi; prudentia enim, & omnes virtutes intellectuales non ſunt elicitivę amoris, cum amativę non ſint, ſed ſolùm intellectivę; nec virtutes morales caſtitatis, continentię, fortitudinis, &c. ſunt per ſe amativæ ſuę honeſtatis formalis, ſed ſolùm honeſtatis obiectivę relucentis in obiectis earum, quam directè reſpiciunt; amare autem honeſtatem formalem, & ſubiectivam earum pertinet ad aliud principium reflexum ſuprà illas, non ad ipſas: Ergò falſum eſt, quod tales virtutes inclinent activè, & elicitivè, adhùc ſecundariò, ad diligendam ſuam honeſtatem in alijs.

7. Dices ſecundò, quod licèt actus amicitię habeat ſpecialem honeſtatem diſtinctam ab honeſtate aliarum virtutum, non tamen ſpecialem difficultatem; quia ſemèl quod quis vicerit difficultatem in acquirendis virtutibus, & ſit virtuoſus, nullam difficultatem ſpecialem habet in amando ipſas virtutes, ſivè in ſe, ſivè alijs, ſed naturali ſequela ſequitur hic amor, abſque vlla difficultate. Sed contra: Quia dato,

quod virtuoſus naturali ſequela amet, & complaceat in propria honeſtate, & virtute, negari nequit, quod ſit ſpecialis difficultas in amando illam in alio ſicut in ſe, complacendo de virtute alterius ſicut ſua, & reputando alium vnum ſecùm; cum enim humana voluntas ex propria limitatione quodammodo ad bonum proprium ſit reſtricta, non poteſt non experiri aliquam difficultatem in generoſa illa amplitudine amandi bonum alterius ſicut ſuum, & communicandi cum amico vt vno ſecùm; vndè contra hanc generoſitatem amicitiæ ſubt ſpeciales tentationes, nempè invidię, iniuſtitiæ, diffidentiæ, & alię ortę ex reſtrictione amoris ad bonum proprium, quę non ſunt contra alias virtutes: Ergò in amicitia non ſolum eſt ſpecialis honeſtas, ſed ſpecialis difficultas. Secundò: Quia amicitia non eſt amor honeſtatis in alio vt cumque, ſed amor cum communicatione in bonis, & cum convictu, & ſocialitate: Sed dato quod in ſimplici amore virtutis in alio non eſſet ſpecialis difficultas in virtuoſo, tamen ſemper eſt ſpecialis difficultas in amore fundato in mutua communicatione, & convictu; ſiquidem convivere amicabiliter cum alio, & communicare in bonis proprijs cum illo conſtanter, & fideliter paucorum eſt, habetque ſuas ſpeciales regulas obſervatu difficilimas in vera, & propria amicita, vndè vel ipſe Eminentiſsimus Cardin. Aguirre *in ſua Philoſoph. Moral. Diſputat. 5. quæſt. 5. num. 36.* licèt teneat amicitiam non eſſe virtutem ſpecialem, nihilominus ait, immeritò dici, quod amicitia non exerat vires in vincenda vlla difficultate, *cum planè difficiles ſiat, & ſummè ardui quidam actus amicitiæ, præſertim ij, quibus amicus omnia bona ſua, & vitam quoque ipſam manifeſto periculo exponit in gratiam amici.* In cuius confirmationem aducit Senecam *Epiſtol. 9.* ſic veram amicitiam exprimentē: *In quid amicum paro? vt habeam pro quo mori poſsim, vt habeam, quem in exilium ſequar, cuius me morti opponam, & impendam,* hanc reputans veram amicitiam: Sed hoc difficillimum eſt, & arduum, & ideò ſi quando viſum fuit, quod aliqui ita fuerint amici, pro heroicisſima virtute habitum fuit: Ergò falſum eſt, quod amicitia non habeat in ſuo peculiari actu ſpecialem difficultatem vincendam.

8. Ex quo patet ad obiecta, objicitur enim primo: Virtus requiritur ad vincendas difficultates: Sed amicitia humana non addit ſpecialem difficultatem ſuprà virtutes morales: Ergò non eſt ſpecialis, & diſtincta virtus ab ipſis. Probatur minor: Quia amicitia humana conſiſtit in mutua amicorum benevolentia, vel dilectione propter bonum honeſtum vtriuſque: Sed hæc dilectio non addit ſpecialem difficultatem: Ergò. Probatur minor: Quia virtus quælibet ſufficit ad diligendum proximum affectum eadem virtute, invenit quippè in eo ſuam honeſtatem: Ergò in diligendo alium propter honeſtatam ſimilem non eſt ſpecialis difficultas, quam ipſa virtus vincere non poſſit. Confirmatur primo: Quia ſine difficultate quiſque diligit ſibi ſimile: Ergò, ſuppoſita ſimilitudine duorum in virtute, poterit quiſque ſine difficultate alterum diligere. Confirmatur ſecundò: Suppoſita vnione duorum per charitatem, vt quis ſperet bonum alteri non requiritur alia virtus ſpei præter illam, qua ſperat bonum ſibi: Ergò ſuppoſita ſimilitudine, vel vnione in virtute, vt vnus diligat alium propter virtutem non requiritur alia virtus, niſi illa, qua diligit ſe vt virtute præditum. Tertiò: Quia amicitia non reſpicit pro motivo ſpecialem honeſtatem diſtinctam ab honeſtate aliarum virtutum: Ergò non eſt virtus ſpecialis. Probatur antecedens: Quia amicitia movetur ad amandum amicum, quia iuſtum, quia fortem, temperatum, caſtum, manſuetum, prudentem, &c. Ergò non habet pro motivo ſpecialem honeſtatem diſtinctam ab honeſtate aliarum virtutum, ſed ſolum illam.

9. Reſpondet Theophil. Raynaldus *apud Eminentiſſ. Aguirre, vbi ſuprà*, amicitiam importare honeſtatem ſpecialem obiectivam conſiſtentem in ſimilitudine eiuſdem naturę humanæ, & hanc ſimilitudinem diſtinctam ab honeſtate aliarum virtutum eſſe motivum amicitię honeſtæ, quia honeſtum eſt duos ſe amare mutuo, quia ſimiles in natura humana. Sed hæc ſolutio non placet, primò, quia vt ſuprà vidimus *quæſt.* 1. amicitia honeſti, ſeù virtuoſa non eſt niſi ad virtuoſos: Sed ſi motivum illius poſſet eſſe ſola ſimilitudo in natura, poſſet eſſe ad vitioſos, quia iſti etiam ſunt ſimiles in natura: Ergò motivum illius non eſt natura ſed virtus ſimilis. Secundò: Quia ad diligendum alium quà ſibi ſimilem in natura, non requiritur virtus, ſiquidem hoc eſt naturale, nempè quemque diligere ſibi ſimile, vt patet in ipſis brutis: Ergò. Tertiò: Quia ſimilitudo in natura non eſt de genere morum, ſed purè de genere phyſico, ac proindè nullam honeſtatem importat obiectivam, quę ſit motivum virtutis, aut honeſtatis formalis: Ergò virtus amicitiæ non poteſt reſpicere pro motivo ſimilitudinem in natura.

10. Aliter ergò reſpondeò, conceſſa maiori, negando minorem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Conſiſtit in mutua benevolentia ſimplici, aut infœcunda, nego:

In

In mutua benevolẽtia fœcunda, & communicativa bonorum cum amico, concedo maiorem, & nego minorem. Ad eius probationem, nego antecedens de dilectione fœcunda, & communicativa; quia licèt aliquis ſit virtuoſus in ſe, v.g. iuſtus, temperatus, manſuetus, &c. iſtæ virtutes non ſunt per ſe dilectivæ earundem in alio, ſed ſolum directè tendunt in ſua propria obiecta, vndè nec ſecundario ſunt elicitivæ amoris reflexi de honeſtate virtutum, vt iam probavimus; ſed ad hunc amorem reflexum requiritur aliud principium elicitivum, cum hac tamen differentia, quod ad amandam in ſe honeſtatem, & pulchritudinem virtutum titulo generali virtutis, & honeſtatis, ſatis eſt ipſa natura rationalis inclinando ad virtutem regulata per ſynderesim: Cæterum ad amandam illam in alio cum communicatione, & convictu, ſervato debito talis convictus, & communicationis, requiritur ſpecialis virtus, quia eſt ſpecialis difficultas. Ad confirmationem, diſtinguo antecedens: Sine difficultate quiſque diligit ſibi ſimile affectu ſimplici, & per modum ſimplicis complacentiæ, concedo: Affectu fœcundo, & communicativo bonoũ, cum mutuo convictu, & quadam obligatione, ac debito, nego antecedens, & conſequẽtiam, quia licèt amor inefficax alterius ſibi ſimilis ſit naturalis affectio, & non indigeat virtute, tamen amor fœcundus alterius ſibi ſimilis in virtute, communicativus bonorum cum illo, cum quodam debito, & mutua obligatione, non eſt affectio naturalis, ſed affectus virtuoſus ad alterum, ſuam peculiarem habens difficultatem. Vndè ſicut quiſque naturaliter appetit ſuum ius illæſum ſervare, non tamen, niſi virtute difficili, ſervare ius alterius ſimilis illæſum, & indè eſt illud vulgare ac Hiſpanum adagium: *Iuſticia, y no por mi caſa*; ita quilibet benè moratus, ſeù virtuoſus nulla difficultate diligit in ſe virtutem, & affectu ſimplici etiam in alio, ſed vt illam amet in alio fœcundè, & cum communicatione bonorum, ſervato debito ſpeciali amicitiæ, virtute opus eſt ſpeciali, quia ſpecialis in hoc eſt difficultas, & honeſtas, adeò vt prudentes timeant inire amicitiam cum alijs adhùc virtuoſis, propter difficultatem ſpecialem ſervandi leges ſpeciales amicitiæ.

11. Ad ſecundam confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia non eſt idem ſupponi ſimilitudinem, ac ſupponi vnitatem affectivam animorum; fateor enim quod hac ſuppoſita, non eſt difficultas ſpecialis in volendo alteri quod mihi, quia eſt iam alter ergò: Cæterùm quamvis ſupponatur ſimilitudo, adhùc eſt difficultas in vnione affectiva cum illo, ita efficaci, quod cum illo convivam, & communicem ſicut ego mecum, ad hoc enim opus eſt generoſitate, & amplitudine animi, quæ ſatis difficilis eſt; hac autem ſuppoſita, iam ſupponitur amicitia, & ſic nihil mirum quod non ſit difficultas in amandò alteri, quod mihi, & quod non requiratur alia virtus.

12. Ad tertiam, diſtinguo antecedens: Non reſpicit pro motivo honeſtatem diſtinctam ab honeſtate motiva, & obiectiva aliarum virtutum, nego: Ab honeſtate formali, & ſubiectiva aliarum, concedo antecedens: Hoc enim ſolum infertur ex eius probatione, quia amicitia, licèt moveatur ad amãdum amicum ex honeſtate virtutum in illo ſplendentium, non tamen directè movetur ex honeſtate obiectiva, ex qua ipſæ virtutes moventur, ſed reſpicit honeſtatem formalem, & ſubiectivam earum, quatenus ſubiectum reddunt virtuoſum, vndè ſalvatur motivum ſpeciale amicitiæ diſtinctum à motivo cæterarum virtutum.

13. Obijcies ſecundò: Amicitia honeſti eſt ille amor, quo volumus amico bonum honeſtum, ſeù honeſtatem: Sed ad hoc ſufficiunt virtutes propriæ, nam virtus, qua mihi diligo honeſtatem, ſufficit vt illam velim ei, quem reputo vnum mecum: Ergò non requiritur virtus ſpecialis. Confirmatur: Quia amicitia eſt amor ille, qui inclinat ad convivendum cum alio, & communicandum in vita, & operationibus honeſtis: Sed ad hoc diſponitur quis ex inclinatione illarum virtutum, ad quas pertinent illæ operationes honeſtæ *iuſtus enim cum iuſto iucundè converſatur*, vt ait commune prologuium, & ſimiliter caſtus cum caſto, &c. Ergò non requiritur ſpecialis virtus ad amicitiam, ſed ſatis eſt cummulus aliarum virtutum. Reſpondeo, conceſſa maiori de amore, quo volumus efficaciter honeſtatem amico cum communicatione bonorum, negando minorem. Ad eius cauſalem dico, quod virtutes ipſæ directæ non ſunt quibus mihi diligo honeſtatem formalem earum, nam hic amor reflexus honeſtatis, & virtutis titulo talis eſt ex ipſa inclinatione naturæ rationalis vt talis, & non eſt virtus vlla ſpecialis, ſed quaſi ſeminarium omnium virtutum; ille autem amor non ſatis eſt ad amandam alteri virtutem, & honeſtatem ſicut mihi cum quadam communicatione, & convictu, niſi ſuppoſito, quod illum reputem vnum mecum; difficultas autem eſt in reputando illum vnum mecum; hoc enim fit per amicitiam, quæ facit quod amicus ſit alter ego, & quod omnia ſint communia, & non ſit diviſio inter eos; in quo ſanè ſpecialis eſt difficultas, & ſpecialis honeſtas; hac autem difficultate victa per

ipſam amicitiam, fateor non reſtare difficultatem, vt quod mihi volo, velim illi, quem iam reputo vnum mecum; cæterum ante amicitiam, falsò ſupponitur, quod alterum reputem vnum mecum. Ad confirmationem conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Ad hoc diſponitur quis obiectivè, aut materialiter per ipſas virtutes, concedo: Diſponitur formaliter, & ſubiectivè tanquam per habitum ſic convivendi, nego minorem, & conſequentiam; fateor enim quod virtutes cæteræ diſponunt ad convivendum amicabiliter, & honeſtè cum alio; tùm materialiter ex parte ſubiecti; tùm obiectivè ex parte obiecti, quatenus ponunt ſimilitudinem animorum, quæ eſt cauſa obiectiva amicitiæ; & tollunt paſsiones inordinatas, convictui amicabili contrarias; ſed hoc non tollit, quod ſit neceſſaria alia virtus ſpecialis formaliter diſponens, & facilitans ad talem convictum honeſtum, & virtuoſum. Sicut omnes virtutes diſponunt ad iuſtè convivendum cum proximo, & tamen requiritur virtus ſpecialis iuſtitiæ, quæ ad hoc diſponat, & faciliter formaliter.

14. Denique obijcies, quia ſi amicitia eſſet ſpecialis virtus, deberet ponere in numero cum quatuor cardinalibus: Ergò Philoſophus non rectè numeraſſet virtutes cardinales, dicendo, quod ſolum ſunt quatuor, nempè prudentia, iuſtitia, fortitudo, & temperantia. Probatur ſequela: Quia amicitia non eſt prudentia, nec iuſtitia, nec fortitudo, nec temperantia: Ergò ſi eſſet ſpecialis virtus deberet addi numero illarum, & eſſent quinque virtutes cardinales addita amicitia. Ad hoc iam reſpondet D. Thom. *in hac 2.2. quæſt. 114. artic. 2. in corpore*, dicens: *Quod hæc virtus eſt pars iuſtitiæ, in quantum adiungitur ei ſicut principali virtuti. Convenit enim cum iuſtitia in hoc, quod eſt ad alterum ſicut illa; deficit autem à ratione iuſtitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; ſed ſolum attendit quodam debitum honeſtatis, quod magis eſt ex parte ipſius virtuoſi, quam ex parte alterius, vt ſcilicèt faciat alteri, quod decet eum facere.* Vndè non debet augere numerum virtutum cardinalium, ſed computatur cum iuſtitia, cuius pars eſt imperfecta. Nec item definit proptereà eſſe ſpecialis virtus, ſicut cæteræ partes iuſtitiæ. Vndè Eminentiſſ. Aguirre, dicens, non eſſe ſpecialem virtutem, ſed apendicem iuſtitiæ, ſi velit non eſſe ſpecialem virtutem cardinalem, rectè docet; ſecùs autem ſi contendat eſſe ſolum quaſi actum ſecundarium iuſtitiæ inter partes iuſtitiæ non connumerandam; tùm, quia in hoc ſenſu Authores contrarij non ſolum dicunt eſſe apendicem iuſtitiæ, ſed omnium aliarum virtutum moralium, quæ componunt ſubiectum virtuoſum, inquiunt enim, eſſe affectionem conſequutam ad omnes virtutes, & ad illarum honeſtatem, eo nempè, quia animus illis præditus conſequenter illas in alio amat ipſumque, quia ſibi in illis ſimile, in quo nullam ſpecialitatem habet iuſtitia. Tùm, quia hoc modo non poteſt aſsignari iuſtitiis, cuius ſit apendix, non enim eſt apendix, aut affectio ſecundaria iuſtitiæ commutativæ, nec diſtributivæ, nec vindicativæ, nec alterius: Ergò non eſt apendix, aut affectio ſecundaris vllius partis iuſtitiæ, ſed eſt pars ſpecialis iuſtitiæ, licèt potentialis, & imperfecta.

QUÆSTIO XIV.

AN SOLA BONITAS DIVINA, & increata ſit obiectum motivum, aut terminativum charitatis.

1. NOTA quod bonitas poteſt ſummi primò in communi, prout abſtrahit à creata, & increata. Secundò, prout divina, ſed adhùc vt abſtraheos à divina per eſſentiam, & increata, vel divina per participationem, & creata. Item, obiectum eſt duplex; terminativum nempè, & motivum; ſivè *quod*, & *quo*. Terminativum autem aliud eſt ſecundarium, aliud primarium. De motivo autem, an etiam poſsit dividi in primarium, & ſecundarium, infrà dicam. Igitur.

NOSTRA CONCLUSIO.

2. DICO: *Sola bonitas divina per eſſentiam, ſeù increata, eſt obiectum primarium charitatis, tàm motivum, quàm terminativum.* Ita omnes Thomiſtæ cum D. Thom. *in præſent. articul. 4. in corpor.* Et probatur primò: Quia charitas eſt virtus theologica, ſicut fides, & ſpes: Sed de ratione virtutis theologicæ eſt habere pro obiecto primario motivo, & terminativo aliquid divinum, & increatum, vt suprà oſtenſum manet de fide, & ſpe; quia denominantur theologicæ ab obiecto formali, & ſpecificativo, quale ſolum eſt obiectum primario motivum, & terminativum: Ergò ſola bonitas divina per eſſentiam, & increata eſt obiectum primarium motivum, & terminativum charitatis. Secundò: Quia charitas in nobis eſt formalis participatio voluntatis divinæ, ſeù divinæ charitatis, qua ſe diligit: Sed voluntas di-

vina non reſpicit pro obiecto motivo, aut terminativo primario bonum abſtrahens à creato, & increato, ſed ſolum bonitatem divinam per eſſentiam, & determinatè increatam: Ergò idem eſt dicendum de charitate in nobis. Maior eſt communis Theologorum. Minor Thomiſtarum, qui illam ſatis efficaciter ſuadent 1. *part. quæſt.* 19. Conſequentia autem probatur. Primò: Quia formalis participatio alicuius naturę, vel attributi debet retinere eandem ſpeciem in participante participativè, ac in principali per eſſentiam, aliàs non erit participatio formalis, ſed virtualis ſolum: Sed non poteſt retinere eandem ſpeciem participativè, niſi retineat idem obiectum ſpecificativum, ſeù primario motivum, & terminativum: Ergò charitas noſtra titulo participationis formalis charitatis divinæ debet retinere idem obiectum formale motivum, & terminativum ac illa: Ergò ſi illa reſpicit primario motivè, & terminativè bonitatem divinam per eſſentiam, pariter noſtra. Secundò: Quia non alio titulo omnes dicunt, quod lumen glorię reſpicit pro obiecto primario motivo, & terminativo eſſentiam divinam, niſi quia eſt participatio intellectus divini: Ergò ex eo quod charitas eſt participatio formalis voluntatis divinæ, pariter probatur ſolum reſpicere pro motivo, & terminativo bonitatem divinam per eſſentiam.

3. Tertiò probatur: Quia inclinatio conſequens aliquam naturam ſolum tendit primario in bonum illius naturę: Sed charitas eſt inclinatio conſequens naturam divinam participatam per gratiam: Ergò ſolum tendit primario in bonum naturæ divinę: Sed hoc ſolum eſt bonum divinum per eſſentiam: Ergò.

4. Dices primò: Bonum naturæ divinæ aliud eſſe intrinſecum, aliud extrinſecum: Obiectum autem primarium inclinationis conſequentis ad naturam divinam eſſe bonum naturę divinæ, tàm intrinſecum, quod eſt increatum; quàm extrinſecum, quod creatum eſſe poteſt. Sed contra eſt: Quia bonum extrinſecum naturę divinę non eſt ſimpliciter bonum illius, quia illam minimè perficit, nec magis bonam reddit; item non eſt bonum, quo natura divina indigeat: Sed inclinatio conſequens aliquam naturam non tendit primario in bonum quod non ſit perfectio ipſius naturæ, aut quo ipſa natura non indigeat: Ergò inclinatio conſequens naturam divinam non poteſt tendere primario in bonum creatum.

5. Dices ſecundò: Bonum creatum licèt non ſit ſimpliciter bonum naturę divinæ in ſe, quia in ſe non eſt perfectibilis bono creato, eſt tamen bonum naturę divinę participatę à creatura, quia creatura vt participans naturam divinam perfici poteſt bonis creatis. Sed contra eſt: Quia natura divina, adhùc vt participata formaliter à creatura, non inclinat primario ad ſe ipſam vt participatam, nec ad bonum ipſius, vt participatæ, ſed ad ipſam per eſſentiam vt eſt fons, & origo vndè participatur: Ergò licèt vt participata maneat perfectibilis aliquo bono creato, in hoc non inclinat primario, ſed ſecundario. Probatur antecedens: Quia adhùc vt participata trahit eandem ſpeciem, inclinationem, & tendentiam ſpecificam, & conſequenter ad idem obiectum, ac erat in ſuo fonte; ſolum enim variatur modus eſſendi, de eſſe ſubſtantivè, & per eſſentiam ad eſſe participativè, ſeù adiectivè, & per accidens: Ergò homo factus particeps naturę divinæ, & charitatis divinę ad idem bonum inclinatur per participationem ad quod Deus eſt inclinatus per eſſentiam: Sed Deus non inclinatur per eſſentiam, & ſubſtantivè, niſi tantum ad bonum ſuum ſimpliciter tale: Ergò homo factus particeps naturę divinæ non inclinatur primario participativè, & adiectivę, niſi ad bonum Dei ſimpliciter tale. Explicatur primò: Quia homo factus particeps naturę divinę non reſpicit ſe ipſum vt vltimum finem, adhùc vt participem naturæ divinæ, quia aliàs non participativè, ſed ſubſtantivè, & per eſſentiam eſſet Deus, & ſe vt Deum reſpiceret: Ergò quia participatio formalis naturę divinæ non inclinat primario in bonum ipſius naturæ vt participatę, ſed in bonum ipſius naturæ per eſſentiam, vt ex qua participatur. Secundò: Quia lumen glorię conſequutum ad gratiam vt participationem naturę divinę, non reſpicit primario ipſam gratiam, nec animam vt participem naturæ divinæ per illam, aliàs quia bearetur videndo ſe ipſum vt participem divinæ naturę: Ergò pariter charitas conſequuta ad gratiam. Tertiò: Quia ad hoc fit homo particeps naturæ divinæ, & divinæ charitatis, vt inclinetur, non ad ſe ipſum vt ſic participem, ſed ad ipſum principium, & originem vndè participat, tanquam ad terminum primarium, & vt ipſi vniatur tanquam ſuæ beatitudini obiectivæ, ſeù vt habeat eandem beatitudinem obiectivam per participationem, quam Deus habet per eſſentiam: Ergò terminus primarius inclinationis charitatis non eſt ipſa gratia creata, nec bonum ipſius, ſed ipſa natura divina, & bonitas ipſius vndè participatur gratia.

6. Contra ſecundò: Quia adhùc reſpectu gratię, ſeù hominis vt per illam participantis eſſentiam divinam, bonum primarium illius non eſt aliquid creatum, ſed ſolum Deus vt eſt in ſe: Ergò. Probatur antecedens: Quia

il-

Digitized by Google

illud ſolum eſt bonum primarium, & ſimpliciter tale reſpectu alicuius, quod ſolùm ſatiat eius inclinationem, & appetitum, & quod ſolùm ab illo propter ſe appetitur: Sed homo reduplicativè vt particeps naturę divinę non appetit bonum creatum, adhùc ipſius participationis, propter ſe, quieſcendo in illo, nec ſatiatur eius inclinatio, aut appetitus in poſsidendo illam participationem, nec in videndo ſe vt participem naturæ divinę, ſed tota eius inclinatio, & appetitus progreditur ad videndum ipſum Deum in ſe ipſo, cuius naturam participat, & ſolùm ſatiatur ipſius viſione: Ergò proprium, & primarium bonum ipſius ſolùm eſt bonum divinum in ſe, & non vt participatum.

7. Dices tertiò: Quod licèt charitas creata ſit participatio charitatis divinę non ſequitur quod habeat idem ſpecificativum cum charitate divina, quia miſericordia, & iuſtitia infuſa ſunt formales participationes iuſtitiæ, & miſericordię increatæ, & tamen non habent idem formale ſpecificativum. Reſpondent aliqui, virtutes morales infuſas non eſſe formales participationes virtutum moralium, quæ ſunt in Deo, & ſic nec iuſtitiam infuſam, nec miſericordiam infuſam eſſe formalem participationem iuſtitię, aut miſericordiæ Dei, & conſequenter non eſſe paritatem. Sed hæc ſolutio non placet, ſi ſemèl admittantur in Deo virtutes morales propriè, & formaliter tales; nam ſi poteſt voluntas participare formaliter charitatem increatam, cur non poterit participare formaliter iuſtitiam, & miſericordiam, & alias virtutes morales increatas? potiſsimè cum iſtę non ſint ęquè perfectæ; qui enim poteſt participare formaliter quod eſt maius, cur non poteſit participare formaliter, quod eſt minus? Vndè melius reſpondeo, vel in Deo non eſſe virtutes morales virtualiter diſtinctas à virtutibus theologicis, quæ habeant obiectum ſpecificativum diſtinctum ab ſpecificativo virtutum theologicarum, quia vt ſuo loco oſtendam, in voluntate divina non diſtinguitur, adhùc virtualiter, charitas à iuſtitia, & miſericordia, & alijs virtutibus moralibus, ſed eadem ipſiſsima virtus primariò eſt charitas, & ſolùm ſecundariò iuſtitia, aut miſericordia. Vel, quod in idem recidit, quod in Deo virtutes morales propter identitatem cum charitate non habent obiectum ſpecificativum, & primarium diſtinctum ab obiecto charitatis; attamen cum ſemèl participatæ ab anima diſtinguantur à charitate, habent de neceſsitate obiectum ſpecificativum diſtinctum ab obiecto ſpecificativo charitatis.

8. Vndè contra ſic argumentor, ideò iuſtitia, & miſericordia infuſa non habent idem formale ſpecificativum ac miſericordia, & iuſtitia divina, quia non participant formaliter iuſtitiam, & miſericordiam divinam quantum ad tendentiam primariam, nec quantum ad identitatem cum charitate, ratione cuius in Deo reſpiciunt obiectum formale ſpecificativum: Sed charitas creata eſt participatio formalis charitatis increatę quantum ad tendentiam primariam, & in quantum formaliter eſt ipſa divina charitas ſpecificata à bonitate divina vt obiecto primario motivo, & terminativo: Ergò charitas creata debet habere idem obiectum formale motivum, & terminativum, nempè bonitatem divinam. Explicatur: Quia iuſtitia, & miſericordia infuſa propter ſui limitationem non participant iuſtitiam, & miſericordiam increatam adæquatè, imò nec ſecundum conceptum primarium illarum, qui eſt amor divinę bonitatis propter ſe, ſed ſolùm inadæquatè ſecundum conceptum, aut denominationem ſecundariam, qualis eſt, denominatio iuſtitiæ, & miſericordiæ, quæ proindè *non* eſt ad obiectum ſpecificativum, & primarium, ſed ad ſecundarium, & non ſpecificativum; alibi enim oſtendam, nec iuſtitiam in Deo eſſe primario iuſtitiam, nec miſericordiam primario miſericordiam, ſed primario ſolum eſſe charitatem; Attamen miſericordia infuſa primario eſt miſericordia, & iuſtitia ſimiliter primario eſt iuſtitia, quia neutra eſt charitas, nec primario, nec ſecundario, vtpotè realiter diſtinctæ à charitate: Ex quo ſequitur, quod iſtæ virtutes infuſæ habeant in nobis de neceſsitate obiectum primarium diſtinctum ab obiecto charitatis infuſę, imò & ab obiecto, quod in Deo *reſpiciunt* primario, per primariam tendentiam: Quia videà licèt in nobis iuſtitia eſt primariò, & per primarium conceptum, quod in Deo eſt ſecundariò, ſeù per ſecundariam denominationem: Tunc ſic, ſed charitas infuſa in nobis eſt primario quod etiam in Deo eſt primario, quia in Deo primario eſt amor Dei prout eſt in ſe, & etiam in nobis: Ergò in nobis debet habere idem obiectum ſpecificativum ac in Deo, licèt virtutes morales in nobis non habeant idem obiectum primarium ac in Deo, quia in nobis non ſunt primario per identitatem, quod ſunt primario in Deo.

9. Denique probatur concluſio; Quia propterea ſola bonitas divina per eſſentiam non eſſet obiectum primarium charitatis, quia charitas non ſolum diligit Deum, ſed proximum: Sed adhùc vt diligens proximum non reſpicit ipſum vt obiectum primarium, ſed ſolum Deum: Ergò. Probo minorem: Quia

dum diligit proximum, diligit ipſum propter Deum primario dilectum: Ergò adhùc dum diligit proximum reſpicit ſolum Deum pro obiecto primario.

10. Dices primò: Proximum poſſe diligi ex charitate, non ſolùm propter Deum, ſed etiam propter ſe, quia cum in ſe ſit particeps naturæ divinæ, propter ſe ipſum vt divinæ naturę participem amari poteſt ex charitate. Sed contra: Quia iuxta Auguſt. *lib. 1. de Doctrina Chriſtian. cap. 10. Charitas eſt motus animi ad fruendum Deo propter ipſum, & proximo propter Deum*: Ergò proximus non amatur per charitatem, niſi propter Deum. Secundò: Quia proximus, adhùc vt particeps naturæ divinæ, amari nequit charitate, niſi propter ipſam naturam, cuius eſt particeps: Ergò non propter ſe. Probatur antecedens: Quia participatio, imitatio, & ſimilitudo formalis naturæ divinæ non amatur, nec ęſtimatur, niſi quia primario ęſtimatur, & amatur ipſa natura cuius eſt imitatio, participatio, & ſimilitudo; ſicut imago Sanctiſſimæ Virginis, v.g. non ęſtimatur, nec amatur, niſi ex amore Virginis, & ſic de alijs: Ergò adhùc vt particeps naturę divinæ non amatur proximus charitate, niſi propter ipſam naturam divinam, cuius eſt particeps.

11. Dices ſecundò: Ex hoc ſolùm probari, quod bonitas divina debeat eſſe motivum extrinſecum amandi proximum vt participem naturæ divinæ, non tamen excludi, quod bonitas in illo participata, & creata ſit motivum intrinſecum dilectionis ipſius per charitatem, & conſequenter, quod ex charitate diligatur intrinſecè propter ſe. Sed contra eſt: Quia licèt bonitas naturę divinæ vt participata ſit motivum intrinſecum dilectionis proximi, non tamen ex æquo reſpicitur à charitate, ſicut divina bonitas per eſſentiam, ſed ordine primarij, & ſecundarij, ita vt ſola bonitas divina per eſſentiam ſit motivum primarium charitatis, bonitas verò divina per participationem motivum ſecundarium: Sed eo ipſo ſola bonitas divina per eſſentiam ęſt motivum formale, & ſpecificativum charitatis, quia motivum ſecundarium non ſpecificat, nec eſt obiectum formale reſpectu illius reſpectu cuius eſt ſecundarium: Ergò. Maior probatur primò: Quia dilectio proximi non eſt actus ex æquo elicitus à charitate, ſicut dilectio Dei, ſed eſt actus ſecundarius conſequens ad dilectionem Dei, ſicut ad actum primarium, vndè 1. Ioann. 4. dicitur: *Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat, & fratrem ſuum*, vbi diligere proximum ponitur vt actus conſequens ad dilectionem Dei, vt ad primariũ actũ: Sed motivum intrinſecum actus ſecundarij alicuius virtutis non reſpicitur ex ęquo cum motivo actus primarij, ſed tanquam motivum ſecundarium talis virtutis: Ergò licèt bonitas divina participata ſit motivum intrinſecum dilectionis proximi, non reſpicitur à charitate ex ęquo, ſeù æquè primo, ſed tanquam obiectũ, & motivum ſecundarium. Secundò: Quia licèt bonitas divina participata ſit motivum intrinſecum dilectionis proximi, non movet abſolutè, nec vt bonum quodam abſolutum contradiſtinctum à bonitate divina per eſſentiam, ſed vt imitatio quædam, & formalis participatio ipſius naturæ divinę per eſſentiam, ſeù vt ipſa divina natura per eſſentiam cum alio modo eſſendi limitatò, & per participationem: Sed eo ipſo non reſpicitur ęquè proximo, ſed ſolùm ſecundario, quia virtus quę per ſe proximo reſpicit aliquod bonum in ſe, ſecundario reſpicit illud in ſui formali ſimilitudine, & Imitatione, ſicut eadem Aſtrologia quę primario reſpicit ſphæram cœleſtem, ſecundario reſpicit ſphæram ligneam prout illius eſt formalis imitatio: Ergò.

12. Dices tertiò: Ex noſtra probatione ſolum ſequi, quod ſola bonitas divina per eſſentiam ſit ratio formalis *ſub qua*, ſeù primariò motiva charitatis, non verò quod ſola illa ſit ratio formalis *quę*, ſeù primariò terminativa, quia licèt ſola bonitas divina ſit ratio amandi per charitatem, non tamen eſt ratio amandi ſolam naturam divinam, ſed etiam amandi alia bona creata, vt proximum, & alia. Sed contra: Quia ſi ſemèl ſola bonitas divina eſt ratio formalis *ſub qua* charitatis, ſolus Deus vt ſummum bonum debet eſſe obiectum formale terminativum, ſeù ratio formalis *quæ*. Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens: Quia ſolùm illud eſt obiectum formale terminativum, ſeù ratio formalis *quæ* alicuius virtutis, ſeù facultatis, in quo propriè, & ſimpliciter reperitur ratio formalis *ſub qua*; illa verò, in quibus ſolum reperitur ſecundum quid, & per ſimilitudinem, aut participationem, ſolùm ſunt obiecta terminativa ſecundaria, & materialia; qua ratione diximus in Logica, voces, & conceptus formales non eſſe obiectum primarium illius, quia artificium rationis, quod reſpicit primario Logica, non invenitur ſimpliciter in conceptibus, & vocibus, ſed ſolùm ſignificativè in vocibus, & in conceptibus repræſentativè, & per ſimilitudinem intentionalem: Sed bonitas naturę divinę ſolùm convenit propriè, & ſimpliciter ipſi Deo, ſolumque ipſum conſtituit intrinſecè, & ſimpliciter bonum; alia verò à Deo ſolùm participativè, & ſecundum quid,

per

per quandam imitationem, & ſimilitudinem: Ergò, ſi ſemèl ſola bonitas divina eſt ratio formalis *ſub qua* charitatis, ſolus Deus erit obiectum formale *quod*, ſeù primariò terminativum. Confirmatur: Quia bonitas divina, licèt ſit ratio formalis amandi ipſam, & alia à ſe, tamen non eſt ęquè primo ratio amandi ipſam, & alia, ſed cum quodam ordine primario movens ad amorem ſui, & ſecundario ad amorem aliorum: Ergô ſola ipſa erit ratio formalis *quæ*, ſeù obiectum primariò terminativum, primariòque amatum ratione ſui, alia verò non niſi ſecundario.

SOLVUNTUR OBIECTA.

13. OBIJCIES primò: Obiectum charitatis eſt bonū divinum prout abſtrahit à bono divino per eſſentiam, & bono divino per participationem: Ergò non eſt determinatè, & preciſè bonitas divina per eſſentiam. Probatur antecedens: Quia bonum divinum in illa abſtractione eſt obiectum alicuius virtutis: Sed non alterius à charitate: Ergò eſt obiectum formale charitatis. Probatur maior: Quia bonum divinum in illa abſtractione eſt potens ſpecificare aliquam virtutem, vel habitum: Ergò eſt obiectum formale alicuius virtutis. Reſpondeo, negando antecedens. Ad probationem, nego maiorem. Ad eius probationem, nego antecedens; quia ratio boni divini non abſtrahit à bono divino per eſſentiam, & per participationē vt ratio communis tranſcendentaliter participata ab vno, & alio; ſed tanquam vnum, & idem bonum divinum in ſpecie, à tali in ſe, & ſimpliciter, vel à tali ſecundum quid in ſui formali participatione, & imitatione; repugnat autem, quod bonum divinum ſpecificet habitum, vel virtutem, vt bonum divinum, & quod illam non ſpecificet vt bonum divinum ſimpliciter, & per eſſentiam tale, nam bonum divinum, qua tale, ſtat pro bono divino per eſſentiam; vndè virtus quæcumque, eo ipſo quod ſpecificetur à bono divino ſimpliciter, & ſine addito, debet reſpicere primariò, & propter ſe bonum divinum quod eſt tale per ſe, & ſecundariò bonum divinum, quod eſt tale ſecundum quid, & per participationem. Sicut ſphæra præſcindens à cœleſti, & lignea, vt ſic abſtrahens, & præſcindens, non poteſt ſpecificare aliquam Aſtrologiam; quia ſphæra ſimpliciter talis eſt cœleſtis, lignea verò ſolum imitativè, & ſecundum quid; & facultas reſpiciens primariò ſphæram ſine addito, primario reſpicit ſphæram ſimpliciter, & ſolùm ſecundario imitationem illius. Item, quia quotieſcumque aliqua ratio communis intelligitur vt communis ad differentias importantes eſſentialiter ordinem primarij, & ſecundarij ſub illa ratione, ratio illa communis vt ex æquo communis vtrique non poteſt ſpecificare virtutem illam, quia ſic tolleret ordinem primarij, & ſecundarij: Sed ratio boni divini, ſi concipiatur vt communis ad divinum per eſſentiam, & per participationem, importat ex parte ipſarum differentiarum ordinem primarij, & ſecundarij, quia importat ex vna parte bonum divinum per ſe, & ſubſtantivè tale, & ex alia bonum quod ſolum eſt divinum, quia formalis imitatio illius; tali ordine, quod eo ipſo quod illud attingatur quia bonum divinum, attingitur propter ſe, quia in ſe, & propter ſe eſt tale; & eo ipſo quod hoc attingatur quia bonum divinum, attingitur quia imitatio, & participatio alterius, quia non aliter eſt bonum divinum; in quo exprimitur ordo primarij, & ſecundarij: Ergò illa ratio vt communis ex æquo vtrique non poteſt ſpecificare habitum, vel virtutem, ſed neceſſario illam ſolum ſpecificat vt bonum divinum per eſſentiam tantum, licèt movendo ſecundario ad attingentiam boni divini per participationem.

14. Objicies ſecundò: Illud eſt obiectum formale adæquatum alicuius virtutis, quod ſpecificat omnes actus talis virtutis intrinſecè: Sed bonum divinum per eſſentiam non ſpecificat omnes actus charitatis intrinſecè, ſed plures ſpecificantur à bono creato: Ergò bonum divinum determinatè per eſſentiam non eſt obiectum formale adæquatum charitatis, ſed bonum abſtrahens à creato, & increato. Probatur minor: Quia in primis actus charitatis, quo diligimus proximum quia iuſtum, ſeù quia divinæ naturę participem, & Deo gratum, eſt actus charitatis, & intrinſecè ſpecificatur à bonitate intrinſeca illius, quam habet per participationem à Deo; item odium peccati quia offenſa Dei, eſt actus charitatis, & non ſpecificatur intrinſecè à bonitate divina in recto, ſed à contrarietate cum illa, quam dicit offenſa: Item, amor quo volumus Deo gloriam extrinſecam eſt actus charitatis; & tamen ſpecificatur à bonitate ipſius gloriæ extrinſecè, quę eſt bonitas creata, quia illa ſola eſt finis *qui* intentus per illum actum: Ergò plures ſunt actus charitatis, qui ſpecificantur intrinſecè à bono creato, & non ſolùm à bono divino per eſſentiam.

15. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Illud eſt obiectum formale adæquatum, quod ſpecificat intrinſecè omnes actus

tal

primarios talis virtutis, concedo: Omnes etiam ſecundarios, nego maiorem: Et diſtinguo minorem eodem modo. Ad cuius probationem dico, quod omnes illi actus relati ſunt actus ſecundarij charitatis, nam amor proximi propter bonitatem divinam in illo participatam, eſſentialiter ſubordinatur vt actus ſecundarius amori ipſius bonitatis divinę in ſe; non enim quis amat aliquem quia participem bonitatis divinę, niſi quia primario amat ipſam bonitatem divinam in ſe: Similiter odium peccati quia offenſa Dei, eſſentialiter eſt actus ſecundarius virtutis amativę Dei propter ſe, quia eadem virtute, qua quis Deum amat propter ſe, ex hoc ipſo conſequenter, & ſecundariò deteſtatur quidquid contra ipſum eſt, & eius offenſivum: & ſimiliter amor gloriæ extrinſecæ Dei quia gloria Dei eſt, comparatur eſſentialiter vt ſecundarius virtuti diligenti Deum propter ſe; & ideò nihil mirum quod iſti actus ſpecificentur intrinſecè, vt actus ſecundarij ſunt charitatis, ab obiecto ſecundario charitatis, nempè à bono aliquo creato vt eſt aliquid Dei, vel à malo aliquo vt contra Deum. Ex quo minimè ſequitur, quod bonum divinum per eſſentiam non ſit obiectum adęquatum formale ſpecificativum charitatis, quia de ratione obiecti formalis adæquati ſpecificativi alicuius virtutis non eſt ſpecificare intrinſecè omnes actus etiam ſecundarios vt ſecundarios talis virtutis, nec ex æquo comprehendere obiecta ſpecificativa actuũ ſecundariorum, alias obiectum formale adæquatum charitatis deberet eſſe ratio aliqua communis bono divino, & malo contra Deum, quia malum contra Deum ſpecificat aliquem actum charitatis, nempè odium peccati; ſed ſatis eſt quod ſpecificet intrinſecè amorẽ, vel actũ primarium talis virtutis; & hoc convenit bono divino per eſſentiam, quia illud ſpecificat intrinſecè omnem actum primarium charitatis, nempè omnem amorem Dei propter ſe ipſum, & vt eſt in ſe ipſo.

16. Denique obijcies, nam D. Thom. *in* 3. *diſt.* 27. *quæſt.* 10. *artic.* 4. *quæſt.* 2. *in corpor.* ait, quod obiectum charitatis eſt bonum divinum commune ſecundùm rem, ſecundùm ſpecialem rationẽ: Sed bonitas divina per eſſentiam non eſt communis, cum ſit ſingulariſſima: Ergò non eſt obiectum formale adæquatum charitatis. Reſpondeo explicando maiorem: Eſt bonum commune logicè, nego: Commune cauſaliter, & phyſicè, concedo maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo; quia licèt eſſentia divina non ſit ſingulariſſima logicè loquendo, quia nullo modo eſt multiplicabilis logicè in plures eſſentias divinas, ſicut nec Deus in plures Deos; eſt tamen communis cauſaliter ſecundùm communem rationem entis, prout communicatur, & participatur tranſcendentaliter ab omnibus effectibus, & creaturis, & ſecundùm ſpecialem rationem naturæ divinæ prout ſolùm participatur à iuſtis: Igitur D. Thom. ait, & benè ait, quod bonum divinum eſt obiectum charitatis vt commune ſecundum ſpecialem rationem, id eſt, vt communicabile, & participabile formaliter ſecundùm conceptum ſpecialem naturæ divinę à iuſtis; per quod non exprimitur quod obiectum charitatis ſit aliqua ratio logicè communis bonitati creatę, & increatę, ſed potius quod eſt ſola bonitas increata per eſſentiam vt participabilis, & communicabilis amicis ſuis.

COROLARIA NOTATU *digna.*

17. EX dictis infero primò *Quod eadem charitate, qua diligimus Deum propter ſe, poſſumus diligere proximum propter Deum, & conſequenter, quod ad hunc amorem proximi non requiritur charitas ſpecie diſtincta ab ea, qua diligimus Deum propter ſe ipſum.* Probatur primo ex Auguſt. 8. *de Trinitat. cap.* 8. dicente: *Ex vna igitur eademque charitate Deum, proximumque diligimus; ſed Deum propter ſe, nos autem, & proximum propter Deum.* Quid clarius? Conſtat etiam ex D. Thom. qui ſæpiſsimè id ipſum teſtatur præſertim hic *artic.* 5. vbi expreſsè affirmat charitatem eſſe vnam virtutem ſpecificè in quantùm diligit Deum, & proximum.

18. Deindè probatur ab inconvenienti; nam ſi ad diligendum proximum propter Deum neceſſaria eſſet alia charitas, & virtus ſpecie diſtincta, etiam ad ſperanda bona creata propter Deum neceſſaria eſſet alia ſpes ab illa, qua ſperamus Deum, & ad credendas veritates creatas propter Deum eſſet neceſſaria alia fides ab ea, qua credimus Deum: Sed hoc eſt falſum, imò & abſurdum, quia iam fides non eſſet vna contra illud: *Vna fides*, nec ſpes vna, nec charitas vna, ſed plures, & conſequenter virtutes theologicę non eſſent præcisè tres, ſed valdè plures quam tres, contra illud Apoſtol. *Manent autem fides, ſpes, charitas, tria hæc*: Ergò. Rurſus ex dictis, quia charitas ipſa, qua diligimus Deum propter ſe, ex hoc ipſo quod diligit Deum propter ſe inclinat ad diligendam illi gloriam, & honorem, & quidquid ad eius gloriam, & honorem conducere poteſt: Ergò per ſe ipſam abſque alia charitate, aut virtute diſtincta ſufficit ad diligenda alia propter Deum,

& conſequenter proximum propter ipſum. Antecedens probatur: Quia eadem amicitia, qua quis amat amicum, vult illi bonum, & quidquid ad eius bonum conducit: Sed charitas eſt amicitia ad Deum: Ergò eadem charitate, qua diligimus ipſum propter ſe, volumus illi gloriam, & honorem, & quidquid ad illam conducere poteſt, vt bonum illi. Denique, quia actus eſſentialiter dicentes ordinem primarij, & ſecundarij, poſtulant eundem habitum, eandemque virtutem, & non duas ſpecie diſtinctas: Sed dilectio Dei propter ſe, & proximi propter ipſum comparãtur eſſentialiter per modum actus primarij, & ſecundarij: Ergò poſtulant elici ab eodem habitu, & virtute ſpecificè, non à duabus ſpecie diſtinctis.

19. Sed obijcies: Duo ſunt præcepta charitatis, Dei videlicèt amor, & proximi, vt inquit Gregor. Sed ex præceptis diſtinguuntur virtutes: Ergò duæ ſunt virtutes charitatis, vna ad amandum Deum, alia ad amandum proximum. Secundò: Quia actus, quorum obiecta differunt ſpecie, ſunt inter ſe ſpecie diſtincti, & poſtulant habitus ſpecie diſtinctos, quia habitus ſpecificantur ab actibus: Sed dilectio Dei propter ſe, & proximi propter Deum ſunt actus ſpecie diſtincti, quia reſpiciunt obiecta ſpecie diverſa: Ergò. Nec dicas, non eſſe actus ex æquo ſpecie formali diverſos, ſed ordine primarij, & ſecundarij cum diverſitate ſolùm materiali in ordine ad habitum. Contra enim eſt: Quia eundem ordinem habent inter ſe intentio finis, & electio mediorum, ac dilectio Dei, & proximi, quia ſicut proximus diligitur propter Deum dilectum, ita media eliguntur propter finem intentum: Et tamen electio exigit diſtinctum habitum, nempè virtutes morales electivas circa media: Ergò. Confirmatur primò: Quia ſcientia, & intellectus principiorum differunt, tanquam habitus diverſi: Et tamen ſcientia concluſionum non eſt, niſi propter principia intellecta: Ergò licèt amor proximi non ſit, niſi propter Deum, poſtulat habitum diſtinctum. Secundò: Quia virtutes morales, præſertim infuſæ, non attingunt ſua obiecta, niſi propter Deum ex charitate dilectum: Sed cum hoc cohæret quod ſint virtutes ſpecie diverſę à charitate: Ergò licèt dilectio proximi ſit propter Deum charitate dilectum, exigit virtutem ſpecie diverſam. Tertiò: Quia virtus obedientiæ erga homines ſuperiores eſt ſpecie diſtincta à virtute obedientię erga Deum, & tamen obedimus hominibus propter Deum iuxta illud 1. P. 2. *Subiecti ſtote omni humanæ creaturę propter Deum*: Ergò licèt diligamus proximum propter Deum, erit diſtincta virtus neceſſaria ad diligendum proximum, ac Deum.

20. Reſpondeo ad has paritates, quę ſatis importunę ſunt in præſenti aſſumpto. Ad primam, diſtinguo maiorem: Duo ſunt præcepta charitatis ordinatè ſe habentia per modum primarij, & ſecundarij, concedo: Ex ęquo duo ſine tali ordine, nego maiorem; & diſtinguo minorem: Ex præceptis diſtinguuntur virtutes, ex præceptis diſtinctis ex ęquo, concedo: Ex præceptis ordinatè comparatis vt ſecundarium cum primario, nego minorem, & conſequentiam, quia cum præcepta ſint de actibus, & non de habitibus, oportuit duo eſſe præcepta charitatis, vnum primarium, aliud ſecundarium, ſicut ſunt duo actus; cæterum ſicut actus, quamvis duo, quia ſunt duo per modum primarij, & ſecundarij, non arguunt diſtinctos habitus, ita nec duo præcepta.

21. Ad ſecundam, benè ibi. Ad replicam, omiſsis varijs ſolutionibus, quę ſemper petunt principium, nego maiorem, quia licèt electio mediorum ſit propter finem, non tamen comparatur vt actus ſecundarius virtutis intentivę finis, quia non ſubeſt eidem difficultati, ſivè facilitati formali, ſed diverſę, diverſa enim difficultas formalis eſt in medijs vt eligibilibus, ac in fine vt intento, quia difficultas finis intendendi ſolùm eſt in eo quod ſit bonum abſolutè conſequibile, cum autem pervenitur ad electionem, eſt nova difficultas formalis in comparatione mediorum ad invicem, & ad finem ipſum; ad quam comparationem prærequiruntur virtutes ſpeciales, tanquam ad difficultates ſpeciales vincendas; vndè poteſt quis rectè intendere finem, & ex recta intentione, propterque finem rectè intentum male eligere; ideòque negari non poteſt nova difficultas formalis in electione, quę per rectam intentionem non vincatur. Attamen in amando proximum propter Deum ſuper omnia dilectum non eſt nova difficultas formalis, quia ſemèl quod quis diligat Deum ſuper omnia, ex hoc ipſo victa manet omnis difficultas formalis in diligendo proximum propter Deum, quia ad hoc non requiritur vlla nova conſultatio, aut comparatio difficilis proximorum inter ſe, ſed præcisè ipſa cognitio proximi vt boni in ordine ad Deum, in qua nulla eſt difficultas ſpecialis. Vndè ex dilectione Dei nullus malè diligit proximum, nec diligendo proximum propter Deum poteſt quiſquam in hoc ipſo pravè diligere, ſed rectitudo amandi proximum propter Deum naturali ſequela ſecundario conſequitur ad rectitudinem amoris Dei propter ſe, ideòque non indiget diſtincta virtute, ſed eadem. Nec dicas,

poſſe

poſſe eſſe difficultatem in amando proximum propter Deum, quę non ſit in amando Deum, quia poſſunt eſſe paſsiones contra proximum, quæ non ſint contra Deum. Contra enim eſt: Quia difficultates iſtę ex paſsionibus ſunt ſubiectivæ, & materiales, non obiectivæ, & formales: Ergò non arguunt diſtinctam virtutem. Secundò: Quia licèt ſint paſsiones contra proximum relatè ad me, non tamen contra proximum relatè ad Deum, niſi ſint etiam contra Deum: Ergò ex illis non reſultat nova difficultas formalis vt ametur relatè ad Deum, & propter Deum.

22. Ad confirmationem, reſpondent aliqui, ſcientiam attingere concluſionem propter principia tanquam propter motivum extrinſecum, non intrinſecum, quia motivum intrinſecum eſt veritas mediata concluſionum vt illata ex præmiſsis. Et ſimiliter dicunt de virtutibus moralibus, quod motivum earum intrinſecum non eſt bonitas finis, ſed bonitas moralis mediorum, ſeù honeſtas ſpecialis obiectiva; finis verò bonitas ſolum eſt motivum extrinſecum earum: E contra autem in dilectione proximi propter Deum, nam motivum intrinſecum illius eſt ſola bonitas Dei, non verò bonitas intrinſeca proximo, ſeù creata. Sed hæc ſolutio in primis videtur petere principium; nam haud facilè aſsignabitur ratio diſparitatis, cur veritas principiorum ſit ſolum motivum extrinſecum aſſentiendi concluſionibus propter veritatem principiorum, & bonitas divina ſit motivum intrinſecum diligendi proximum propter Deum; nec è contra, cur motivum intrinſecum aſſentiendi concluſionibus propter præmiſſas ſit veritas mediata, ſeù illata ipſius concluſionis, & non veritas præmiſſarum; motivum verò intrinſecum diligendi proximum non ſit bonitas ipſius proximi à Deo participata. Idemque in virtutibus moralibus, nam etiam virtutes morales reſpiciunt honeſtatem ſpecialem mediorum propter finem, ſeù propter honeſtatem finis. Deindè falſum videtur: Quod motivum intrinſecum, & proximum dilectionis proximi propter Deum ſit ſola bonitas divina in rectoſ tùm, quia proximus non eſt bonus ipſa bonitate divina, ſed ordine ad illam, ſeù participatione illius; ſed cum diligitur propter Deum diligitur, quia bonus in ordine ad Deum: Ergò motivum intrinſecum non eſt ipſa bonitas divina in recto, ſed ordo ad ipſam, ſeù participatio ipſius. Tùm, quia aliàs amor proximi non diſtingueretur ab amore bonitatis divinę propter ipſam, nec eſſent duo actus ſpecie, adhùc materiali, diverſi, cum haberent idem formale motivum intrinſecum, & primariò terminativum; hoc autem communiter negatur, quia ſolùm in Deo, aut in beatis eſt vnus, & idem actus amoris erga Deum, & creaturam propter ipſum cum duplici termino, vno primariò, alio ſecundariò: In nobis autem omnes diſtinguunt amorem Dei, & creaturę propter ipſum tanquam duos actus, & non præcisè tanquam vnus cum duplici termino. Ac demum: Quia, cum proximus amatur propter Deum, amatur intrinſecè, quia eſt aliquid Dei præviè amati, vel quia eſt vtilis in ordine ad Ipſum: Hoc autem quod eſt eſſe aliquid Dei, vel vtile ad ipſum, eſt aliqua bonitas intrinſeca proximi, & non ipſamet bonitas divina per eſſentiam: Ergò motivum intrinſecum, & proximum eſt aliqua bonitas proximi, licèt non abſoluta, relata tamen ad Deum.

23. Vndè aliter reſpondeo, conceſſa maiori, & minori, negando conſequentiam; & ratio diſparitatis eſt, quia eſt diverſa difficultas formalis, & obiectiva in cognoſcenda veritate concluſionum propter veritatem principiorum, ac in cognoſcenda veritate principiorum propter ſe: Quia videlicèt ad primum requiritur obſervare rectam illationem, & connexionem, quę per ſe nota non eſt cognoſcenti veritatem principiorum, & ideò adhùc manet obiectivè difficilis, & propterea requiritur habitus diſtinctus diſcurſivus, & illativus ex veritate principiorum, quo facilitetur, & rectificetur intellectus in diſcurrendo, & inferendo concluſiones; attamen, ſuppoſita dilectione Dei ſuper omnia propter ſe, nulla manet difficultas obiectiva, & formalis in diligendo proximum propter Deum, vt explicatum manet, quia eadem facilitate, qua diligimus aliquem, diligimus ei bonum, & diligimus omnia eius, & cum proximus ſit aliquid Dei, & ad bonum Dei, nulla eſt difficultas in amando proximum propter Deum, ſed facili, & quaſi naturali ſequela conſequitur, vt qui amat Deum ſuper omnia propter ipſum, amet omnia eius, & proximum quia eſt aliquid eius, imò & omnes creaturas, quia ſunt creaturæ Dei. Ad ſecundam confirmationem, ſimiliter conceſſa maiori, & minori, nego conſequentiam propter ſimilem diſparitatem, quia adhùc dilecto Deo ſuper omnia, in obiecto virtutum moralium infuſarum eſt ſpecialis, & nova difficultas formalis, nempè attingere illud in debita menſura, & medio per proportionem ad finem, & ad alia media; quodquidem medium, proportio, & menſura difficillima eſt in virtutibus moralibus, & non vincitur per amorem Dei propter ſe, & ideò requiruntur virtutes morales infuſæ, quæ tale medium, menſuram, & proportionem attingant;

attamen in amore proximi propter Deum non eſt hæc difficultas; quia amor proximi propter Deum, & quia eſt aliquid Dei, vel ad Deum, non indiget menſura aliqua determinata, nec conſiſtit in medio aliquo difficili ſuppoſito amore Dei propter ſe, ſed qui magis diligit Deum propter ſe magis diligit proximum propter Deum, & qui minus, minus; & nullum eſt peccatum, ſed potius maximè virtus in diligendo magis, ac magis proximum propter Deum; quia eſt ſignum maioris dilectionis Dei, & ex maiori amore Dei procedit. Ad tertiam confirmationem, dico, quod obedientia ad ſuperiores humanos dupliciter poteſt intelligi, nempè, vel obediendo ipſis vt per ſe, & authoritate humana præcipientibus; vel in quantùm in illis præcipit ipſe Deus, & ſunt Miniſtri Dei: Si primo modo illis obediatur, obedientia erga ipſos, quamvis ſit propter obedientiam erga Deum, eſt virtus diſtincta, quia ſolùm eſt imperata à charitate, vel obedientia erga Deum, ſed non elicita, niſi à virtute humana obedientię erga ſuperiores humanos, quia in hoc ſenſu reſpicit præceptum, & ſuperioritatem humanam pro obiecto formali abſque ordine intrinſeco, & eſſentiali ad præceptum Dei, licèt per accidens poſſit ordinari; & hoc pacto eſt manifeſta diſparitas à charitate Dei, & proximi, quia charitas proximi non reſpicit abſolutè bonitatem proximi vt præſcindentem ab ordine ad Deum, ſed eſſentialiter, & intrinſecè reſpicit illam vt aliquid Dei, vel ad Deum, aliter enim charitas non eſſet; & ideò eſt manifeſta diſparitas. Si verò ſummatur obedientia erga ſuperiores humanos materialiter humanos, ſed vt formaliter divinos, in quantùm ſunt Miniſtri Dei, & locum Dei tenentes, obedientia ad illos in hoc ſenſu non eſt ſpecie diſtincta ab obedientia erga Deum, quia eadem obedientia obedimus Deo præcipienti, ſivè per ſe, ſivè per ſuos Miniſtros; & in hoc eſt paritas cum dilectione Dei propter ſe, & proximi propter ipſum, ſeù quia eſt aliquid Dei, vel ad Deum, vndè eſt eadem virtus ſpecificè.

24. Sed replicabis: Quia etiam ſuppoſita dilectione Dei ſuper omnia, in dilectione proximi poteſt eſſe exceſſus, vel defectus: Ergò eſt nova difficultas formalis in amore proximi propter Deum. Probatur antecedens: Quia plures peccant plus diligendo proximos aliquos, & in hoc ſolet eſſe indiſcretio, quę non eſt in amore Dei propter ſe: Ergò in dilectione proximi propter Deum eſt nova difficultas, ſicut in virtutibus moralibus. Reſpondeo, quod in dilectione proximi abſoluta ſolet eſſe exceſſus, & indiſcretio, non autem in dilectione proximi propter Deum, ſeù quia aliquid Dei eſt, nam amor hic ex eſſentia ſua regulatur ipſo amore Dei: Poteſt etiam eſſe indiſcretio, licèt non in ipſo amore proximi propter Deum, tamen in actibus imperatis ex ipſo amore, & in medijs electis ad bonum proximi; ſed ad hos actus imperatos, & ad media eligenda aſſignantur ſpeciales virtutes quas fatemur, diſtinctas eſſe charitate Dei, & proximi. Itaque diſtinguendum eſt inter amorem proximi propter Deum, & inter id quod volumus, vel facimus ex tali amore; in ipſo enim amore proximi propter Deum, ſiſtendo in illo, & intranſitivè nulla eſt nova formalis difficultas, ſuppoſito amore Dei propter ſe, & ideò ad illum intranſitivè non requiritur nova virtus rectificans, ſed ſatis eſt ipſa virtus charitatis ergò Deum: Ad volendum verò, vel faciendum aliquid particulare ex amore proximi cum rectitudine, fatemur quod eſt nova difficultas formalis, & ideò ad id requiruntur virtutes morales ponentes medium, diſcretionem, & proportionem in rebus proximo volitis, & in modo ipſi benefaciendi, ſicut erga nos ipſos contingit, quia erga proximū amicabiliter dilectum, ſicut erga nos, poteſt eſſe avaritia, ambitio, & alia vitia, ſi velimus illi vltra menſuram divitias, honores, &c. & ideò in his volendis, & procurandis amico, adhùc ſuppoſito amore illius, requiruntur virtutes morales. De quo vide *Tractat. præcedent. quæſt.* 3. *num.* 37. & 47.

25. Obijcies denique, quia amor liber, & neceſſarius non poſſunt ab eodem habitu procedere: Sed amor Dei propter ſe in Patria eſt neceſſarius, & amor proximi liber: Ergò procedunt à diverſis habitus, & virtutibus. Maior probatur: Quia cognitio clara, & obſcura non poſſunt ab eodem habitu procedere: Ergò nec amor neceſſarius, & liber. Secundò: Quia cognitio ſimplex, & diſcurſiva poſtulant diverſos habitus: Ergò pariter amor neceſſarius, & liber. Confirmatur: Quia quamvis dilectio proximi propter Deum, ſeù quia eſt aliquid Dei poſſit procedere à charitate erga Deum, tamen dilectio amicabilis proximi, ſeù amicitia cum ipſo eſt amor ipſius propter ipſum: Ergò hæc ſaltèm non poteſt procedere ab eodem habitu, à quo procedit dilectio Dei propter ſe.

26. Reſpondeo, negando maiorem. Ad probationem, negari poſſet maior, quia benè poſſet idem habitus cognoſcere clarè, & primariò obiectum aliquod, cuius connexio cum alio eſſet obſcura, & ſic ſecundariò moveri ad cognitionem obſcuram erga obiectum ſecundarium. Quod ſi dicas, repugnare quod con-

connexio obiecti clarè cogniti ſit obſcura cum alio ſecundario, indè inferam diſparitatem, & conceſſo antecedēti, negabo conſequentiā, quia ideò cognitio clara, & obſcura non poſſunt eſſe ab eodem habitu, quia reſpectu eiuſdem habitus non poſſunt comparari obiectum clarum, & obſcurum ordine primarij, & ſecundarij, quia obiectum clarum primarium non poteſt movere obſcurè ad ſecundarium, quia non poteſt connecti, niſi neceſſariò, & clarè, cum ipſo. Attamen obiectum neceſſariò amatum poteſt liberè, & non neceſſariò connecti cum alio ſecundariò, & ſic movere ſecundariò ad illius amorem liberum. Et inſtatur argumentum: Quia eſt poſsibilis, ſaltèm in Deo, idem amor neceſſarius erga obiectum primarium, & liber circa ſecundarium: Et tamen nullibi eſt poſſibilis eadem cognitio ſimùl clara erga obiectum primarium, & obſcura erga ſecundarium: Eſt ergò manifeſta diſparitas. Ad ſecundam probationem pariter reſponderi poteſt, vel non eſſe repugnantiam in eo, quod idem habitus ſit quaſi lumen ſimplex principiorum, & diſcurſivus erga concluſiones ex illis illatas, vt plures affirmant de ſcientia infuſa; vel ſi hoc non admittatur, eſt ratio diſparitatis, quia in obiecto vt cognoſcibili per diſcurſum, ſivè vt inferibili, eſt nova difficultas formalis, quę non eſt in proximo vt diligibili propter Deum, vt ſuprà dicebamus. Ad confirmationem eſt maior difficultas. Et ideò vt illi reſpondeam.

SECUNDUM COROLARIUM.

27. INFERO ſecundò: *Amorem amicabilem proximi non poſtulare diverſam ſpecie virtutem charitatis ab ea, qua diligimus Deum propter ipſum.* Conſtat ex Auguſt. & D.Thom. ſuprà citatis, qui clarè etiam loquuntur de amore amicabili proximi. Deindè ratione, nam ſtat amor amicabilis proximi, qui ſit amor illius propter Deum: Sed amor proximi propter Deum non poſtulat virtutem diſtinctam ab ea, qua diligimus Deum propter ſe: Ergò nec amor amicabilis proximi titulo amicabilis. Maior patet abundè ex ſuprà dictis *quæſt. 1. à num. 27. & quæſt. 3. à num. 16. & Tractat. præced. quæſt. 5. à num. 30.* His enim locis ſatis monſtravimus, amorem benevolentiæ erga proximum, & conſequenter amicitiam erga illum, non poſtulare moveri ex bonitate ipſius, nec amare illum propter ſe, vt propter finem *cuius gratia*, ſed ſatis eſſe amore illum propter ipſum vt finem *cui*: Sed ſtat optimè amare proximum propter ipſum, tanquam propter finem *cui*, & propter Deum tanquam propter finem cuius gratia, & hoc per eundem amorem, & charitatem: Ergò amor, quo diligimus proximum amicabiliter, titulo amicabilis, non poſtulat procedere à virtute diſtincta. Confirmatur primò: Quia Deus diligit iuſtos amicabiliter, vt ſupponimus *ex quæſt. 3. citat.* Sed non diligit iuſtos, niſi propter ſe, & ex motivo ſuę bonitatis, quia implicat amorem divinum moveri ex bonitate creata, vt alibi oſtendemus: Ergò. Secundò: Quia, vt quis diligatur amicabiliter, ſatis eſt diligi propter ſe ipſum, non abſolutè, ſed vt participem naturæ Dei, & imitativè Deum, & quia talem in ſe ipſo, nam eo ipſo quod ſic diligatur, ſic eum diligens poteſt ex complacentia in ipſo velle illi bonum, quod ſanè ſufficit ad amorem benevolentiæ, & amicitię: Sed amor, quo quis amatur propter ſe reduplicativè, & formaliter vt particeps naturæ Dei, ſeù quia in ſe ipſo imitativè Deus, eſt formaliter amor ipſius propter Deum, vt motivum cuius gratia: Ergò cohærent in vnico amore, & eſſe amorem amicabilem proximi, & eſſe amorem illius propter Deum vt finem, & motivum cuius gratia. Confirmatur ſecundò: Quia amor ille, quo iuſti ac ſpirituales iucundè converſantur, & communicant inter ſe, vt proficiant, & creſcant in amore ipſius Dei, & quia mutuò ſe vident, aut exiſtimant emulatores, imitatores, & participes Dei, Deoque dilectos, & gratos, negari nequit quod ſit verè amicitia ſupernaturalis, ſeù amor verè amicabilis inter ipſos, quia quo ſe mutuò vident magis proficere in Dei participatione, & imitatione, & gratia, tanto magis mutuò complacent, & iucundè converſantur, tanquam filij eiuſdem patris, quod ſanè eſt officium ſtrictiſsimę amicitię: Sed negari nequit, quod amor ille, quo ſe ſic diligunt, ſit amor ipſorum propter Deum, ſeù quod illo amore ſe amant in Deo, & propter Deum, vt motivum cuius gratia: Ergò ſtat ſimùl eundem amorem eſſe amicabilem erga proximum, & eſſe proximi propter Deum. Sed ad amorem proximi propter Deum non exigitur ſpecialis virtus à virtute charitatis erga Deum diſtincta: Ergò nec ad amorem amicabilem ipſius.

28. Sed objicies: Amor amicabilis proximi debet amare ipſum, primò propter ipſum. Secundò propter ipſius bonitatem. Tertiò ex complacentia in illa: Sed ſic non poteſt amari per charitatem erga Deum, quę ſolùm amat propter Deum, propter Dei bonitatem, & ex complacentia in illa: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo primam partem maioris: Debet amare ipſum propter ipſum vt finem *cui*, concedo: Vt finem *cuius gratia*, nego, vel ſub-

diſ-

diſtinguo: Propter ipſum abſolutè, nego: Propter ipſum vt formaliter participem naturę Dei, & eius bonitatis, concedo. Et ſimiliter diſtinguo ſecundam partem: Propter ipſius bonitatem abſolutam, nego: Propter ipſius bonitatem, vel abſolutam, vel vt participativè Dei, concedo: Similiter ad tertiam, diſtinguo: Ex complacentia in illa abſolutè, nego: Vel abſolutè, vel vt participativè divina, concedo maiorem, & eodem modo diſtinguo minorem, quia licèt per charitatem non diligamus proximum propter ipſum abſolutè vt finem *cuius gratia*, diligimus tamen illum, per illam, propter ipſum vt finem *cui*, propter ipſum, inquam, vt formaliter participem Dei, & licèt charitate non diligamus ipſum propter eius propriam bonitatem abſolutam, benè verò propter eius propriam bonitatem participatam formaliter à Deo; & ſimiliter, licèt non diligamus charitate proximum ex complacentia in illo abſolutè ſumpto, benè verò ex complacentia in illo vt participe Dei, ſeù naturę divinę, quia hoc non excludit, ſed potius importat eſſentialiter amare ipſum primario propter Deum, propter Dei bonitatem, & ex complacentia in illa.

29. Sed replicabis: Actus amicitię erga proximum, licèt ſit propter Deum, non tamen propter ipſum, vt motivum, & ſpecificativum intrinſecum, quia hoc pacto ſolùm reſpicit bonitatem proximi ex Deo in illo participatam, quia ex illa ſolum ſpecificatur: Sed actus alicuius virtutis debet ſpecificari ab obiecto formali ſpecificativo talis virtutis: Ergò vel obiectum formale ſpecificativum charitatis eſt bonitas divina abſtrahens à divina per participationem, & divina per eſſentiam, quod negamus; vel ſi ſolum eſt bonitas divina per eſſentiam, amor amicabilis proximi non erit actus charitatis, quia non ſpecificatur ab ſpecificativo formali charitatis, ſed ſolum à bonitate divina per participationem, quę virtutem charitatis non ſpecificat. Reſpondeo, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: Actus primarius virtutis debet ſpecificari ab obiecto formali ſpecificativo talis virtutis, concedo: Actus ſecundarius, ſubdiſtinguo: Ab illo in recto, nego: Ab illo in obliquo, concedo minorem, & nego conſequentiam; quia ſolum actus primarius virtutis poſtulat ſpecificari ab obiecto formali virtutis directè, & in recto attacti; attamen actus ſecundarius ſolum poſtulat ſpecificari ab obiecto formali virtutis indirectè, & in obliquo, hoc eſt, ab aliquo importante in obliquo obiectum formale virtutis, ſeù quatenus eſt aliquid eius, vel ad ipſum ſpectans; vndè actus Theologicus circa offenſam Dei eſt ab eadem Theologia, quę agit de Deo, licèt non reſpiciat in recto Deum, ſed ſolum in obliquo; & ſimiliter methaphyſica agit ſecundario de ente rationis, quia ſimilitudo entis realis, quod eſt obiectum formale ſpecificativum ipſius, & ſic de alijs.

30. Denique replicabis: Poteſt bonitas ſupernaturalis proximi per ſe ſpecificare virtutem moralem, & diſtinctam à virtute theologica charitatis: Sed eo ipſo non eſt cur de facto talis virtus non detur, ſiquidem datur ſufficiens ſpecificativum illius: Ergò. Probatur maior: Quia bonitas ſupernaturalis proximi per ſe, & ratione ſui eſt amabilis virtuosè, & laudabiliter: Ergò per ſe, & ratione ſui poteſt ſpecificare virtutem amativam illius. Confirmatur: Bonitas, ſeù vita naturaliter honeſta proximi poteſt ſpecificare amicitiam humanam, & acquiſitam, quæ per nos eſt virtus moralis acquiſita: Ergò pariter bonitas ſupernaturalis proximi, ſeù eius vita ſupernaturaliter virtuoſa virtutibus infuſis poteſt ſpecificare amicitiam ſupernaturalem erga ipſum, quę ſit virtus moralis infuſa, & non theologica. Hoc argumento ducti, aliqui aſtruunt virtutem moralem amicitię infuſæ erga proximum propter illius bonitatem, & virtutem ſupernaturalem, diſtinctam à virtute theologica charitatis, vel ſi de facto non detur, inquiunt illam ſaltèm eſſe poſſibilem. Veruntamen. Contra hos.

TERTIUM COROLARIUM.

31. INFERO tertiò: *Non dari, nec eſſe poſſibilem virtutem moralem infuſam determinatam ad amandum proximum propter illius bonitatem ſupernaturalem.* Probatur primò: Quia omnis amor amicabilis proximi propter bonitatem, quam habet ex gratia Dei, eſt formaliſsimè charitas, & charitas fraternalis appellatur à SS. PP. & Doctoribus, vbicumque mutuum hunc amorem bonis commendant: Sed inaudita eſt virtus moralis charitatis, quæ theologica non ſit, omnes enim abſolutè nominant charitatem virtutem theologicam, cum tamen, ſi daretur charitas moralis, opus eſſet diſtinguere inter charitatem, & charitatem, quod Antiqui minimè fecerunt: Ergò fas non eſt adſtruere, ſaltèm de facto, virtutem moralem charitatis ſpecie diverſam à charitate theologica. Secundò: Nam D.Thom. ſæpiſsimè objeſit ſibi contendendo probare, ad dilectionem proximi requiri virtutem diſtinctam ab ea, qua diligitur Deus, potiſsimè argumento de ſumpto ex eo quod ad colendos ſanctos datur virtus ſpecie diſtincta ab ea, qua colitur Deus; Et tamen

nulla

nullibi conceſsit virtutem diſtinctam charitatis à virtute Theologica, qua diligitur Deus propter ſe, ſed ſemper reddit diſparitatem inter virtutem religionis, & charitatem, admittendo ibi virtutes diſtinctas, ſecùs hic: Ergò quia non datur talis virtus moralis infuſa determinata ad dilectionem proximi. Videatur D. Thom. *in præſent. quæſt.* 25. *artic.* 1. & *quæſt.* 27. *artic.* 8. & *quæſt.* 81. *artic.* 8. & *quæſt.* 103. *artic.* & *in* 3. *diſt.* 27. *quæſt.* 1. *artic.* 4. *ad* 2. & alibi ſæpè. Tertiò: Quia repugnat talis virtus reſtricta ad amorem proximi cum repugnantia eliciendi amorem Dei propter ſe: Ergò non datur. Probatur antecedens: Quia repugnat virtus reſtricta ad amandum Deum propter ſe, cum repugnantia amandi proximum amicabiliter propter Deum, quia videlicèt repugnat virtus ad actum primarium, quę non poſsit elicere ſecundarium: Sed pariter repugnat virtus elicitiva actus ſecundarij, quę non poſsit per ſe elicere actum primarium: Ergò pariter repugnat virtus infuſa ita reſtricta ad amorem proximi propter bonitatem ſupernaturalem gratiæ, quæ non poſsit elicere actum amoris Dei propter ſe.

32. Et ratio fundamentalis eſt: Quia implicat amare proximum propter bonitatem eius ſupernaturalem, niſi amando ipſum propterea, quia eſt particeps bonitatis divinæ per eſſentiam talis: Sed implicat virtus moralis reſtricta ad amandum proximum quia eſt participē bonitatis divinæ talis per eſſentiam, cui repugnet elicere amorem bonitatis divinæ per eſſentiam: Ergò repugnat talis virtus moralis infuſa determinata præcisè ad amorem proximi propter eius bonitatem ſupernaturalem. Maiorem probo, poſteà minorem probaturus: Quia bonitas ſupernaturalis vt talis formaliter conſiſtit in eo quod ſit participatio quædam bonitatis divinę per eſſentiam, & formalis imitatio illius ſub ratione ſpeciali bonitatis divinę; in hoc enim differt ens ſupernaturale à naturali, vt communiter tradunt Thomiſtæ, quod naturale ſolum participat eſſentiam divinam transcendentaliter ſub ratione aliqua generali, & communi, ſed ens ſupernaturale conſtituitur per eſſe participationem ſpecialem, vel formalem eſſentiæ, & naturæ divinę vt divinę differentialiter, per quam, qui ſic participat, fit participativè Deus, vel divinus, aut filius Dei, & natus ex Deo: Sed implicat amare proximum propter bonitatem eius ſupernaturalem, niſi amando ipſum propter id, in quo conſiſtit differentialiter eius bonitas ſupernaturalis: Ergò implicat amare ipſum propter eius bonitatem ſupernaturalem, niſi hoc amore ametur quia particeps divinę bonitatis per eſſentiam talis. Deindè probo minorem: Quia implicat virtutem vllam amare proximum, quia participem bonitatis divinæ, cui per prius non incumbat amare ipſam bonitatem divinam, cuius eſt particeps proximus: Ergò implicat quod ſit reſtricta præcisè ad amorem proximi. Confirmatur: Quia amor proximi quia participis bonitatis divinæ eſſentialiter comparatur vt actus, vel amor ſecundarius reſpectu amoris ipſius bonitatis divinę propter ſe, imò & obiectum eius, nempè bonitas proximi, vt participatio eſt bonitatis divinę, eſſentialiter eſt obiectum ſecundarium reſpectu ipſius bonitatis divinæ, ſiquidem eſſentialiter illam connotat vt propter ſe amabilem: Sed repugnat virtus reſtricta ad actum, & obiectum eſſentialiter ſecundarium reſpectu alterius, quæ non poſsit tendere in alterum, & primarium: Ergò.

33. Reſpondebis, proximum poſſe conſiderari bonum ſupernaturaliter, ſivè iuſtum dupliciter. Primò vt talis eſt ex participatione Dei. Secundò abſolutè, & vt eſt in ſe iuſtus, præſcindendo à participatione Dei; & licèt primo modo non poſsit amari, niſi ſecundario, & per charitatem theologicam primario amantem Deum, vt rectè probamus; tamen ſecundo modo poteſt amari primario, & propter ſe per virtutem moralem amicitiæ ſupernaturalis, quia hoc modo non explicat ordinem obiecti ſecundarij ad primarium, ſed ſumitur abſolutè. Contra tamen eſt, & reddit argumentum factum, quia homo non poteſt conſiderari vt bonus, & iuſtus bonitate, & iuſtitia ſupernaturali abſolutè in ſe, & præſcindendo à participatione Dei: Ergò, ſi ſolum hoc modo poſſet amari primario propter ſe, non poteſt amari primario propter ſe vt bonum bonitate ſupernaturali. Probatur antecedens: Quia bonitas, & iuſtitia ſupernaturalis non poteſt præſcindere à formali participatione Dei, vt Deus eſt: Ergò nec homo poteſt conſiderari vt bonus, & iuſtus bonitate, & iuſtitia ſupernaturali abſolutè, & præciſivè à tali participatione. Probo antecedens: Quia nihil poteſt præſcindere à ſuo formali, & differentiali conſtitutivo; Sed bonitas, & iuſtitia ſupernaturalis conſtituitur formaliter, & differentialiter per eſſe formalem participationem Dei, vt Deus eſt: Ergò ab hoc conceptu participationis Dei præſcindere nequit.

34. Ex quo ad replicam ex *num.* 30. nego maiorem. Ad eius probationem, diſtinguo antecedens: Bonitas ſupernaturalis proximi per ſe, & ratione ſui eſt amabilis virtuosè, & laudabiliter primario, & ſine ordine ad na-

turam divinam prius amatam, negò: Secundario, & per ordinem ad bonitatem divinam primario amatam, concedo antecedens, & nego conſequentiam; quę ſolutio iam conſtat ex dictis. Ad confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, quia eſt maxima diſparitas; bonitas enim naturalis proximi non eſt participatio formalis bonitatis Dei, ſed ſolum tranſcendentalis, nec conſtituitur formaliter, & differentialiter per eſſe participationem Dei vt Deus eſt, ſed habet ſuam eſſentiam formaliter abſolutam à reſpectu ad Deum, & ideò poteſt conſiderari abſolutè in ſe, & amari abſolutè propter ſe ſine reſpectu ad Deum; at verò bonitas ſupernaturalis conſtitutivè, & differentialiter eſt formalis participatio bonitatis Dei, & ideò non poteſt conſiderari, nec amari abſolutè propter ſe; ſed ſolum reſpectivè ad Deum, cuius eſt participatio, & propter ipſum vt primario amatum: Eſt dicere, quod bonitas, & honeſtas naturalis proximi, cùm ſit formaliter putè humana, & non formaliter, nec participativè divina, poteſt ſpecificare amicitiã moralem, & putè humanam; at bonitas ſupernaturalis proximi cum ſit formaliter, & conſtitutivè divina participativè, & ordinis divini, & naturæ divinę ſolum propria, & connaturalis, ſolum ſpecificare poteſt amicitiam theologicam ac divinam, ac proindè quæ primario ſit amicitia cum Deo.

55. Sed replicabis: Poteſt bonitas ſupernaturalis amari primario propter ſe, & non propter Deum primario dilectum: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens, primò: Quia plures appetunt bona ſupernaturalia, vt revelationes, prophetias, & gratiam miraculorum, & non propter Deum primario dilectum. Secundò; Quia per vnam virtutem moralem infuſam poteſt quis amare bonitatem obiectivam eiuſdem virtutis in ſe, & in proximo, ſiquidem virtus quę ſufficit ad amandam virtutem in ſe, ſufficit ad amandam illam in quocumque eam viderit: Sed virtus moralis infuſa non diligit primario Deum, aliàs non moralis, ſed theologica eſſet: Ergò. Tertiò: Quia attritio ſupernaturalis procedit ex amore alicuius boni ſupernaturalis: Sed talis amor ſupernaturalis non poteſt eſſe propter Deum primario dilectum, aliàs eſſet charitas, quod eſt falſum, quia attritio ſæpè eſt ſine charitate, & ad illam præcedit: Ergò. Confirmatur primò: Quia, dum volumus bonum ſupernaturale nobis vt fini cui, talis amor non eſt charitatis theologicę, cum ſit amor concupiſcentię: Ergò pariter amor, quo volumus bonum ſupernaturale proximo, non eſt amor charitatis theologicę: Sed eſt amor ſupernaturalis amicitiæ: Ergò datur amicitia ſupernaturalis, quæ non ſit charitas theologica. Confirmatur ſecundò: Quia datur amicitia naturalis cum proximo, quę non ſit primario amicitia cum Deo: Cur ergò non poterit dari amicitia ſupernaturalis cum proximo, quæ non ſit primario amicitia cum Deo? Tertiò: Quia per nòs datur actus amoris proximi propter ipſius bonitatem ſupernaturalem, qui non eſt actus amoris Dei propter ſe, licèt illum ſupponat: Sed hic actus non eſt à charitate theologica, ſiquidem non eſt actus theologicus, cum obiectum proximum, & immediatum ipſius non ſit Deus: Ergò eſt ab alia virtute morali. Quartò: Quia cognitio rerum ſupernaturalium in ſe ipſis ſpecificat ſcientiam infuſam, diſtinctam ſpecie à cognitione illarum in Deo, quæ eſt ſcientia beata: Ergò pariter amor bonorum ſupernaturalium proximi propter ipſum ſpecificabit amicitiam ſpecie diſtinctam ab amore illorum propter Deum. Quintò: Excellentia Dei, & excellentia ſupernaturalis Sanctorum ſpecificant virtutes infuſas diſtinctas, nempè illa virtutem latriæ erga Deum, iſta virtutem duliæ, vel obſervantię erga Sanctos: Ergò pariter bonitas Dei, & bonitas ſupernaturalis Sanctorum, & Iuſtorum ſpecificabit virtutes, ſeù amicitias ſpecie diverſas.

56. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Poteſt bonitas ſupernaturalis amari amicabiliter, & non propter Deum primario dilectum, nego: Amari aliter, omitto; quia in præſenti ſolum loquimur de amicitia ſupernaturali cum proximo, an poſsit eſſe virtus diſtincta ab amicitia cum Deo. Ad primam probationem, dico, quod qui appetunt illa bona ſupernaturalia, & non propter Deum, illa appetunt viciosè, & pravè, non prout ſunt in ſe diligibilia, nec iuxta meritum propriæ diligibilitatis, ſed contrario modo, & de hoc amore non loquimur, quia nec eſt virtuoſus, nec amicabilis. Ad ſecundam, concedo, quod per virtutem moralem infuſam poſsit amari primario bonitas ſupernaturalis obiectiva tali virtuti pro obiecto correſpondens; ſed nego, quod talis amor ſit amicitia, nec quando quis eam bonitatem vult in ſe, nec quando illam amat in proximo; quia ſolum eſt illa virtus moralis, cui talis rectitudo correſpondet vt obiectum, v. g. temperantia, ſi velimus rectitudinem temperantiæ, vel iuſtitia, ſi velimus rectitudinem obiectivam iuſtitię: Et dico ſemper obiectivam, quia amor, quo volumus ipſas virtutes formales, & rectitudinem ſubiectivam earum proximo, aut nobis, non eſt formaliter actus ipſarum virtutum, ſed alterius principij reflexè illas

aman-

Digitized by Google

amantis; vndè cum amantur proximo ex amore amicabili ſupernaturali erga ipſum, non amantur virtute aliqua morali, ſed virtute theologica charitatis, cuius eſt ſecundariò amare proximum amicabiliter quia Deo dilectum, & gratum, & magis ſecundariò velle illi virtutes ſupernaturales morales, quæ ipſum ornant, ac perficiunt. Ad tertiam dico, quod attritio ſupernaturalis procedit quidem ex amore alicuius boni ſupernaturalis, non amicabili, ſed concupiſcentiæ, v.g. ex amore gloriæ, aut vitę ęternę, qui quidem amor fatemur quod non reſpicit primariò Deum vt dilectum in ſe, & propter ſe amicabiliter, licèt dici poſsit quod ſemper procedit ab habitu piæ affectionis, ſeù amoris concupiſcentię, cuius primarium obiectum ſit ſolus Deus vt bonum noſtrum, & ſic, quod quotieſcumque amamus bona ſupernaturalia nobis, amamus illa per virtutem, vel habitum ſecundariò illa reſpicientem propter Deum primariò amatum ſaltèm vt bonum noſtrum, præſertim cum non eſt ſpecialis difficultas in amore illorum bonorum, quam in amore Dei.

37. Ad primam confirmationem, diſtinguo antecedens: Cum volumus bonum ſupernaturale nobis ex benevolentia ſupernaturali erga nos vt amicos Dei, nego: Ex alio affectu, concedo antecedens, & diſtinguo conſequens eodem modo: Quia poſſumus velle nobis bonum, vel ex pura concupiſcentia, aut benevolentia naturali, vel ex benevolentia ſupernaturali erga nos ipſos quia amicos Dei, Deo gratos, & eius naturę participes; & hoc ſecundo modo, quidquid ſit de primo, volumus nobis bonũ ex charitate, & per charitatẽ; ex quo ad ſummũ ſequitur, quod, dum ſimiliter volumus proximo bonũ ſupernaturale ex amore benevolentię erga ipſum quia amicum Dei, & Dei participem, id volumus ex charitate, & per charitatem, ſicut nobis. Nec obeſt quod hic amor ſit concupiſcentię, ſivè erga nos, ſivè erga proximum, quia actus ſecundarius charitatis benè poteſt eſſe concupiſcentia erga nos, vel erga noſtros amicos in Chriſto, vt diximus *Tractat. præcedent. quæſt.* 3. *num.* 27. Ad ſecundam confirmationem, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam; quia eſt longa diſparitas inter bonitatem naturalem, & naturalem communicationem, quę fundat amicitiam naturalem, & inter bonitatem ac communicationem ſupernaturalem, quæ fundat amicitiam ſupernaturalem; bonitas enim naturalis eſt bonitas abſoluta nõ cõſtituta quidditativè per eſſe participationẽ bonitatis divinę, & ideò per illam poteſt cõſiderari proximus abſolutè vt bonus ſimpliciter in ſe ſine expreſſo ordine ad Deum, & ſic amari propter ſe, quin ametur quia particeps Dei, ſed ſiſtendo abſolutè in ipſo, & ſimiliter communicatio in bonis naturalibus eſt immediatè inter ipſos proximos ſine expreſſo reſpectu ad Deum, & ideò amicitia naturalis inter ipſos non eſt primario amicitia cum Deo: Attamen communicatio cum proximo in bonis ſupernaturalibus, & bonitas ſupernaturalis proximi fundans amicitiam ſupernaturalem, eſt quidditativè, & conſtitutivè participatio bonitatis divinæ per eſſentiam, & imitatio quædam illius, & movere non poteſt ad amicitiam, niſi quia talis, id eſt, niſi quia Dei ſummi boni participatio, vndè communicatio in bonis ſupernaturalibus, quæ fundat hanc amicitiam non eſt abſolutè inter tales amicos ſine reſpectu ad Deum, & Chriſtum, ſed eſt communicatio illorum in Chriſto, & in Deo per participationem, & ideò non poteſt non eſſe primario amicitia cum Deo, & communicatio amicabilis cum ipſo, nam amicitia, qua duo amicabiliter ſe amant in Chriſto, & communicant, ac convivunt in Chriſto, per prius, & primariò eſt amicitia, & convictus cum Chriſto, ſiquidem quia ſimùl amant Chriſtum, ſe mutuo amicabiliter amant, quod longè ab eſt ab amicitia purè humana, & naturali, cuius motivum eſt longè inferius, nempè honeſtas virtutum moralium, quam colunt ambo amici, & in qua convivunt.

38. Ad tertiam confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem, quia de ratione virtutis theologicę ſolum eſt, quod actus eius primarius ſit theologicus, non verò quod actus ſecundarius theologicus ſit, vndè ad ſummum ſequitur, quod amor proximi propter eius bonitatem participativè divinam, non ſit actus primarius charitatis theologicę, non verò quod non ſit actus ſecundarius illius.

39. Ad quartam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam, & diſparitas eſt clara, quia poteſt cognoſci quidditativè in ſe participatio, & imitatio alicuius quia talis participatio eſt, quin primario cognoſcatur in ſe illud, cuius eſt participatio, & imitatio, & poteſt dari virtus cognoſcitiva veritatis, aut entitatis participatæ in ſe, quę non pertingat ad cognoſcendam quidditativè in ſe entitatem, cuius eſt participatio; attamen amari non poteſt participatio, & imitatio bonitatis alicuius quia participatio illius bonitatis eſt, ſine eo quod per prius ametur illa bonitas, cuius eſt participatio, & imitatio, nec dari poteſt virtus ſufficiens ad amandam participationem, & imitationem formalem bonitatis divinæ, quia talem, quæ primariò non ſufficiat ad amandam in ſe, & propter ſe bonitatem divinam. Et ratio à priori eſt

Quia, cum amor feratur ad res prout ſunt in re, ordo amandi eſt ordo, at eſſendi; cum cognitio trahat res ad ſe, ſæpè ordo cognoſcendi eſt inverſus ad modum eſſendi, vndè abſque vitio, vllo per virtutem infuſam intellectualem, nempè per ſcientiam infuſam, poteſt cognoſci creatura, ſeù entitas creata ſupernaturalis ratione ſui primariò, & ratione illius à poſteriori cognoſci Deus, cuius eſt participatio; attamen non poſſet abſque vitio, minuſque per virtutem infuſam, amari bonitas creata ſupernaturalis ratione ſui primario, & propter ſe, & ratione illius, & propter ipſam Deus, cuius eſt participatio, ſed neceſſario debet eſſe ordo amandi, ſicut eſt ordo eſſendi, vt ſit virtuoſus virtute ſaltèm ſupernaturali.

40. Ad quartam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam. Diſparitatem aſſignat D. Thom. *in præſent. quæſt. 81. artic. 4. ad 3.* dicens: *Quod obiectum amoris eſt bonum; obiectum autem honoris, vel reverentiæ eſt aliquid excellens; bonitas autem Dei communicatur creaturę, non autem excellentia bonitatis eius, & ideò charitas, qua diligitur Deus, non eſt virtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Religio autem, qua honoratur Deus, diſtinguitur à virtutibus, quibus honoratur proximus.* Contra quam ſolutionem non obſtat, ſi dicas; nullam apparere rationem, cur poſsit communicari bonitas divina per eſſentiam iuſtis; & non poſsit etiam communicari, & participari excellentia divina Sanctis: Ergò nulla eſt diſparitas. Non inquam obſtat, quia excellentia divina eſt nomen comparativum, & ſignificat exceſſum Dei ſuprà omnem creatam perfectionem; attamen bonitas divina eſt nomen abſolutum, & ſignificat abſolutè perfectionem divinam; ideòque excellentia divina vt talis, eſt incommunicabilis per participationem creaturę inferiori, quia in illa non eſſet iam excellentia, cum non retineret exceſſum ad omne creatum, & finitum, nec redderet creaturam excedentem omne creatum; at bonitas divina poteſt per participationem communicari creaturę, quia ad hoc ſolum requiritur, quod creatura habeat in ſe imitationem formalem participatam bonitatis divinæ, & non quod habeat bonitatem divinam per eſſentiam. Quam ſolutionem dat ipſe D. Thom. *in præſent. quæſt. 25. artic. 1.* his verbis: *Amor reſpicit bonum in communi, ſed honor reſpicit bonum proprium honorati, quia amor reſpicit bonum ſub aliqua ratione, ſub qua eſt alijs communicabile, id eſt, ſub ratione abſoluta; honor verò reſpicit bonum honorati, ſub ea ratione, ſub qua nulli poteſt communicari; id eſt, ſub ratione comparativa, & quatenus in ea excedit alios.* Vndè bonitas, quo maior eſt in ratione bonitatis, tanto magis eſt communicabilis, & è contra, quia bonum ſub ratione boni eſt ſui diffuſivum; attamen excellentia ſub ratione excellentiæ, quo maior eſt, tanto eſt minus alijs communicabilis, quia eſt magis ſingularis; cuius ratio eſt, quia excellentia eſt comparativa, & relativa in ſuo conceptu, & implicat communicari ei reſpectu cuius eſt excellentia. Bonitas verò eſt abſoluta, & ideò communicabilis; ſicut perſonalitates in divinis non communicantur, nec ſunt communicabiles, quia relativæ, benè verò alię perfectiones, quia ſunt abſolutæ.

41. Nec item obſtat, quod creatura non poſsit habere bonitatem divinam per eſſentiam. Quia hoc ſolum probat, quod modus habendi divinam bonitatem per eſſentiam non ſit communicabilis, non verò tollit, quod ipſa bonitas divina, quam Deus habet per eſſentiam, non poſsit communicari creaturę, ita vt creatura habeat illam alio modo habendi, nempè per communicationem, & participationem. Nec demum obſtat, ſi dicas, etiam excellentiam divinam poſſe convenire creaturæ per communicationem, quia Cruci, & humanitati Chriſti ita convenit, vndè adorantur adoratione latriæ propter excellentiam divinitatis. Non inquam obſtat, quia non communicatur intrinſecè per participationem, aut multiplicationem, ita vt ſit alia excellentia Crucis, aut humanitatis, ponens in numero cum excellentia Dei, ſed ſolum communicatur extrinſecè, & denominativè; conſtituens idem numero obiectum adorationis; quia dum Crux adoratur adoratione latrię, & ſimiliter humanitas Chriſti, nihil ibi adoratur, niſi Deus, & eius ſuprema excellentia, quę in Cruce pependit, vel quæ humanitati vnita eſt; non autem alia numero excellentia creata participata ab illa; bonitas verò divina communicatur per multiplicationem, & participationem quandam proximo, ponendo in numero cum Deo, vndè proximus ratione bonitatis divinæ in ſe participatæ eſt diſtinctum obiectum charitatis, & amoris ab ipſo Deo, & plures proximi ſic participantes dicuntur plures Dij per participationem, ita vt deitas quodammodo multiplicetur in illis, ſicut natura Patris multiplicatur in filijs, nempè per plures participationes illius; quod dici non poteſt de excellentia divinitatis prout denominat Crucem adorabilem, quia in pluribus Crucibus non ſunt plures excellentiæ divinitatis, ſed vna, & eadem immultiplicata adoratur in omnibus.

42. Denique infero: Charitatem primario eſſe benevolentiam amicabilem erga ipſum Deum, vt ſummum bonum in ſe, & propter

tet ſe, & ſecundariò benevolentiam etiam amicabilem erga iuſtos, & amicos Dei, propter bonitatem divinam in illis participatam; & magis ſecundario elicere amorem concupiſcentiæ erga bonum commodum proximis vt amicis Dei, ipſiſque vtile ad magis placendum Deo. Item, eſſe actum ſecundarium charitatis benevolentiam iuſti erga ſe, quatenus Dei Filium, & amicum ſe eſſe confidit, & divinæ naturæ conſortem; licèt hæc benevolentia non ſit amicitia, quia non eſt ad alterum; ex illa tamen poſſe magis ſecundariò per charitatem velle ſibi bonum conducens ad magis placendum Deo per amorem concupiſcentię, quia charitas ſecundario poteſt elicere amorem concupiſcentię, tàm erga ſe, quàm erga alios amicos Dei quia tales, vt iam diximus. Poteſt etiam ex benevolentia erga Deum ſecundario elicere amorem, quo velit Deo gloriam, & honorem extrinſecum; licèt hic amor erga Deum non ſit ſtrictæ concupiſcentiæ, quia nihil extrinſecum Deo eſt propriè bonum commodum, aut vtile ipſi Deo, ſed magis nobis, Deo autem eſt bonum decens, & honeſtum, & ideò cum Deo volumus honorem; & gloriam magis propriè dicitur hic amor benevolentię, quam concupiſcentiæ. Veruntamen valdè advertendum eſt, quod charitas ſecundario extenditur ad volendum nobis, vel proximis bonũ ſolum in generali, & abſolutè, non verò in particulari, vbi iam opus eſt determinate menſuram, & medium talis boni. Vndè per charitatem nemo poteſt velle, nec ſibi, nec alteri determinatum honorem, quia hic eſt iam nova difficultas formalis determinandi proportionem, & medium; nec poteſt quis per charitatem velle ſibi, aut alteri determinatam abſtinentiam à cibis, nec determinatam largitionem bonorum pauperibus, nec determinatum modum procedendi in agibilibus, quia in his omnibus eſt nova difficultas formalis aſsignandi medium virtutis, & conſequenter nova ratio formalis ſpecificans novas virtutes morales à charitate diſtinctas: Vndè iſti actus particulares poſſunt quidem elici ex charitate, ſed non à charitate, poſſunt eſſe actus charitatis imperativè, ſed non elicitivè: Igitur ipſa elicitivè vult ſibi vel proximo bonum ſolùm abſolutè, & in genere conducens ad magis placendum Deo; ſed imperativè movet voluntatem vt per alias virtutes velit hoc vel illud bonum determinatum, & menſuratum, & proportionatum fini. Sicut virtus, cui attinet intendere finem, vult etiam media in genere; ſed eligere media in particulari pertinet ad alias virtutes. Hæc dixerim ad plures æquivocationes vitandas circa præcedentem doctrinam.

QUÆSTIO XV.

QVO PACTO BONITAS DIVINA ſit obiectum formale motivum, & terminativum charitatis?

1. CIRCA præſentem quæſtionem variè ſentiunt Authores, tàm ex noſtris, quàm extraneis, licèt eorum diverſitas, vt reor, magis ſit de modo concipiendi, quam de re. Igitur vt veriorem ſententiam exprimere poſſim.

2. Dico primò: *Loquendo in ſenſu reali, non poteſt in Deo diſtingui bonitas, quæ ſit obiectum formale charitatis, & bonitas, quæ non ſit obiectum formale illius, ſed ſumma Dei bonitas prout eſt in re omnis Dei bonitas eſt obiectum formale motivum, & terminativum charitatis.* In hoc ſenſu convenio cum PP. Salmantic. in præſent. & niſi fallor, debent convenire omnes. Quod ſic probo: Quia in ſenſu reali bonitas Dei eſt vna ſimplicíſsima, & ſumma bonitas omninò à parte rei indiſtincta in plures bonitates: Ergò loquendo de illa prout eſt in re, ſivè in ſenſu reali, non poteſt diſtingui in Deo bonitas, quę ſit, & bonitas, quę non ſit obiectum formale charitatis; ſed ſolum dici poteſt, quod ſumma Dei bonitas prout eſt in re omnis Dei bonitas, eſt obiectum formale motivum, & terminativum charitatis.

3. Nec valet ſi dicas, quod licèt prout eſt in ſe, & à parte rei ſit ſimplex, & indiſtincta realiter, & formaliter, eſt tamen multiplex, & diſtincta virtualiter in bonitatem naturæ, & bonitates peculiares attributorum. Contra enim eſt: Quia hæc virtualis diſtinctio, & multiplicitas ſolum ſufficit vt in effectibus eam bonitatem participantibus vna non ſit realiter alia, quia in ipſis realiter multiplicatur, & diviſim participatur; vel etiam ſufficit pro fundamento vt intellectus noſter in ipſo Deo obiectivè per rationem diſtinguat actu bonitatem eſſentię, & bonitates peculiares attributorum, inadæquatè eas concipiendo, & tunc in ſenſu formali neget vnam de alia, & affirmet de vna, quod neget de alia ratione diſtinctionis rationis actualis; non autem ſufficit ſe ſola, & ſiſtendo in ipſa, vt in Deo ipſo intrinſecè, & à parte rei vna bonitas re ipſa non ſit alia, nec vt vna non ſit à parte rei, quod eſt alia; nec, vt videns Deum prout eſt in ſe intrinſecè in ipſo diſtinguat bonitatem, & bonitatem, affirmando de vna, & negando id ipſum de alia, quia re ipſa ſic videns nõ videt in Deo intrinſecè vtram-

& aliod, vnam, & aliam bonitatem, ſed id ipſum, & id ipſum, & ſemper id ipſum, & nunqnam niſi id ipſum, & vndique id ipſum, abque omni diſtinctione abſoluta intrinſecè, ſeù intranſitivè in ipſo; (ſolam enim videt diſtinctionem relativam perſonarom:) Ergò ratione illius diſtinctionis virtualis pront illa eſt à parte rei non poteſt in ſenſu reali vna bonitas eſſe, & alia non eſſe obiectum formale charitatis.

4. Nec item dicas, quod videns Deum proot eſt in ſe, videt in ipſo diſtinctionem virtualem inter eſſentiam, & attribnta, & inter bonitatem horum, & illius, & ſic videt qood eſſentia eſt virtualiter, quod virtualiter non ſunt attributa; & poteſt affirmare quod eſſentia, vt virtualiter diſtincta ab attributis, eſt obiectum formale charitatis, & non attribata. Contra enim eſt: Quia ſic videns Deum non videt in ipſo intranſitivè diſtinctionem virtualem quæ intrinſecè, & intranſitivè in ipſo ſit diſtinctio, ſed ſolum videt in ipſo ſummam, & omnimodam ſimplicitatem, & identitatem; diſtinctionem autem virtualem ſolnm videt tranſitivè, tranſeundo videlicèt ad videndum modum quo ipſa ſumma, & ſummè ſimplex Dei perfectio relucet in effectibus, aut in conceptibus noſtris inadæquatis, & imperfectis, & hoc eſt videre diſtinctionem virtualem, videre nempè quod in Deo eſt ſommè vnom, ſummè ſimplex, & indiſtinctũ id, quod in effectibus diſtinctè realiter participatur, & in noſtris conceptibus vt obiectivè diſtinctum, & multiplicatum repræſentatur. Vndè diſtinctio virtualis pro recto eſt ſumma ſimplicitas, & vnitas connotans in obliquo diſtinctionem in effectibus, vel in conceptibus noſtris inadæquatis: Ergò videns Deum vt eſt in ſe, intranſitivè in ipſo non videt diſtinctionem, quæ intrinſecè, & intranſitivè in ipſo ſit diſtinctio adhùc virtualis; & conſequenter intrinſecè in ipſo Deo non videt quod eſſentia ſit virtualiter id, quod non ſunt virtualiter attributa, ſed ſolum videt quod Deus intrinſecè, & in recto eſt omninò indiſtinctè, & ſimpliciſſimè, quidquid diſtinctè, & multipliciter eſt extrinſecè in effectibus ipſum participantibus, & in noſtris conceptibus inadæquatè ipſum repræſentantibus; vndè negare non poteſt, nec dicere quod attributa proot ſunt in ipſo Deo non ſunt virtualiter quod virtualiter eſt eſſentia divina, quia non videt in Deo attributa, nec eſſentiam, niſi prout ſunt vna ſimpliciſſima perfectio per ſe ſubſiſtens, quę eſt ex parte ſua, & in recto virtualiter quidquid multipliciter eſt in ſuis effectibus, & nihil non eſt virtualiter, ſed omnia eſt virtualiter, vndè ibi non eſt affirmare & negare, adhùc virtoaliter, de ipſo recto prout eſt in re, ſed ſolum affirmare de illo, ſivè formaliter omnia quę ſunt formaliter in Deo, ſivè virtualiter omnia, quæ eſt extrinſecè in effectibus, & in conceptibus noſtris. Quia tamen hic modus cognoſcendi Deum eſt proprius beatorum, ſecundum quem non loquuntur, nec exprimunt, niſi vnicum verbum totum Deum clarè dicens, & quidditativè exprimens, quod verbnm ſolis ipſis auditum, & notum eſt; ideò omiſſo hoc modo concipiendi, & loquendi de Deo prout eſt in ſe, & in ſenſu reali nobis omninò impoſſibili.

5. Dico ſecundò: *Loquendo ex noſtro modo concipiendi cum diſtinctione obiectiva inter prædicata divina, ſeù in ſenſu formali, obiectum formale motivum charitatis ſolum eſt bonitas propria naturæ divinæ, & non bonitas propria attributorum, nec collectio, aut aggregatum bonitatis eſſentię, & attributorum, nec bonitas divina logicè abſtrahens à bonitate eſſentię, & attributorum.* Ita *in præſent.* M. Gonet. *artic.* 3. *concluſ.* 2. M. Ferre *quæſt.* 3. *num.* 49. Illuſtriſſ. Godoy, & M. Bayona *in M. S. de Charitat.* nec non alij RR. contra PP. Salmantic. *in præſent. Diſputat.* 2. *Dub.* 2. *num.* 14. & contra alios ab eis citatos. Probaturque primò: Quia illod eſt obiectum formale motivum charitatis, quod eſt ratio formalis obiectiva, cur Deum per charitatem diligimos: Sed hæc ratio obiectiva eſt bonitas peculiaris naturæ divinę: Ergò hæc eſt obiectivè formale motivom charitatis. Probatur minor: Quia ratio formalis obiectiva cur Deum diligimus charitate eſt deitas ipſius ſub ratione boni: Sed deitas ſub ratione boni explicat bonitatem propriam naturę divinæ: Ergò *talis* ratio eſt bonitas peculiaris naturæ divinę. Probatur maior: Quia ratio formalis obiectiva, cur Deum diligimus charitate, eſt *quia Deus eſt*: Ergò eſt Deitas ſub ratione boni. Probatur antecedens: Quia talis ratio formalis obiectiva eſt illa propter quam diligimus Deum per charitatem: Sed diligimus ipſum propter ſe ipſum, ſeù vt vulgariter dicitur: *Por ſer quien es*: Ergò quia Deus eſt: Ergò ratio formalis obiectiva cur Deum diligimus per charitatem eſt ipſa deitas ſub ratione boni.

6. Dices, poſſe etiam Deum diligi, non ſolum quia Deos, ſed etiam quia ſummè ſapiens, aut quia ſummè potens, aut iuſtus; qui quidem amor Dei etiam eſt amor charitatis, & non movetur ex deitate ipſa, ſeù ex bonitate peculiari ipſius, ſed ex bonitate peculiari divinę ſapientiæ. Sed contra eſt: Quia adhùc hoc admiſſo, dum Deus ſic diligitur, non diligitur primario, nec ex motivo primario, ſed ſecunda-

dariò, & ex motivo ſecundario: Sed obiectū formale motivū charitatis non eſt motivum ſecundariū, nec cur Deus ſecundariò diligitur, ſed ſolùm eſt motivū primariū, & cur primariò diligatur: Ergò non bonitas ſapientię, iuſtitię, aut aliorum attributorum, ſed ſolùm bonitas eſſentię eſt obiectum formale motivum charitatis. Probatur maior: Quia perprius eſt Deus amabilis quia Deus, quàm quia ſapiens, & iuſtus, quia perprius eſt amabilis propter ſe ipſum, quàm propter ſua attributa: Ergò, dum diligitur, quia ſummè ſapiens, non diligitur primariò, nec ex motivo primario, ſed ſecundariò. Confirmatur: Quia ſumma Dei ſapientia non poteſt amari propter ſe ipſam abſolutè, ſed ad ſummùm propter ſe ipſam relativè, & in ordine ad Deitatem vt per prius amabilem; ſola autem Deitas eſt amabilis abſolutè propter ſe ſine ordine ad aliud prius amabile: Sed obiectum formale primariò motivum charitatis ſolùm eſt bonitas amabilis propter ſe abſolutè, & ſine ordine ad aliud prius amabile: Ergò ſola bonitas Deitatis, & non ſapientię, eſt tale motivum. Probatur maior: Quia ſumma Dei ſapientia non poteſt amari propter ſe ipſam niſi propter ſe ipſam vt ſapientia Dei eſt, nec enim eſt ſummè bona, niſi vt ſapientia Dei ſummi boni, nec ſummè amabilis in ſua linea, niſi vt ſapientia Dei ſummè amabilis; Deitas verò abſolutè, & in ſe eſt ſummè bona, & non vt perfectio, aut deitas alterius per prius ſummi boni, quia eſt qua Deus primò conſtituitur in ſe talis, & quia talis ſummè bonus: Ergò ſapientia non poteſt amari propter ſe ipſam abſolutè, ſed ad ſummùm propter ſe ipſam in ordine ad Deitatem; Deitas autem amatur propter ſe ipſam abſolutè ſine ordine ad aliud amabile.

7. Secundo probatur concluſio, quia obiectum formale motivum charitatis eſt ratio illa obiectiva, vt cuius Deus conſtituitur in ratione vltimi finis: Sed hæc eſt Deitas, & natura divina, ſeù bonitas propria ipſius, non autem bonitas attributorum: Ergò bonitas propria naturę divinę eſt obiectum formale motivum charitatis, non verò bonitas attributorum. Probatur maior primo: Quia illa eſt formalis ratio vltimi finis in Deo, quæ eſt ratio primi principij: Sed ſola natura divina habet in Deo rationem primi principij, quatenus radix eſt prima omnium perfectionum: Ergò ſola illa habet rationem vltimi finis. Secundò: Quia vltimus finis formaliter, eſt in quo vltimo quieſcit appetitus: Sed appetitus vltimo quieſcit in bonitate Deitatis, non verò in bonitate attributorum, quia ſuprà, & vltrà attributorum perfectionem inquirit ipſam Deitatem, in qua quieſcit, quia vltra, nec ſuprà illam nihil deſiderari poteſt: Ergò. Tertiò: Quia illud in Deo habet formaliter rationem vltimi finis, quod omnimodè eſt propter ſe, & gratia ſui, & cuius gratia ſunt omnia: Sed hoc ſolum verificatur de eſſentia divina, quia propter illam, & gratia illius ſunt omnia, tàm extra Deum, quàm intra Deum, ſiquidem etiam attributa ſunt propter eſſentiam divinam, vt perfectiones eius, ipſa autem eſſentia divina propter nihil eſt à ſe diſtinctum, ſed vnicè propter ſe, & gratia ſui: Ergò ſola eſſentia divina eſt formaliter ratione ſui vltimus finis.

8. Dices, Deum non habere rationem vltimi finis, niſi ſub ratione ſummi boni; ſub ratione autem ſummi boni non ſolum dicit eſſentiam, & naturam, ſed omnes perfectiones attributales, quia præciſivè ab illis non eſt ſummum bonum, quia non eſt ſummè perfecta. Sed contra: Quia Deus habet rationem vltimi finis ſub ratione, ſub qua eſt quidditativè, & eſſentialiter ſummè bonus, non verò ſub ratione ſub qua eſt completivè, & attributaliter ſummè bonus: Sed ſolùm per bonitatem propriam naturæ, & eſſentiæ eſt quidditativè, & eſſentialiter ſummè bonus, per bonitatem autem attributorum ſolum completivè, attributaliter, & quaſi adiectivè eſt ſummè bonus: Ergò ſolùm ratione bonitatis eſſentię eſt vltimus finis formaliter. Maior probatur: Quia ſolùm habet rationem vltimi finis, vt ſummè bonus bonitate illa, cuius gratia, & propter quam competunt ei cæteræ bonitates, & quæ illi non competit propter aliam, aut gratia alterius: Sed ſolùm eſt ſummè bonus hoc pacto in quantùm bonus quidditativè, & eſſentialiter, ſeù conſtitutivè, non verò in quantùm bonus attributaliter, quia bonitas attributorum eſt propter bonitatem eſſentiæ, & gratia illius, & non è contra: Ergò. Explicatur: Interroganti, cur Deus eſt ſummè bonus attributaliter, hoc eſt, cur eſt ſummè perfectus perfectionibus attributalibus, rectè, & à priori reſpondetur: Quia eſt ſummè bonus ſubſtantivè, & eſſentialiter, & enti eſſentialiter, & ſubſtantivè ſummè bono debentur perfectiones attributales ſummè bonę: Ergò Deus eſt attributaliter ſummè bonus, quia perprius eſt quidditativè, eſſentialiter, & conſtitutivè ſummè bonus: Sed eſt formaliter vltimus finis ſub primaria ratione, ſub qua eſt ſummè bonus propter ſe, & gratia ſui, non verò ſub ſecundaria ratione ſub qua eſt ſummè bonus propter aliam priorem rationem ſummi boni, & gratia illius: Ergò habet rationem vltimi finis ſub ratione ſummi boni conſtitutivè, & eſſentialiter, non verò ſub ratione ſummè boni attributaliter.

9. Di-

9. Dices, nos falsò ſupponere duplicem hanc rationem, & conceptum ſummi boni, præſertim loquendo de conceptu ſummi boni ſimpliciter talis; quia ſummum bonum ſimpliciter tale importat omnem boninatem excogitabilem, cui nulla poſsit addi perfectio, & bonitas; quo pacto diſtingui non poteſt ſummum bonum eſſentialiter, & ſummum bonum attributaliter, quia neutrú horum intelligeretur vt ſummum bonum ſimpliciter, ſiquidem intelligeretur vt capax additionis, & quo maius bonum excogitari poſſet, nempè bonum ex vtroque reſultans incapax additionis. Sed contra eſt: Quia ſi hoc quid probat, probat contra ſuppoſitum concluſionis, nempè quod loquimur de bonitate eſſentię, & attributorum vt diſtinctis, & inadæquatè conceptis ex noſtro modo concipiendi. Fateor enim quod re ipſa, & à parte rei non poteſt intelligi prout eſt in ſe ſummum bonum ſimpliciter, & intelligi prout diſtinctum ab alijs ſuius perfectionibus, & bonitatibus, quę illi vltrà ſummam bonitatem conveniant, & ideò à parte rei bonitas Dei eſt ſummè ſimplex, & ſummè vna, & non eſſet re ipſa ſumma bonitas, niſi eſſet ſummè ſimplex, & ſummè vna, & hoc ſenſu non eſt diſtinguibilis ſignatè in illa bonitas eſſentialis, & bonitas attributalis, & perfectiva bonitatis eſſentiæ, quia re ipſa bonitas eſſentialis non eſſet ſumma bonitas, ſi re ipſa eſſet perfectibilis, nec bonitas attributalis eſſet ſimpliciter ſumma, ſi eſſet perfectiva re ipſa alterius prioris bonitatis; & ſi velimus loqui in ſenſu reali de bonitate divina prout eſt à parte rei, aliud omninò dici non poteſt. Sed hoc pacto non manet locus quæſtioni, nec varietati ſententiarum circa bonitatem eſſentiæ, & bonitatem attributorum, aut bonitatem communem vtriſque; quia negatur ſuppoſitum de bonitate, & bonitate, ſeù de bonitatibus in Deo, cum in prædicto ſenſu non ſit, niſi vna ſimpliciſsima bonitas, de qua omnes fatentur, quod ſit obiectum formale charitatis. Vt ergò detur locus quæſtioni, oportet diſtinguere in illa ſumma, & ſimpliciſsima bonitate, prout ex noſtro modo concipiendi diſtinguimus, & bonitatem ſummam eſſentię, & bonitates, aut perfectiones ſummas attributales, ita vt quælibet intelligatur ſumma in ſua lineia; bonitas eſſentię vt conſtituens eſſentiam ſummè bonam in linea eſſentiæ, bonitas ſapientiæ, vt conſtituens ſapientiam ſummè bonam in linea ſapientiæ, & ſic de cæteris. Ex quo ſic.

10. Contra ſolutionem inſurgo, primò: Quia eſſentia divina prout ratione diſtincta ab attributis, concipitur vt ſummè bona ſimpliciter in linea eſſentiæ, & ſimiliter attributa in linea attributorum: Ergò non falsò, ſed verè ſupponimus illum duplicem conceptum, & rationem. Secundò: Quia in præſenti loquimur, vt ſit locus quæſtioni, de bonitate Dei vt diſtincta ex noſtro modo concipiendi in bonitatem eſſentię. & attributorum: Ergò non poteſt non ſupponi duplex ille conceptus, & ratio bonitatis. Tertiò: Quia benè poteſt eſſentia divina intelligi vt ſummè bona ſimpliciter in linea eſſentię, quamvis intelligatur ex noſtro modo concipiendi vt perfectibilis per perfectiones, & bonitates attributales; tum, quia vt intelligatur ſic ſummè bona in linea eſſentiæ, ſatis eſt quod non intelligatur augmentabilis, aut perfectibilis in linea eſſentię, nec excogitabilis aliqua eſſentia magis bona in linea eſſentię, licèt ipſa poſsit intelligi magis bona per ſui attributa. Tùm, quia de ratione ſummæ bonitatis ſimpliciter ſolum eſt, quod re ipſa non ſit perfectibilis additamento bonitatis, non verò quod non poſsit concipi à nobis in diſtinctis lineis eſſentię, & attributorum vt ſummè bona in qualibet, licèt vt perfectibilis per alias lineas. Tùm, quia dum hoc modo intelligitur, ſolum in actu exercito concipitur vt perfectibilis per attributa. Tùm, quia propriè non concipitur vt perfectibilis, ſed ſolum penes implicitum, & explicitum, quia eſſentia divina, adhùc vt à nobis concepta, obiectivè implicat omnes perfectiones attributales, licèt explicitè concipiatur vt ab illis diſtincta, illæque explicentur à nobis vt perfectiones eſſentiæ divinę: Ergò non falsò, ſed cum maximo fundamento, & neceſsitate ſupponimus illam duplicem rationem, & conceptum bonitatis eſſentiæ, & attributorum.

11. Demum dices, totum hoc fore ad caſum, ſibi bonitas divina eſſet motivum charitatis vt à nobis inadæquatè concepta, & ſecundum noſtras præciſiones; veruntamen hoc falſiſsimum eſſe, quia movet ad ſui amorem amicabilem prout eſt in re, & non ſecundum noſtras præciſiones, vt patet in beatis non præſcindentibus, & in Deo ipſo ſe amante. Sed contra eſt: Quia, quidquid ſit de beatis, & de Deo, in nobis bonitas divina movet vt cognita per fidē; per fidem autem cognoſcitur non adæquatè, ſed modo inadæquato, & præciſivo, ita vt primario credatur Deus vt Deus, quam vt ſapiens, & potens, &c. Vt vidimus *Tractat. de Fide, quæſt.* 50. vbi oſtendimus obiectum primario terminativum fidei eſſe Deum ſub præciſa ratione deitatis: Sed obiectum primario motivum charitatis debet eſſe obiectum primarium fidei ſub ratione boni propoſitum voluntati; quia charitas in via regulatur per fidem; Ergò debet eſſe

ſed

Digitized by Google

ſola, & præciſa deitas ſub ratione boni. Ex quo idem ſequitur in Patria, quia idem obiectum formale motivum habet charitas in Patria, ac in via, cum ſit eadem ſpecificè: Sed in via motivum primarium ipſius eſt ſola deitas ſub ratione boni: Ergò ſimiliter in Patria. Nec obſtat, ſi dicas, quod charitas vtpotè virtus voluntatis differt à fide intellectus in eo, quod charitas, ſicut voluntas, attingit bonum vt in re, non prout in intellectu, quia fertur ad rem vt eſt in ſe; attamen fides, ſicut intellectus, attingit verum intra ſe intentionaliter, quia intellectus trahit res ad ſe; vndè fides poteſt eſſe præciſiva, & attingere primario deitatem, ſecùs autem charitas, quæ fertur affectivè ad Deum prout in re. Contra enim eſt: Quia licèt voluntas, & charitas feratur ad bonum vt in re, non tamen movetur ex bono vt in re, & phyſicè, ſed ex bono vt cognito: Ergò licèt prædicta diſparitas probaret, obiectum terminativum charitatis non eſſe ſolam deitatem, tamen minimè probat, quod obiectum motivum non ſit ſola ipſa ſub ratione boni per fidem propoſita. Explicatur: Licèt charitas ſuo amore feratur ad Deum vt eſt in ſe, non movetur ad illius amorem, niſi ex ipſo Deo vt credito per fidem: Sed per fidem primario creditur ſub ratione deitatis, & ſecundario quoad rationes attributales: Ergò primario movet ſub ratione deitatis ad ſuum amorem, & ad ſummum ſecundario ratione bonitatis attributorum.

12. Tertiò probatur concluſio, quia illud eſt obiectum formale motivum charitatis, quod movet formaliter ad actum primarium charitatis, nempè ad amorem amicabilem ipſius Dei: Sed hoc eſt ſola deitas ſub ratione boni, ſeù bonitas eſſentiæ: Ergô ſola illa eſt obiectum formale motivum charitatis. Probatur minor: Quia dum Deus amatur amicabiliter, amatur quia bonus Deus, ſeù quia bonus bonitate naturæ: Ergò obiectum formale motivum huius amoris eſt ſola bonitas deitatis, ſeù naturæ divinæ. Confirmatur: Eadem proportionaliter bonitas per eſſentiam movet ad amandum amicabiliter Deum, quæ vt participata à proximo movet ad amandum amicabiliter proximum: Sed ad amorem amicabilem proximi per charitatem non movet bonitas divinæ ſapientiæ, aut iuſtitiæ, aut alterius attributi vt participata à proximo, ſed ſolùm bonitas divinę naturæ vt proximo participata per gratiam ſub conceptu naturæ: Ergò ad amorem amicabilem Dei non movet, niſi bonitas divinæ naturę per eſſentiam. Explicatur ſecundò: Illa bonitas eſt obiectum formale motivum amicitiæ vt talis, in qua primario communicant amici, & in qua primò aſſimilantur: Sed Deus, & creatura vt amici primario, ſeù per ſe primo communicant, & aſſimilantur in natura, homo per gratiam; & Deus per eſſentiam: Ergò illa eſt obiectum formale motivum huius amicitię, nempè charitatis. Explicatur tertiò: Obiectum formale charitatis eſt illa bonitas, quæ reddit vtrumque amicum obiectum congruum dilectionis amicabilis, in vno per eſſentiam, in alio per participationem, & gratiam: Sed hæc non eſt bonitas attributorum, nec bonitas logicè communis attributis, & naturę divinę, ſed ſola bonitas naturæ divinæ, quia hæc ſola per participationem in homine eſt, quę reddit illum obiectum congruum divinę dilectionis amicabilis: Ergò. Quartò: Quia charitas eſt amicitia inter Deum, & hominem, tanquam inter Patrem, & Filium: Ergò idem eſt motivum formale talis amicitiæ, quod eſt formale fundamentum talis paternitatis, & filiationis: Sed hoc fundamentum formale eſt ex parte Patris natura divina per eſſentiam, & ex parte Filij ipſamet per participationem, & ſimilitudo in hac fundata, quia Filius, vt Filius, eſt talis, quia procedit à Patre vt ei ſimilis in natura, & Pater eſt Pater, quia ex vi generationis communicat naturam ſuam filio: Ergò ſola bonitas in naturę eſt obiectum formale charitatis.

13. Ex dictis infertur veritas concluſionis quoad ſecundam, & tertiam, & quartam partem illius, primò: Quia ſi ſola bonitas naturæ eſt obiectum formale charitatis, vt probatum manet: Non ergò bonitas propria attributorum, nec ex ęquo bonitas eſſentiæ, & attributorum, nec bonitas logicè communis illis. Secundò: Quia in Deo non poteſt eſſe multiplex, nec multiplicari motivum formale charitatis, ſiquidem nec poteſt multiplicari adhùc ratione noſtra cum fundamento ratio vltimi finis, quia non poſſumus concipere cum fundamento, in Deo plures vltimos fines, ſicut nec plura prima principia formaliter, niſi concipiamus plures Deos formaliter: Ergò ratio vltimi finis, & conſequenter ratio ſummi boni motiva charitatis ſolùm poteſt eſſe in Deo vna, & immultiplicabilis, adhùc ex noſtro modo concipiendi cum fundamento in re: Sed eo ipſo non poteſt eſſe bonitas vt logicè communis eſſentiæ, & attributis, quia hoc pacto multiplicatur in Deo ratione noſtra; item nec bonitas eſſentiæ, & bonitas attributorum ex ęquo, quia hæc eſt multiplex ratione noſtra; nec item collectio, quia collectio importat etiam ex ęquo multiplicitatem: Ergò ſola bonitas naturæ divinæ, & non vlla ex illis eſt obiectum formale motivum charitatis.

14. Di

Digitized by Google

14. Dico tertiò: *Loquendo etiam ex noſtro modo concipiendi, obiectum formale, ſed primario terminatiuum charitatis eſt ſola bonitas naturæ diuinæ.* Hæc concluſio addit difficultatem ſuprà priorem, & ideò ab aliquibus tenentibus illam, hæc negatur. Veruntamen ſeruata diſtinctione inter eſſentiam, & attributa ex noſtro modo concipiendi, & ordine quo illa concipimus, ſic probatur, primo: Quia idem debet eſſe obiectum formale, ſeu primario terminatiuum charitatis in Deo per eſſentiam, cuius participatio eſt obiectum formale terminatiuum actus charitatis erga proximum: Sed obiectum formale terminatiuum actus charitatis erga proximum eſt participatio formalis naturæ diuinę, non verò participatio attributorum: Ergò in Deo proportionaliter idem eſt dicendum. Secundò: Quia bonitas primariò mouens ad charitatis amorem, primario mouet ad ſui ipſius dilectionem, quam ad dilectionem perfectionum ipſi conſequentium: Sed bonitas naturæ diuinę eſt quæ primario mouet charitatem erga Deum: Ergò primario mouet ad dilectionem ipſius naturæ diuinæ, quam ad dilectionem perfectionũ conſequẽtium, id eſt, attributorum: Sed obiectum primario terminatiuum charitatis eſt illud, ad quod diligendum primario mouetur charitas ex ſuo motiuo formali: Ergò. Tertiò: Quia loquendo ex noſtro modo concipiendi non poſſumus intelligere, quod charitas terminetur ad Deum diligendum quoad eſſentiam, & attributa, niſi cum aliquo ordine intelligamus eſſentiam, & attributa terminantia dilectionem charitatis: Sed non poſſumus hoc intelligere cum ordine, niſi intelligendo per prius terminare dilectionem amicabilem charitatis Deum vt Deum, ſiuè naturam diuinam, quam Deum vt ſapientem, vt omnipotentem, ſeu quoad attributa: Ergò.

15. Dices, amorem charitatis terminari ad Deum prout eſt in ſe, & conſequenter non ad naturam diuinam cum præciſione ab attributis, nec ad attributa cum præciſione à natura; ac proindè in Deo non eſſe intelligibile obiectum primario terminatiuum, & obiectum ſecundario terminatiuum, ſed solùm eſſe obiectum primario terminatiuum, qui eſt ſolus Deus vt eſt in ſe, & vt ſummum bonum complectens quidquid bonitatis eſt in Deo. Sed contra: Quia licèt amor charitatis terminetur ad Deum prout eſt in ſe, rogo à te: Quid importat Deus prout eſt in ſe? Explica hoc mihi. Si repetas, quod præciſè importat ipſum Deum prout eſt in ſe, nihil explicas: Ergò neceſſe eſt, quod diſtinguas in ipſo Deo prout eſt in ſe, & quod eſt in ſe Deus, & quod eſt in ſe ſapiens, & quod eſt in ſe iuſtus, miſericors, &c. Ergò dum ais, quod terminatur ad Deum prout eſt in ſe, non potes hoc explicare, niſi dicendo, quod terminatur ad Deum prout in ſe eſt Deus, prout in ſe eſt ſapiens, prout in ſe eſt iuſtus, &c. Suppoſita igitur hac diſtinctione, & explicatione, iterum rogo: An æquè primo terminetur ad Deum prout eſt in ſe ſapiens, miſericors, & iuſtus, ac ad ipſum prout eſt in ſe Deus? An verò cum aliquo ordine, ita vt per ſe primo terminetur ad ipſum prout in ſe eſt Deus, & per ſe ſecundo ad ipſum prout in ſe eſt iuſtus, miſericors, ſapiens, &c. Si hoc ſecundum, habemus intentum. Si primum contra eſt, quia implicat quod ęquè primo reſpiciat charitas in Deo attributa, ac eſſentiam: Ergò. Probatur antecedens: Quia attributa non conueniunt Deo ęquè primo, ac eſſentia, ſemel quod diſtinguamus inter illa, & eſſentiam, quia Deus per prius intelligitur vt Deus, quam vt ſapiens, iuſtus, &c. & per prius conuenit illi ſua eſſentia, quam attributa, quæ illi conueniunt propter eſſentiam: Sed eo ipſo quod terminetur ad Deum prout eſt in ſe, terminetur ad eſſentiam, & attributa prout ei conueniunt: Ergò non poteſt terminari æquè primo ad eſſentiam, & attributa.

16. Confirmatur; quamvis charitas terminetur ad Deum prout eſt in ſe, & Deus prout eſt in ſe ſit Author naturæ, non ſequitur quod per ſe primo terminetur ad Deum vt Authorem naturę. Item, quamvis Verbum Diuinum per ſe procedat ab intellectu Patris prout eſt in ſe, & in ſe ſit amor, non ſequitur, quod per ſe primo procedat vt amor, quia per ſe primo procedit vt Deus, ſeu vt *ſimilis in natura* diuina, & ſolum per ſe ſecundo vt ſimilis in attributis, vt fatentur omnes Thomiſtæ cum ſuo Angelico Magiſtro: Ergò licèt charitas terminetur ad Deum prout eſt in ſe, non ſequitur quod per ſe primo terminetur ad attributa, ſeu æquè primo, ac terminatur ad eſſentiam. Confirmatur denique: Quia obiectum formale terminatiuum charitatis, eſt illud, in quo vltimo ſiſtit amor, tanquam in vltimo fine formaliter: Sed ita non quieſcit in perfectionibus attributalibus, ſed ſolum in eſſentia, quia perfectiones attributales ſunt propter eſſentiam, & ſola eſſentia eſt ratio formalis vltimi finis, quia propter nihil eſt, niſi propter ſe ipſam: Ergò,

SOLVUNTUR OBIECTA.

17\. OBIJCIUNT primò PP. Salmant. quia idem eſt obiectum formale charitatis, quod eſt obiectum noſtræ beatitudinis formalis, ſeù quod eſt noſtra beatitudo obiectiva, nam vt ſæpè ait D. Thom. obiectum formale charitatis eſt Deus vt eſt noſtra beatitudo obiectiva: Sed non ſolum bonitas naturę divinę, ſed Deus prout eſt in ſe complectens omnem ſui perfectionem eſt noſtra beatitudo obiectiva: Ergò idem de obiecto formali charitatis eſt dicendum. Probant minorem: Quia de eſſentia noſtrę beatitudinis formalis eſt, quod attingat quidquid bonitatis, & perfectionis eſt in Deo, adeò vt ſi per impoſsibile videretur eſſentia non viſis attributis, viſio illa non eſſet beatitudo formalis: Ergò obiectum noſtræ beatitudinis formalis non eſt Deus ſolum ſub ratione deitatis, nec ſola bonitas eſſentię, ſed Deus vt complectitur quidquid bonitatis eſt in Deo. Confirmatur primò: Quia idem eſt obiectum formale motivum charitatis, ac amoris beatifici, quia ille eſt actus primarius charitatis: Sed ratio formalis *ſub qua* motiva huius amoris eſt bonitas, quę complectitur eſſentiam, & attributa, non verò ſola bonitas eſſentiæ: Ergò. Probant minorem: Quia ab omni illa bonitate movetur beatus ad amandum Deum, quam in illo videt, nam ſi aliquam in eo bonitatem videret, à qua non moveretur, obſiſteret amori erga illam: Sed videt in Deo quidquid perfectionis, & bonitatis eſt in illo formaliter: Ergò ab omni illa movetur: Ergò ratio formalis *ſub qua* motiva non eſt ſola bonitas eſſentiæ, ſed bonitas, & pulchritudo ſimplex, quæ eſſentiam, & attributa comprehendit. Confirmant ſecundò: Quia ratio formalis *ſub qua* charitatis eſt bonitas divina prout eſt in ſe: Sed prout eſt in ſe non dicit tantum bonitatem eſſentię, ſed etiam attributorum: Ergò.

18\. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem, non ſola bonitas divinæ naturæ, ſed Deus prout comprehendit omnem divinam perfectionem eſt noſtra beatitudo obiectiva, ęquè primo prout comprehendit perfectiones attributales, ac prout comprehendit eſſentiam, nego: Per ſe primo vt importat perfectionem eſſentię, & per ſe ſecundo vt importat perfectiones attributales, concedo minorem, & conſequentiam in hoc ſenſu. Ad probationem minoris pariter, diſtinguo antecedens: De eſſentia noſtræ beatitudinis formalis eſt quod attingat ęquè primo quidquid perfectionis eſt in Deo, nego: Quod attingat per ſe primo perfectionem eſſentiæ, & per ſe ſecundo reliquas perfectiones nulla intacta remanente, concedo antecedens, & nego conſequentiam de obiecto formali per ſe primo inſpecto noſtrę beatitudinis formalis. Ex quo nihil contra nos, quia vltro fatemur, quod viſa eſſentia, & non viſis attributis talis viſio non eſſet beatitudo formalis; cæterum hoc non probat, quod attributa ęquę per ſe primo ac eſſentia divina videri debeat, aut eſſe obiectum motivum illius viſionis; non etiam non viſis relationibus ſentiunt communiter Thomiſtæ, quod non eſſet beatitudo formalis, & tamen non indè ſequitur, quod relationes ęquę primo ac eſſentia ſint obiectum formale motivum beatitudinis formalis, aut beatitudo obiectiva, niſi velis adſtruere tres beatitudines obiectivas in Deo, quod nemo dicere audebit. Igitur caſu impoſsibili, quo non viderentur attributa, aut relationes, illa viſio non eſſet beatitudo formalis, non quia non videret quod in Deo eſt ratio formalis motiva, & terminativa viſionis, & amoris, ſed quia non videret illam complетè, adæquatè, & prout eſt in ſe ſecundum omnem ſuam intrinſecam perfectionem, & formalitatem; qui modus illam videndi eſſentialiter exigitur ad conceptum eſſentialem beatitudinis formalis, non verò quod ęquè primo videat attributales perfectiones ac eſſentiam, quia dummodo illas per ſe ſecundo videat in Deo, ſatis eſt ad videndam eſſentiam Dei prout eſt in ſe adæquatè, & completè, & hoc ſufficit ad quietandum appetitum, & conſequenter ad beatificandum. Et quidem aliqui dicunt, quod quamvis quis videret Deum prout eſt in ſe, ſi non videret ęternitatem ſuæ viſionis, hæc viſio tunc non beatificaret ipſum ſimpliciter, quia non quietaret appetitum ſimpliciter; & tamen nemo dicet, quod perpetua duratio viſionis ſit obiectum formale motivum ipſius. Et ratio à priori eſt, quia conceptus beatitudinis formalis non ſalvatur præciſè in attingentia obiecti formalis motivi, aut terminativi viſionis, ſicut nec conceptus beatitudinis obiectivæ ſalvatur præciſè in ratione formali motiva, aut terminativa viſionis, ſed in illa vt eſt in ſe dicens, non ſolum rationem formalem primario motivam, & terminativam, ſed alias etiam rationes ſecundario motivas, & terminativas in ipſo Deo formaliter exiſtentes, quis aliter non videretur Deus vt eſt in ſe, adæquatè, & completè: Vndè ſtat quod non ſit beatitudo formalis, niſi videat omnia, nec obiectiva, niſi omnia videantur, quin tamen omnia ſint formalis ratio motiva, aut terminativa.

 19. Ad

19. Ad primam confirmationem, omiſſa maiori, nego minotem. Ad eius probationem, diſtinguo maiorem: Ab omni ſlla bonitate movetur primario, ſeù ęquè primo, nego maiorem: Vel primario, vel ſecundario, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam, quia movetur ab omni bonitate, quam in Deo videt, ſed quodam ordine virtuali, iuxta virtualem ordinem, quem illa bonitas habet in Deo, nempè à bonitate eſſentię per ſe primo, ſeù primario, & à bonitate attributorum per ſe ſecundò, ſeù ſecundario. Ad ſecundam, diſtinguo pariter maiorem: Eſt bonitas divina prout eſt in ſe, ſecundum omnem bonitatem, quam importat in ſe, nego: Secundum bonitatem eſſentialem, quam importat prout eſt in ſe, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Inſtoque argumentum in generatione æterna, qua Pater generat Filium prout eſt in ſe, quin tamen indè inferatur, quod illum generet ęquè primo vt eſt amor, ſeù quod procedat per ſe primo vt amor divinus, ſed ſolum vt Deus.

20. Objiciunt ſecundò: Quia obiectum formale charitatis eſt bonitas prima, & ſumma, qua Deus conſtituitur ſimpliciter, & abſolutè ſummè bonus: Sed hæc bonitas non ſalvatur in ſola eſſentia vt prævenit attributa, ſed in illa ſimùl cum attributis: Ergò non ſola bonitas eſſentię, ſed bonitas complectens eſſentiam, & attributa eſt obiectum formale charitatis. Probant minorem: Quia ſummum bonum abſolutè, & ſimpliciter importat integritatem omnium, quę nata ſunt convenire formaliter ſubiecto: Sed hæc non ſalvatur in ſola eſſentia: Ergò. Secundò: Quia ſi per impoſsibile auferrentur à Deo attributa, manente eſſentia, non maneret in ſe ſimpliciter perfectus, quia perfectus eſt, cui nihil deficit, tunc autem deficeret ei maxima perfectio: Sed idem eſt Deum eſſe ſummè bonum, ac eſſe ſummè perfectum: Ergò præciſivè ab attributis non eſſet, nec poteſt intelligi ſummè bonus ſimpliciter. Tertiò: Quia non intellectis attributis, non intelligitur in Deo bonitas, cui repugnet bonitatis additio: Sed bonitas prima iuxta D. Thom. *quæſt. 21. de Veritat. artic. 4. ad 9.* talis debet eſſe quia ex hoc ipſo individuatur, & ab alijs diſtinguitur, quod non recipit aliquam additionem: Ergò non intellectis attributis, non intelligitur bonitas prima talis, & individua.

21. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Obiectum formale charitatis eſt bonitas prima, & ſumma, qua Deus conſtituitur ſummè, & ſimpliciter bonus in linea eſſentię, ſeù eſſentialiter, concedo: Quaſi integraliter, & in omni linea, nego maiorem, & minorem in ſenſu concesſo. Ad cuius primam probationem, pariter diſtinguo maiorem: Summum bonum in linea eſſentię, ſeù eſſentialiter importat integritatem omnium, &c. nego: Summum bonum quaſi integraliter, & in omni linea, concedo maiorem, & nego minorem in ſenſu conceſſo, nihilque indè contra nos infertur. Ad ſecundam dico, quod in illa hypotheſi impoſsibili, ſi ſemèl maneret eadem eſſentia divina ac nunc, maneret illa ſimpliciter, & infinitè bona, & ſumma eſſentia Dei, quia de hac bonitate nihil illi deficeret, licèt non maneret ſummè bona, & perfecta quaſi integraliter, & attributaliter; & conceſſa minori, diſtinguo conſequens diſtinctione data, quia ſemèl admiſſo, quod præciſivè ab attributis intelligitur Deus vt verus Deus eſſentialiter, non poteſt negari quod intelligatur ſummè bonus eſſentialiter, quia Deus ex conceptu proprio Dei eſt ſummè bonus eſſentialiter, & eſſentia illius eſt ſummè bona, quia eſt ſumma, & perfectiſsima eſſentia, qua nulla melior eſſentia, nec maior excogitari poteſt, & totum hoc præciſivè ab attributis, nam potius bonitas ſumma, & infinita attributorum probatur à priori ex bonitate ſumma, & infinita eſſentię, eo videlicet, quia eſſentię ſummè, & infinitè bonę, & perfectę debentur attributa ſummè, & infinitè perfecta, & bona, hoc eſt, debetur ei ſapientia ſummè perfecta, iuſtitia ſummè perfecta, &c. hoc autem intelligi non poteſt, niſi eſſentia divina pro priori ad attributa intelligatur ſummè perfecta, & ſummè bona ſimpliciter in linea eſſentię, & vt conſtituens Deum eſſentialiter ſummè perfectum, & bonum in quantum Deum: *Hæc igitur* bonitas ſumma, & infinita eſt obiectum formale charitatis.

22. Ex quo ad tertiam, diſtinguo maiorem: Non intellectis attributis, non intelligitur in Deo bonitas, cui repugnet bonitatis eſſentialis additio, nego: Cui repugnet bonitatis attributalis additio, ſub diſtinguo, cui repugnet huius bonitatis additio realis, aut obiectiva per non incluſionem bonitatis attributalis in illa, nego: Cui repugnet additio huius bonitatis penes explicitum noſtrum modum concipiendi cum fundamento in re, ſeù virtualiter, vt communiter dicitur, concedo; & ad minorem dico, veriſsimum eſſe, quod bonitas prima individuatur ex hoc ipſo quod non admittit re ipſa, ſeù in ſenſu reali additionem, imò nec obiectivè adæquatè, & implicitę per non incluſionem obiectivam alicuius bonitatis, quæ ei poſsit addi, quia re ipſa, & obiectivè implicitè includit omnem bonitatem, ita vt nulla poſsit

excogitari ſic non incluſa, ſeù ſic illi addita, quia hoc pacto, & in hoc ſenſu nulla eſt diſtinctio inter eſſentiam, & attributa; & ideò de illis in hoc ſenſu non loquimur in hac concluſione; ſed de illis vt diſtinctis eo modo quo diſtinguntur, nempè penes conceptos explicitos obiectivos cum fundamento in re, non enim aliter poſſumus loqui de eſſentia, & attributis, quia non aliter ea concipimus; hoc autem ſenſu non eſt contra ſummam, & primam bonitatem eſſentiæ divinæ, quod ſit capax additionis bonitatis attributalis, imò ipſi PP. Salmant. qui nimis inſiſtunt huic argumento, expreſsè probant *num.* 16. quod attributa: *Dicunt perfectionem virtualiter diſtinctam ab eſſentia, & quod addunt eſſentiæ divinę, non ſolum rationem entis, ſed rationem perfectionis, & bonitatis*, ſeù vt infrà *ibid.* dicunt: *Addunt ſecundum noſtrum modum intelligendi perfectionem, & bonitatem*: Non ergò eſt contra ſummam bonitatem eſſentiæ divinæ, quod ſit capax additionis virtualis, aut ex noſtro modo concipiendi bonitatis attributalis.

23. Dices ex ipſis, eſſentiam divinam præciſivè ab attributis eſſe capacem talis additionis, ſed indè probari, quod præciſivè ab attributis non ſit ſimpliciter, & ſummè bona, quia non eſt ſummè, & ſimpliciter bonum, quod intelligitur ſine aliqua bonitate, quę ei poteſt ſuperaddi. Sed contra: Quia eſſentia divina præciſivè ab attributis eſt bona, aliàs ei non fieret bonitatis additio: Sed non eſt finitè, nec ſecundum quid bona: Ergò ſimpliciter, & infinitè eſt bona præciſivè ab attributis. Maior patet, primò: Quia eſſentia ſimpliciter infinita vt talis, implicat, quod ſolum ſecundum quid, aut finitè intelligatur bona. Secũdo: Quia eſſentię finitè, aut ſecundum quid bonę, nõ debentur attributa ſimpliciter infinitè bona, qualia debentur eſſentię divinæ pro priori, & præciſivè ab attributis. Tertiò: Quia aliàs Deus non poſſet dici bonus ſimpliciter per eſſentiam, ſi per eſſentiam ſolum eſſet bonus ſecundum quid, aut finitè: Sed Deus à SS. PP. plerumque dicitur ſimpliciter bonus per eſſentiam: Ergò quia eſſentia illius eſt ſimpliciter infinitè bona. Nec dicas, dici Deum ſummè, & infinitè bonum per eſſentiam, quia non habet bonitatem ab alio, nec tanquam à cauſa finali, nec tanquam ab efficienti, vel quia identificat realiter formaliter attributa, quibus conſtituitur ſummè bonus ſimpliciter. Contra enim eſt: Quia licèt hoc ſufficit vt dicatur Deus ſummè bonus per eſſentiam in ſenſu reali, quo ſenſu non diſtinguimus in Deo eſſentiam, & attributa, ſed vnicè eſt in eo eſſentia, & totus eſſentia pura, ſumma, & ſimplex; tamen non ſufficit vt dicatur ſummè bonus per eſſentiam in ſenſu methaphyſico accipiendo eſſentiam vt contradiſtinctam ab attributis prout communiter accipitur ex noſtro modo concipiendi: Sed Deus dicitur ſimpliciter infinitè bonus per eſſentiam, non ſolum accipiendo eſſentiam in ſenſu reali prout eſt quidquid Deus eſt, ſed accipiendo eſſentiam in ſenſu methaphyſico vt contradiſtinctam ab attributis, nam alias ex ſumma perfectione eſſentiali Dei non poſſet à priori probari ſumma perfectio ſapientiæ, potentiæ, miſericordiæ, &c. Ergò. Et vrgeri poteſt, quia homo intelligitur ſimpliciter bonus, & ſanctus, & dignus amore amicabili per participationem divinæ naturę prout diſtinctæ ab attributis, & præciſivè à participatione attributorum, quia per ſolam gratiam, quæ eſt participatio ſolius naturę divinæ, talis conſtituitur pro priori ad virtutes infuſas, quæ ſunt formales participationes attributorum: Sed hoc eſſet falſum, ſi Deus per ſuam naturam vt diſtinctam ab attributis non eſſet ſimpliciter bonus eſſentialiter, & ſanctus, & dignus amore amicabili: Ergò ita eſt per ſolam bonitatem eſſentiæ, aut naturæ in ſenſu formali.

24. Objicies tertiò: Seù replicabis, licèt natura divina vt ſic diſtincta ſit, ſeù intelligatur ſummè bona eſſentialiter, tamen charitas non terminatur ad illam, nec movetur ex illa vt ſic diſtincta, ſed ad illã, & ex illa vt re ipſa eſt in ſe: Sed re ipſa in ſe eſt vna ſimpliciſsima bonitas ſumma in omni linea abſque diſtinctione eſſentię, & attributorum: Ergò ſic eſt obiectum formale motivum, & terminativum charitatis. Maior probatur: Quia charitas eſt virtus voluntatis: Voluntas autem fertur ad obiectum prout eſt in re. Deindè: Quia licèt moveatur ex divina bonitate vt cognita, ſaltèm in Patria cognoſcitur divina bonitas prout eſt in ſe vno concepto ſimpliciſsimo, & adæquato minimè diſtinguenti inter eſſentiam, & attributa: Ergò ibi movetur charitas ex illa vt eſt in ſe adæquatè vna ſimpliciſsima bonitas indiſtinctè ambiens attributa, & eſſentiam. Confirmatur: Quia charitas ſaltèm in Patria non præſcindit obiectivè, imò nec viſio beata proponens bonitatem divinam vt amabilem: Ergò nec diſtinguit inter attributa, & eſſentiam: Ergò ad totum Deum terminatur, & ex toto movetur, tanquam ex vno ſimpliciſsimo obiecto motivo, & terminativo. Secundò: Quia charitas in Deo nihil ſecundariò, nec materialiter amat: Ergò quidquid in eo amat, amat primariò, & formaliter: Ergò nihil eſt in Deo, quod non ſit obiectum formale, & primarium.

Probatur antecedens, primò: Quia nihil amat in Deo propter aliud, ſed ſolum propter ſe, ſiquidem non diſtingui in Deo vnum, & aliud, ſed amat Deum vt bonum ſimplicißimum, & indiſtinctum: Sed amare aliquid ſecundario, aut materialiter, eſt illud amare non propter ſe, ſed propter aliud: Ergò nihil amat ſecundario, aut materialiter. Secundò: Quia non ſtat amare aliquid ſecundario, & aliud primario, niſi amando plura, vt plura, comparativè vnum ad aliud: Sed charitas, ſaltèm in Patria, non amat in Deo plura vt plura comparando vnum ad aliud: Ergò non amat aliquid ſecundario, & aliud primario. Tertiò: Quia amare aliquid ſecundario eſt amare illud cum ordine, vel obiectivo, vel formali ad primarium: Sed charitas nihil amat in Deo cum ordine, nec obiectivo, nec formali ad aliud, quia nec obiectivè, nec formaliter diſtinguit in obiecto amato vnũ & aliud: Ergò. Quartò: Quia amare aliquid ſecundario in ordine ad primarium eſt illud amare vt medium ad finem: Sed charitas nihil amat in Deo vt medium ad finem: Ergò nihic amat ſecundario. Quintò: Quia charitas nihil in Deo diligit, niſi vt vltimum finem: Sed quod diligitur ſecundario, non diligitur vt vltimus finis: Ergò nihil diligit in Deo ſecundario. Sextò: Quia nihil diligit in Deo, niſi ſuper omnia: Sed quod diligitur ſecundario non diligitur ſuper omnia: Ergò nihil diligit ſecunſecundario.

25. Reſpondeo, hoc argumentum convincere aſſumptum, ſi loquamur in ſenſu reali, & probare primam concluſionem. Cæterum, quia nos, vt ſæpè dixi, non poſſumus theologicè explicare, quid ſit illud, quod movet, & terminat charitatem in Deo, niſi diſtinguendo cum fundamento in re eſſentiam, attributa, & relationes; ſemèl quod concipiamus, & loquamur diſtinctè, & explicitè, cum fundamento in ipſa ſimplicißima eminentia Dei, non poſſumus dicere quod omnia hæc ęquè primo movent, & terminant, ſicut nec poſſumus dicere, quod omnia hæc ęquè primo Deum conſtituunt in ratione Dei, quia ad hoc non eſt fundamentum, ſiquidem non eſt fundamentum vt prædicata divina, quæ ſemèl concipimus vt diſtincta, concipiamus ſine ordine illo, quo inveniuntur participata in eis, in quibus participantur, nec vt concipiamus ea vt aggregatum per accidens ex omnibus illis ęquè primo concurrentibus, ſed ſolum eſt fundamentum vt ea concipiamus cum ordine eſſentiæ, & attributorum, non ſolum in eſſendo, ſed etiam in terminando, & movendo ad ſui viſionem, & amorem, quia eodem ordine debent intelligi quoad amari, & intelligi, quo intelliguntur quoad eſſe in Deo; ſiquidem amantur, & videntur vt ſunt, & ſic à nobis debent intelligi, videri, & amari, vt intelliguntur eſſe, & ſicut cum tali ordine explicamus ea eſſe in Deo; ita cum tali ordine debemus explicare ea videri, & amari in Deo ipſo. Quo ſuppoſito.

26. Conceſſa maiori argumenti, diſtinguo minorem: Re ipſa in ſe eſt vna ſimplicißima, ac ſumma bonitas *in omni linea* æquè primo, nego: In linea eſſentię per ſe primo, & per ſe ſecundo in lineis attributalibus, concedo: Et cum addis: *Abſque diſtinctione attributorum, & eſſentiæ*, tu ipſe tibi contradicis, quia dicis: *In omni linea*, & addis *ſine diſtinctione*, cum tamen intelligendo *omnem lineam*, apertè intelligas plures, & diſtinctas lineas. Quod ſi dicas, ita te pronunciaſſe, quia aliter concipere, nec loqui vales explicando. Id etiam, & nos dicimus: Sed ſemèl loquendo cum tali diſtinctione, iam locum habet diſtinctio *de per ſe primo, & per ſe ſecundo* data. Ad probationem maioris, iam ſuprà diximus *num.* 55. vide etiam inſtantias manifeſtas *num.* 15. & 16. Ad primam confirmationem, diſtinguo maiorem: Non præſcindit obiectivè, nec præbet fundamentum vt nos in illa diſtinguamus, nego: Et præbet tale fundamentum, concedo. Vel aliter: Non præſcindit obiectivè, & nos poſſumus illam diſtinctè, & clarè explicare non præſcindendo obiectivè, nego: Et non poſſumus, niſi præſcindendo obiectivè, concedo antecedens, & diſtinguo conſequens: Ergò ad totum terminatur, & ex toto movetur in ſenſu reali, concedo: In ſenſu formali, ſubdiſtinguo: Ad totum per ſe primo, nego: Ex parte per ſe primo, nempè ad eſſentiam, & ex parte per ſe ſecundo, nempè ad attributa, concedo, ex quo nihil contra nos. Ad ſecundam, diſtinguo antecedens: Nihil amat ſecundario, ſumpto ly *ſecundario* in ſenſu reali, concedo: Sumpto in ſenſu formali, & explicativo ex noſtro modo explicandi, & concipiendi, nego antecedens. Ad cuius primam probationem, diſtinguo maiorem: Nihil amat propter aliud, ly *propter aliud* ſumpto in ſenſu reali, concedo: Sumpto in ſenſu formali, vel virtualiter, vt alij aiunt, nego maiorem, quia ad hoc opus non eſt, quod ipſa charitas, nec viſio illam regulans, diſtinguat formaliter vnum, & aliud, ſed ſatis eſt, quod nos non poßimus loqui, niſi ibi diſtinguendo cum fundamento in re vnum, & aliud, nam eo ipſo tenemur dicere quod amat vnum propter aliud, & non vnum, & aliud æquè primo. Ad ſecundam probationem, diſtinguo maiorem: Non ſtat amare vnum primario, &

Digitized by Google

aliud ſecundario in ſenſu reali, niſi amando plura vt plura, concedo: Vnum primario, & aliud ſecundario in ſenſu formali, ſubdiſtinguo: Niſi amando plura vt plura fundamentaliter, concedo: Formaliter nego maiorem, & eodem modo diſtinguo ly *comparativè vnum ad aliud*, & eodem modo diſtincta minori, nego conſequentiam, loquendo in ſenſu formali; quia ad hoc opus non eſt, quod ipſe amor realiter diſtinguat inter vnum, & aliud, nec quod realiter ordinet vnum ad aliud, ſed ſatis eſt, quod à nobis explicari non poſsit ille amor ad ſuum obiectum, niſi diſtinguendo in illo cum quodam ordine vnum, & aliud, vt ipſi contrarij, velint nolint, diſtinguunt, licèt non ordinent, ſicut nos ordinamus, vnum ad aliud, vt ſecundarium ad primarium; diſtinguere enim ibi vnum, & aliud, & velle quod vnum, & aliud ſit ęquè primarium ſine ordine, eſt quod contradicimus.

27. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Amare aliquid ſecundario in ſenſu reali, eſt illud amare cũ ordine obiectivo, vel formali, cõcedo: Amare illud ſecundario in ſenſu formali, ſubdiſtinguo: Eſt illud amare cum ordine obiectivo, vel formali actuali, nego: Actuali, vel fundamentali, concedo, & in hoc ſenſu, nego minorem, & cõſequentiam; quia vt aliquid ametur ſecundario in ſenſu formali, ſeù ex noſtro modo concipiendi cum fundamento, ſatis eſt quod amans illud amet illud cum ordine fundamentali, hoc eſt, quod præbeat ſufficiens fundamentum amor illius, vt nos concipiamus illum primario terminari ad vnum, propter ipſum, & ſecundario ad aliud propter primum; ad quod non requiritur quod amor ipſe actu diſtinguat, nec formaliter, nec obiectivè vnum, & aliud, ſed ſatis eſt, quod diſtinguat fundamentaliter, hoc eſt, quod præbeat fundamentum nobis vt ſic diſtinguamus, & præſcindamus, ſi velimus diſtinctè, & clarè explicare amorem illum, eiuſque obiectum. Ad quartam, vel nego maiorem, vel diſtinguo: Eſt illud amare vt medium latè, vel ſtrictè, propriè, vel impropriè tale, concedo: Vt medium propriè tale, nego maiorem; & minorem in ſenſu conceſſo, quia vt aliquid ſecundario ametur non requiritur, quod ametur vt medium propriè tale, ſeù propriè vtile, aliàs Deus nihil ſecundario amaret, vt ſuprà vidimus; ſed ſatis eſt amari vt medium, latè accipiendo medium pro omni illo quod eſt ad finem, ſeù quod ad finem ſpectat, vt cumque ſpectet, ſivè ſpectet vt quid conducens ad finem conſequendum, quę eſt propria ratio medij, ſivè ſpectet vt ad ipſum finem participandum, quę eſt propria ratio creaturarum, ſivè ad ipſum glorificandum, & honorandum, ſivè denique ad ipſum intrinſecè conſtituendum perfectum, quo pacto ſpectant ad ſubſtantiam creatam accidentia propria cum ordine reali, & ad ſubſtantiam divinam attributa cum ordine fundamentali, ſeù rationis ex noſtro modo concipiendi, & id ſufficit vt ſecundario ametur propter eſſentiam in ſenſu formali, & explicativo, ſicut accidentia propria ſubſtantię creatę amantur propter ipſam ſecundario in ſenſu reali, & virtutes infuſæ, quæ ſunt participationes attributorum, propter gratiam, quæ eſt participatio naturę divinę.

28. Ad quintam, diſtinguo maiorem: Charitas nihil in Deo diligit, niſi vt vltimum finem, in ſenſu reali, concedo: Niſi vt vltimum finem in ſenſu formali, nego maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam intellectum in ſenſu formali: Quia charitas diligit quidem attributa vt vltimum finem in ſenſu reali, quia in ſenſu reali quidquid eſt in Deo eſt vltimus finis; cæterum, loquendo in ſenſu formali, & præciſivo, ſecundum quod à nobis intelligitur, attributa non ſunt formaliter vltimus finis, ſed ſunt attributa, ſeù perfectiones vltimi finis, quę vt talia non intelliguntur amari vltimatè propter ſe, ſed propter eſſentiam, cuius ſunt perfectiones attributalea, quę ſola amatur vt vltimus finis in ſenſu formali. Ad ſextam, diſtinguo pariter maiorem: Nihil diligit in Deo, niſi ſuper omnia realiter à Deo diſtincta, ſeù in ſenſu reali loquendo, concedo: Nihil diligit, niſi ſuper omnia virtualiter, aut ratione noſtra diſtincta in ipſo Deo, nego maiorem, quia licèt charitas nihil diligat in Deo, niſi ſuper omnia, quæ realiter non ſunt ipſe Deus; aliqua tamen diligit in Deo, & non ſuper omnia, quæ ratione noſtra diſtinguuntur ab ipſo Deo, vt Deus eſt; quia hoc pacto ſolum diligit deitatem ſuper omnia, ſiquidem ſola illa eſt ſuper omnia quę in Deo ſunt ratione noſtra diſtincta ab eſſentia; ſapientiam enim, aut miſericordiam non diligit ſuper omnia alia attributa, minuſque ſuper deitatem ipſam, qua conſtituitur Deus, ſed ſolam Deitatem ſic amat ſuper omnia alia intrinſeca ipſi Deo, non in ſenſu reali, quia in ſenſu reali non eſt ibi vnum, & aliud, nec ſuprà, & infrà, ſed in ſenſu formali, & ex noſtro modo concipiendi.

29. Denique obijcies pro Ripalda: Quia obiectũ formale charitatis eſt ratio communis bonitatis divinæ prout indifferenter dicitur, vel de collectione omnium quæ ſunt in Deo, vel de quolibet ſeorſim: Ergò non eſt ſola bonitas naturæ. Probat aſſumptum: Obiectum formale charitatis debet amplecti omnem rationem motivam affectuum, vel actuum

cha-

charitatis : Sed ſola ratio illa boni divini ſic communis amplectitur omnem rationem motivam actuum charitatis : Ergò ſola illa eſt motivum formale adæquatum charitatis. Probat minorem quia per charitatem poteſt Deus amari , quia Deus , vel quia ſummè perfectus in omni linea collectivè, hoc eſt , quia ſummè ſapiens , ſummè iuſtus, ſummè miſericors, ſummè potens, &c. collectivè ; vel præcisè , quia ſummè ſapiens , aut præcisè quia ſummè iuſtus, &c. Ergò omnes iſtę poſſunt eſſe rationes motivæ affectuum charitatis : Sed ſola ratio illa communis bonitatis divinę amplectitur ex ęquo omnes iſtas rationes : Ergò ſola illa amplectitur omnes rationes motivas affectuum charitatis. Confirmat : Omnes affectus charitatis debent ſpecificari , & moveri ex motivo , & ſpecificativo charitatis : Sed omnes prædicti affectus ſunt charitatis: Ergò moventur ex ſpecificativo , & motivo charitatis. Probat minorem, primò : Quia omnes illi affectus ſunt theologici , ſiquidem omnes moventur ex bono increato : Ergò ſunt affectus virtutis theologicę: Sed non alterius, niſi charitatis : Ergò ſunt affectus charitatis. Secundò : Quia omnis affectus amicitię erga Deum eſt actus charitatis : Sed omnes illi affectus ſunt amicitiæ erga Deum : Ergò & actus charitatis. Probat minorem; tùm, quia quolibet ex illis affectibus diligimus Deum propter ſe , dum illum diligimus propter perfectionem ipſius. Tùm, quia ſæpè amicos noſtros diligimus , vel propter omnes eorum perfectiones , & virtutes collectivè in genere nobis propoſitas , vel propter ſingulas diviſim, vt propter liberalitatem , vel propter modeſtiam, &c. & tamen omnes iſti affectus ſunt amicabiles , ſeù ſtrictè amicitiæ erga ipſos: Ergò pariter erga Deum. Secundò : Quia quilibet ex illis affectibus ſufficit ad iuſtificationem, ſi ſit efficax, & ſuper omnia ; nam ſanè qui deteſtaretur peccatum efficaciter ex amore divinæ miſericordię ſuper omnia , aut ex amore Dei quia ſummè ſapientis , aut quia ſummè iuſti , vel quia ſummè boni in genere , aut quia collectivè ſummè boni ex omnibus eius perfectionibus , abſdubio iuſtificaretur : Sed ſolus affectus charitatis ſufficit ad iuſtificationem : Ergò omnes illi affectus ſunt charitatis. Tertiò : Quia cæteri habitus theologici non ſolum reſpiciunt Deum vt Deum formaliter, ſed etiam vt perfectum ſingulis, aut omnibus attributis collectivè, aut ſigillatim ; ſpes enim poteſt ſperare videre Deum , tùm vt Deum formaliter ; tùm vt ſummè ſapientem ſigillatim; tùm vt ſummè perfectum in genere, aut collectivè omnibus ſuis perfectionibus: Similiter fides poteſt credere Deum vt Deum , vel ſigillatim , aut collectivè, aut in genere cum omnibus, & ſingulis perfectionibus , & lumen gloriæ videt in Deo, non ſolam deitatem , ſed omnes, & ſingulas perfectiones: Ergò pariter dicendum eſt de charitate.

30. Reſpondeo , negando aſſumptum. Ad eius probationem, vel nego, vel diſtinguo maiorem : Debet amplecti omnem rationem primariò motivam affectus primarij charitatis , concedo : Omnes rationes motivas omnium affectuum , ſivè primariò , ſivè ſecundario ſpectent ad charitatem , ſubdiſtinguo: Debet amplecti omnes illas vt rectum ſua obliqua, concedo : Vt ratio communis ex ęquo omnes illas , nego maiorem , & minorem in ſenſu conceſſo. Ad eius probationem , diſtinguo antecedens : Poteſt Deus amari per charitatem ſub omnibus illis motivis æquè primò, nego : Quia Deus eſt primariò , & ex reliquis per ſe ſecundo , aut ſecundariò , concedo antecedens , & nego conſequentiam , quæ non infertur.

31. Sed dices : Poteſt quis diligere Deum , quia ſummè ſapientem , & propter bonitatem ſapientiæ diligere illi omnes alias perfectiones : Ergò poteſt diligere illum quia ſummè ſapientem primariò, ſeù æquè primo, ac diligitur quia Deus ; Sed hic affectus erit charitatis : Ergò per charitatem poteſt diligi primariò, ſeù æquè primo quia ſapiens , ac quia Deus. Reſpondeo , diſtinguendo antecedens , quoad ſecundam partem : Et propter illius ſapientiam diligere illi omnes alias perfectiones , ex meritis obiecti , & ex nativa inclinatione charitatis ad ſic diligendum , nego: Ex libera ordinatione diligentis , omitto antecedens, & diſtinguo conſequens, eodem modo ; & ad minorem ſubſumptam dico , quod ille affectus erit charitatis quod ſubſtantiam, ſed non ex inclinatione charitatis quoad illam ordinationem arbitrariam diligentis, ſeù præpoſteram, nec ex meritis obiecti , quia obiectum charitatis , ex ſuppoſitione quod ſub ſingulis perfectionibus diligatur, exigit quod illę attingantur , & moveant eo ordine quo cōcipiuntur cum fundamento in re convenire Deo; cum verò in Deo deitas non ſit propter ſapientiam , nec cæterę perfectiones propter illam vt finem , ſed è contra, ſapientia, & cæterę perfectiones propter deitatem , inter ſe autem vna non ſit propter alias, nec è contra, Indè eſt, quod ex meritis obiecti, & attenta exigentia illius, & conſequenter nec ex nativa inclinatione charitatis , quæ commenſuratur exigentię obiecti , non poteſt diligi deitas propter ſapientiam , nec ex amore illius , ſed ſolùm è contra , nec cæterę perfectiones attributales

prop-

Digitized by Google

propter vnam ſigillatim ; ſed omnes propter Deum vt Deum: Quod ſi ordine præpoſtero diligantur, quantum ad illum ordinem affectus ille non erit ex charitate, nec ex meritis, aut exigentia obiecti, ſed ex arbitrio diligentis; charitas autem non ſpecificatur ex obiecto, quod ſolùm ex arbitrio diligentis accipitur vt primarium reſpectu exterorum, ſed ex illo, quod ex meritis obiecti exigit primariò moveri, & amari, quia ſpecificativa habituum non ſunt ex arbitrio cuiuſque, ſed ex meritis obiecti, & ex nativa inclinatione habitus commenſurata exigentiæ obiecti. Ex quo.

32. Ad confirmationem, diſtinguo maiorem: Omnis affectus charitatis primarius debet moveri primariò ex obiecto ſpecificativo, & motivo charitatis, concedo: Omnia affectus ſivè primarius, ſivè ſecundarius, nego. Et diſtinguo minorem, omnes illi affectus ſunt charitatis æquè primo, nego: Vnus ſolùm primarius, nempè quo diligitur quia Deus ſummè bonus eſſentialiter, & alij ſecundarij, concedo minorem; cuius probationes, quas Ripalda multiplicat, nihil aliud probant. Non prima, quia ex quo omnes illi affectus ſint theologici, ſolùm probatur, quod ſint affectus, vel primarius, vel ſecundarij virtutis theologicæ, quia benè poſſunt dari affectus ſecundarij virtutis theologicæ, qui ſint theologici, quia ſpecificantur ab aliquo prædicato Dei increato, & divino: Vel poteſt dici, quod ſunt affectus theologici in ſenſu reali, quia moventur ex prædicatis, quę realiter ſunt ipſe Deus; licèt non theologici, niſi tantùm obliquè, & indirectè in ſenſu formali, quatenus formaliter moventur directè ex aliquo Dei, & non directè ex ipſo Deo vt Deus eſt: Ex quo non inferas eſſe directè morales, quia inter affectum directè moralem, & directè theologicum, datur medium, nempè affectus indirectè theologicus conſequens ſecundariò ad affectum directè theologicum, tanquam ad primarium; vndè nec actus ſecundarius charitatis eſt directè moralis, quamvis nec ſit directè theologicus, quia eſt indirectè theologicus, id eſt, ſecundarius ad theologicum, & participativè, ſeù conſequutivè theologicus. Nec ſecunda, quia dato, quod omnes illi affectus ſint amicabiles erga Deum, non tamen opus eſt, quod omnis affectus amicabilis Dei ſit actus primarius charitatis, niſi ſit erga Deum quia Deus eſt. Nec oppoſitum probatur, ex eo quod quilibet affectus ex illis ſufficeret ad iuſtificationem, quia benè poteſt ad iuſtificationem ſufficere actus ſecundarius charitatis, qui virtualiter ſit amor Dei ſuper omnia, licèt non formaliter, vt patet in actu contritionis, in quantùm virtualiter eſt amor Dei ſuper omnia. Nec demum tertia, quia licèt illi habitus theologici poſsint ſecundariò reſpicere ea omnia motiva, & rationes, non tamen primariò, niſi ſolam deitatem, vel ſub ratione veri credibilis, vt fides; vel ſub ratione veri vt eſt in ſe, vt lumen gloriç; vel ſub ratione boni noſtri, vt ſpes; vel ſub ratione ſummi boni prout eſt in ſe, vt charitas.

33. Et hæc de obiecto charitatis, vbi notandum duxi, ne forſan deſideres voces *diſtinctionis virtualis*, aut *ordinis virtualis*; me non ideò illas prætermiſiſsè, quia diſtinctionem virtualem extrinſecam negem in prædicatis divinis, ſed quia illam intrinſecam non admitto, & malui vti vocibus diſtinctionis rationis cum fundamento, aut ex noſtro modo concipiendi, quia in his nulla eſt ęquivocatio.

QUÆSTIO XVI.

An charitas ſit fide perfectior, non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè.

1. HANC quæſtionem controvertunt Thomiſtæ *ſuper artic. 4. D. Thom. in præſent.* In qua, licèt ſupponant litteram D. Thom. abſolutè aſſerentis, & probantis, charitatem eſſe perfectiorem fide, nihilominus aliqui illorum, vt Ferrara *5. contra gent. cap. 23.* & Serra *in præſent. ad artic. 6. quæſt. 23.* Ferre *quæſt. 9. §. 2.* aſſerunt, litteram D. Thom. intelligi debere ſolùm in eſſe moris, non verò in eſſe entis, & phyſicè, nam hoc in genere fidem excedere charitatem docent. Veruntamen oppoſita ſententia eſt communis inter Thomiſtas, imò & inter extraneos, quos citant, & ſecuntur in præſent. PP. Salmantic. *Diſputat. 7. dub. 2. num. 33.*

2. Et quidem, quod charitas ſit præſtantior fide abſolutè, præſcindendo à genere in quo ſit præſtantior, eſt incontrovertibile inter Catholicos, tanquam quid de fide; tùm ex illo Apoſtol. 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc, maior autem horum eſt charitas.* Et *cap.* 12. præmiſsis pluribus gratijs, & chariſmatibus, inquit: *Adhùc excellentiorem viam vobis demonſtro*, quam eſſe charitatem ibi ſatis oſtendit, dum omnia alia ſine charitate nihil valere dicit. Et D. Thom. ad ea verba: *Dilectio*, inquit, *eſt via, qua directius in Deum itur.* Tùm ex illo *ad Coloſ.* 3. poſt exhortationem ad omnes virtutes, inquit: *Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod eſt vin-*

vinculum perfectionis. Tùm præcipuè ex illo Matth. 22. *Hoc eſt maximum, & primum mandatum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Secundum autem ſimile huic: Diliges proximum tuum ſicut te ipſum. In his duobus mandatis vniverſa lex pendet, & Prophetæ.* Patet autem quod maximum mandatum debuit eſſe de perfectiſsima virtute. Tùm, quia perfectiſsima eſt illa virtus, ad quam, vt ad finem, ordinantur omnia opera virtutum, quę lex ordinat, & præſcribit: Sed talis eſt charitas, iuxta illud 1. ad Timoth. 1. *Finis autem legis eſt charitas:* Ergò. Tùm etiam ex SS. PP. qui in hoc ipſum conſpirant, quorum loca referunt PP. Salmant. Tùm, quia charitas eſt forma omnium, quę dat illis vltimam perfectionem, ſpeciem, & pulchritudinem, & meritum, adeò vt ſine illa nihil valeant, iuxta illud Apoſtol. 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c. charitatem autem non habuero, nihil ſum, nihil mihi prodeſt, factus ſum velut æs ſonans, aut cymbalum tiniens;* illa autem omnia valet, vndè Auguſt. *in Sent. à Proſp. collectis num.* 377. ſic ait: *Quanta eſt charitas, quæ ſi deſit, fruſtra habentur cætera, ſi adſit habentur omnia.* Et *Tractat.* 87. *in Ioann. Meritò igitur Magiſter bonus dilectionem ſic ſæpè commendat, tanquam ſola præcipienda ſit, ſine qua non poſſunt prodeſſe cætera bona, & quæ non poteſt haberi ſine cæteris bonis, quibus homo efficitur bonus.* Tùm, quia virtus definitur: *Quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit;* hoc autem nulli alteri virtuti ęquè competit ac charitati, ſiquidem ſubiectum, & omnia eius opera, ac virtutes in Deum ordinat, in quo ordine bonitas, & rectitudo ſubiecti, & omnium eius operationum vltimatè conſiſtit. Tùm, quia ipſa imperat cæteris omnibus virtutibus, à nullaque imperatur ex natura ſua, quia nempè ſola eſt quę reſpicit vltimum finem omnium; & facultati reſpicienti finem aliarum incumbit imperare cæteras, & non imperari ab eis; vt patet in artibus, militari, & equeſtri, nam militaris imperat equeſtri, eo quod finis equeſtris eſt militia, imò & polytica imperat militari, quia finis militię eſt bonum polyticum, & commune Reipublicę: Sed perfectior eſt virtus cæteris omnibus imperans, quam alię ab ea imperatę, ſicut maior eſt Rex, quam eius ſubditi: Ergò. Demum, quia nulla alia virtus magis nos coniungit Deo, nec magis nos Deo aſsimilat, quam charitas, iuxta illud Ioann. *Epiſt.* 1. *cap.* 1. *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo:* Ergò nulla alia melior eſt virtus, nec ipſa fides.

3. Quid ergò, quod Lutherus oppoſitum aſſeruerit? Erravit ſanè contra fidem, ſivè contra ipſum Verbum Dei, quod adeò ſe ſequi iactabat. Allegat omnia illa loca, in quibus Apoſtol. videtur fidei attribuere iuſtificationem, vt ad Rom. 1. *Iuſtus ex fide vivit.* Et 5. *Iuſtificati igitur per fidem.* Vbi ſemper intelligit per *fidem ſolam*, adeò vt in ipſo textu auſus fuerit ly *ſolam* addere, vt ſuos falleret; & ex indè fidem extollebat ſuprà charitatem, vtpotè, quæ ſine charitate ſufficeret ad hominem iuſtificandum. Veruntamen oppoſitum definivit Concil. Trident. *Seſsion.* 6. *de Iuſtifi. cap.* 8. dicens, prædicta Apoſtoli verba intelligenda eſſe in eo ſenſu, quem perpetuo tenuit S. M. E. nempè, *vt per fidem iuſtificari dicamur, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, & fundamentum, & radix iuſtificationis*, non verò quia ipſa ſola ſine charitate iuſtificet, vt ſomniavit Lutherus, quia ſolum iuſtificat, dum *per dilectionem operatur*, vt dicit idem Apoſtol. *ad Galat.* 5. Hoc igitur ſuppoſito.

NOSTRA CONCLVSIO.

4. DICO: *Charitas eſt fide perfectior, non ſolum in eſſe moris, ſed etiam in eſſe entis, ſeù in ſpecie qualitatis, & in hoc etiam ſenſu intelligenda eſt littera D. Thom.* Hoc ſecundum probatur, nam D. Thom. Tum *in præſent.* Tum 1. 2. *quæſt.* 66. Tum *quæſt. vnic. de Charitat. in Diſputat.* ſemper aſſerit abſolutè, charitatem eſſe perfectiorem fide, & excellentiſsimam, maximam, potiſsimamque omnium virtutum: Sed non eſt credibile, quod ſi eſſet imperfectior phyſicè, & in eſſe entis, hoc non diſtinxiſſet: Ergò. Nec dicas cum M. Ferre D. Thom. agere in eis locis vt Theologum, non vt Methaphyſicum; in quibus hæc eſt differentia, quod Theologus contemplatur virtutes in eſſe moris in quantum magis, vel minus nos Deo coniungunt, Methaphyſicus verò per ordinem ad ſuum obiectum in eſſe obiecti, ex quo ſpecificantur; eoque D. Thom. rectè affirmat vt Thologus charitatem eſſe perfectiorem, quia perfectius nos Deo coniungit; licèt vt Methaphyſicus oppoſitum diceret, quia fides tendit in obiectum nobilius in eſſe obiecti. Contra enim eſt: Quia D. Thom. vti perfectiſsimus Theologus non agit ita præcisè vt Theologus, quod non attendat conſiderationem methaphyſicam; Theologia enim non agit perfectè de ſuo obiecto, niſi vtendo tanquam ancillis Phyſica, & Methaphyſica, vt videre eſt in ipſo D. Thom. qui principia Phyſicæ, & Methaphyſicæ ferè nunquam prætermittit in ſuis articulis: Mirum ergò eſſet,

quod

quod ter, quatervè excitans præſentem quæſtionem, illam oblitus fuiſſet. Tùm, quia iuxta M. Ferre, conſideratio methaphyſica eſt per ordinem ad obiectum in eſſe obiecti: Sed D. Thom. probat maiorem perfectionem charitatis præ fide, & ſpe, ex obiecto illius in eſſe obiecti; quia nempè *fides, & ſpes attingunt Deum ſecundum quod ex ipſo provenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni, ſed charitas attingit Deum vt in ipſo ſiſtat, non vt ex eo aliquid nobis preveniat: Semper autem eſt maius id quod eſt per ſe, quam id quod eſt per aliud*; ex quo infert, quod maius, & excellentius eſt obiectum charitatis, nempè Deus vt eſt in ſe, quam obiectum fidei, & ſpei, nempè Deus vt ex eo aliquid nobis provenit; non quidem maius in eſſe entis, quia Deus in eſſe entis non eſt maior Deo: Ergò eſſe obiecti. Et tamen infert: *Et ideò charitas eſt excellentior fide, & ſpe*: Ergò id probat vt methaphyſicus, & non ſolum vt Theologus. Mitto alia quibus PP. Salmant. apertè revincunt hanc evaſionem, & eruditè probant mentem D. Thom. de vtraque perfectione eſſe intelligendam, nempè in eſſe moris, & in eſſe entis; quia in Div. Thom. hoc indubitabile videbatur.

5. Probatur deindè concluſio rationibus ex D. Thom. depromptis. Primò: Quia illa eſt perfectior virtus, adhùc in eſſe phyſico, quę reſpicit nobilius obiectum, in eſſe obiecti: Sed charitas reſpicit nobilius obiectum, in eſſe obiecti, quam fides: Ergò eſt illa perfectior, adhùc in eſſe phyſico. Probatur minor: Quia charitas attingit Deum vt ſummum bonum in ſe, & propter ſe; fides verò attingit ipſum vt nobis obſcurè revelantem, & loquentem: Sed nobilius obiectum eſt Deus vt in ſe, & propter ſe, quàm Deus vt nobis obſcurè revelans: Ergò. Probatur minor: Quia Deus vt in ſe, & propter ſe nullam explicat reſtrictionem, aut limitationem, ſed ſummam amplitudinem, & perfectionem, vt tamen nobis obſcurè revelans explicat modum finitum, & obſcurum loquendi ad extra conformiter ad noſtram capacitatem: Sed nobilius obiectum eſt Deus vt dicens totam ſuam amplitudinem, & perfectionem ſine vlla reſtrictione, quam vt ſe explicans ad extra modo obſcuro, finito, & commenſurato noſtrę capacitati: Ergò. Explicatur: Deus plus infinitè eſt in ſe ipſo abſolutè, quàm ſit ad extra comparativè ad nos, quia nunquam poteſt explicare ad extra tantùm quantùm eſt ad intra in ſe ipſo abſolutè: Sed eſt obiectum charitatis ſecundùm quod eſt in ſe; obiectum autem fidei, & ſpei ſecundùm quod eſt ad extra comparativè ad nos, nempè ſecundùm quod ad extra eſt Doctor noſter, & noſter adiutor: Ergò longè nobilius eſt vt obiectum charitatis, quàm vt obiectum fidei, & ſpei.

6. Dices, hanc rationem inſtari, tùm quia omnipotentia, quę vt talis eſt ad nos, non eſt minus perfecta, quàm æternitas, quæ eſt ad ſe, & non ad extra: Tùm in veracitate, quæ ſolùm eſt ad nos, & tamen non eſt minus perfecta, quam bonitas, quę eſt in Deo ad ſe. Sed contra, primò: Quia quod omnipotentia non ſit minus perfecta formaliter, quàm ęternitas, ideò eſt, quia ęternitas licèt ad ſe, non explicat ſumma amplitudine perfectionem Dei, ſed ſolùm in vna linea, nempè durationis: Sed Deus vt ſummè bonus in ſe explicat cum ſumma amplitudine totam Dei perfectionem, vel formaliter in eſſe Dei, vel etiam radicaliter in omni linea perfectionis: Ergò explicat maiorem nobilitatem in eſſe obiecti, quàm quodlibet attributum vt ad nos, licèt ęternitas non explicet maiorem perfectionem, quàm omnipotentia in ſe. Secundò: Quia omnipotentia poteſt conſiderari dupliciter, vel vt eſt in ſe quaſi in actu primo abſoluta ab omni reſpectu tranſcendentali ad nos, nam talis eſt in ſe, vt ſuo loco dicemus; & hoc pacto coincidit cum Deo vt in ſe, quia conſideratur vt in ſe, & ſic inſtantia nõ eſt ad rem: Vel poteſt conſiderari vt ſe explicat in effectibus per operationes ad extra; & ſic inſtantia eſt ad rem, ſed omnipotentia infinitè minus explicat, quã quod primo modo importat, & minus etiam, quã quodlibet attributũ ad intra, quia ſolũ finitè ſe explicat ad extra, & quodlibet attributũ eſt infinitũ ad intra: Sed obiectum fidei, aut ſpei non eſt Deus ſecundùm præciſam, & abſolutam poteſtatem loquendi, aut auxiliandi ad extra, vt abſolutam, & in ſe infinitam, ſed vt ſe explicat ad nos conformiter ad noſtram capacitatem: Ergò ſemper manet minus nobile obiectum fidei, & ſpei, quam Deus vt eſt in ſe. Tertio: Quia quod attinet ad veracitatem, vel ſummitur vt perfectio abſoluta Dei in actu primo, & hoc modo inſtantia non eſt ad rem, quia non facimus comparationem inter Deum quaſi potentem ad extra in actu primo, & Deum in ſe; quia vtroque modo conſideratur vt in ſe abſolutè, & ſine connotatione ad nos: Vel vt ſe explicat per loquutionem ad extra conformiter ad noſtram capacitatem, & hoc modo ſanè minus explicat, & minus nobile obiectum eſt, quàm bonitas qua Deus in ſe bonus eſt: Ergò hæc etiam inſtantia eſt nulla. Confirmatur: Quia Deus poteſt amari etiam per charitatem quia eſt in ſe omnipotens, & quia eſt in ſe ſummè verax abſolutè; Rogo ergò, erit tunc obiectum iſtius actus charitatis nobilius, quàm obiectum ſpei, & fidei

Dico quod erit, quia actus iſte charitatis reſpicit omnipotentiam, & veracitatem vt eſt in ſe, ſine connotatione ad nos; fides verò reſpicit ſolùm veracitatem vt ſe explicantem obſcurè conformiter ad noſtram capacitatem, & ſpes omnipotentiam vt auxiliantem nobis conformiter ad noſtram capacitatem; & magis dicit primo, quàm ſecundo modo: Ergò potiori ratione nobilius erit obiectum primarium charitatis, nempè Deus vt eſt in ſe abſolutè, quàm obiectum fidei, & ſpei.

7. Secundò probatur ex eodem D. Thom *in præſent. art. 6. ad 1. & 1. part. quæſt. 82 art. 3. in corp.* Quia perfectior eſt in nobis amor, quàm cognitio, quàdo ambo ſunt erga ſuperiora nobis, licèt erga inferiora perfectior ſit cognitio, quàm amor: Sed per fidem cognoſcimus, & per charitatem amamus quæ ſunt ſuperiora nobis: Ergò perfectior eſt charitas, quàm fides. Probatur maior: Quia quæ cognoſcimus, cognoſcimus trahendo illa ad nos, & intra nos, & ſecundùm modum quo in nobis ſunt; quæ autem amamus, amamus voluntate, quæ fertur ad res vt ſunt in ſe: Sed ſuperiora nobis perfectiori modo ſunt in ſe ipſis, quàm *in nobis*: Ergò perfectiori modo attinguntur à nobis per amorem, quàm per cognitionem. E contra autem eſt erga inferiora, quia illa perfectiori modo ſunt in nobis, quàm in ſe ipſis; vndè (inquit D. Thom.) Phyloſoph. prætulit virtutes intellectuales moralibus, quia illę, & iſtæ ſunt de his, quę ſunt infrà nos. Nec ex hoc inferas, vt aliqui inferunt, viſionem beatificam forè minus perfectam amore beatifico. Propterea enim dixi *in nobis*, quia in nobis ſuperiora non ſunt obiectivè prout ſunt in ſe, ſed longè aliter, & imperfectiori modo; attamen in beatis, Deus eſt obiectivè in illis vt eſt in ſe, & ſic ibi cognitio Dei non poteſt excedi à charitate ex attingentia Dei vt eſt in ſe, quia etiam ipſa videt Deum vt in ſe, quia eſt in ipſis, vt eſt in ſe; vndè cum viſio aliàs excedat in ratione generica intellectivi, poteſt eſſe ſimpliciter perfectior amore.

8. Nec item inferas pro inconvenienti, quod amor Dei Authoris naturæ erit perfectior, quàm cognitio, ſeù contemplatio naturalis ipſius. Tùm, quia in hoc nullum eſſet inconveniens. Quid enim quod dicamus amorem Dei Authoris naturæ ſuper omnia eſſe perfectiorem etiam phyſicè, quàm ipſius contemplationem ex effectibus naturalibus, & à poſteriori conceptam? Dices, eſſe inconveniens, quia aliàs nõ in illa contemplatione, ſed in illo amore foret collocanda beatitudo formalis naturalis, contra expreſſa teſtimonia Philoſophi, & D. Thom. & contra communẽ doctrinam Thomiſtarum. Sed contra eſt: Quia non ideò in illa contemplatione collocant beatitudinem formalem, quia perfectior ſit, ſed quia eſt aſſecutio, & tentio, ſeù tractio ad ſe beatitudinis obiectivæ: Sed hæc ratio maneret, quamvis eſſet minus perfecta, quàm amor: Ergò, hoc admiſſo, poſſet in illa conſtitui beatitudo formalis naturalis. Tùm etiam, quia nec ſequitur, quod amor ille ſit perfectior illa contemplatione, quia amor ille non tendit ad Deum prout eſt in ſe abſolutè à connotatione ad creaturas, aliàs enim ſatis difficile explicaretur diſtinctio illius amoris à charitate ſupernaturali; ſed eſt amor Dei vt explicantis ſuam bonitatem in effectibus naturalibus, ſivè tanquam totius, cuius quaſi partes, vel participationes ſunt omnes creaturę, vt alibi explicabo; & ideò non eſt titulus, cur excedat contemplationem illam, quæ ſimili modo Deum contemplatur. Nec magis exigit amor ille, titulo actus voluntatis, quia voluntas non petit ferri ad rem prout eſt in ſe ſemper abſolutè, ſed prout eſt in re, vel abſolutè, vel connotativè ad aliud. Econtra eſt in charitate, quę omninò fertur in Deũ prout ſummè bonum in ſe, & propter ſe abſolutè; ad quod non pertingit fides, quę illum cognoſcit, tum vt nobis revelantem, tum prout repreſentatur intra nos per ſpecies rerum materialium.

9. Tertio probatur, quia charitas perfectius nos vnit cum Deo, quàm fides: Sed virtus perfectiùs vniens cum Deo eſt perfectior: Ergò charitas perfectior eſt, quàm fides. Maior patet, tùm, quia fides importat abſentiam, & diſtantiam quandam à Deo, cum ſolùm cognoſcat illum ex auditis, & non ex viſu, ſicut cognoſcimus res abſentes; attamen charitas affectivè nos vnit cum Deo vt eſt in ſe. Tùm & præcipuè ex illo Ioann. *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, quod quidem nec dictum eſt, nec dici poteſt de fide: Ergò charitas perfectiùs nos coniungit cum Deo. Dices, hoc ad ſummum probare, quod charitas ſit perfectior in eſſe moris, non verò in eſſe entis, & phyſicè. Sed contra eſt: Quia maior perfectio in eſſe moris, quando convenit actui, vel habitui intrinſecè, & ex natura ſua, & non per aliquam denominationem, aut impoſitionem moralem ex forma re ipſa extrinſeca, arguit maiorem perfectionem etiam phyſicam, & in eſſe entis: Ergò ruit ſolutio. Probatur aſſumptum: Quia maior perfectio in eſſe moris conſiſtit in maiori adhæſione, & commenſuratione cum prima regula moralitatis, quę eſt ipſe Deus, aut eius divina lex, & voluntas: Sed maior adhæſio, & commenſuratio

cum

cum Deo, aut cum eius divina lege, & voluntate eſſe non poteſt abſque maiori perfectione phyſica, & reali: Ergò. Probo minorem: Quia in creatura rationali abſdubio eſt maior perfectio, non ſolùm moralis, ſed etiam phyſica, magis adhærere, & conformari ſuo vltimo fini, vt tali, magiſque aſſequi ſuum vltimum finem; hoc enim commune eſt omni creaturę, nempè eſſe perfectiorem, quantò magis ſuo fini accedit, & quò magis ſuum finem aſſequitur, & illi proportionatur: Sed creatura rationalis magis accedit, & adhæret ſuo vltimo fini, magiſque illum aſſequitur, quò magis adhæret, & commenſuratur cum Deo, aut cum eius divina lege, & voluntate; ſiquidem hic eſt eius proprius, & vltimus finis, nempè adhærere Deo, eiuſque legi, ac voluntati conformari: Ergò tantò magis perficitur, nedum moraliter, ſed etiam phyſicè: Ergò hæc eſt maior illius perfectio etiam phyſica. Quam ſi nolis appellare phyſicam, quia non eſt innata naturę, nec cæco modo illi conveniens, aut ex naturę inſtinctu ſicut operationes, & perfectiones aliarum naturarum non intellectualium, quæſtio erit purè de nomine, quia nec nos perfectionem charitatis in tali ſenſu phyſicam appellamus, ſed ſolùm quatenus re ipſa reddit realiter, & intrinſecè naturam rationalem magis ſuo fini accedētem, in quo eius vera, & realis perfectio propria conſiſtit.

10. Confirmatur, nam rogo à te: In quo conſiſtit maior perfectio phyſica propria creaturę rationalis, vt talis? Si neges ſuppoſitum, dicens, perfectionem propriam creaturę rationalis vt talis non eſſe phyſicam, ſed moralem: Ergò dum diſtinguis, quod charitas eſt perfectior fide in eſſe moris, ſed non in eſſe phyſicè, quia in hoc præſtat fides charitati, ſolùm dicis fidem excedere charitatem in perfectione non propria creaturę rationali, vt rationali: Quod ſanè haud facilè explicabitur, & non erit ad rem, quia in præſenti comparamus charitatem cum fide in perfectione propria creaturę rationalis vt talis, inquirendo quænam ex illis ſit maior perfectio creaturæ rationalis vt talis, non verò quænam ſit maior perfectio naturę animalis, aut alterius naturę communis. Si verò non neges ſuppoſitum, aſsigna in quo maior perfectio creaturę rationalis vt talis ſita ſit? Sanè non aliter reſponderi poteſt, niſi quod conſiſtit in maiori acceſſu ad ſuum proprium, & vltimum finem: Sed abſdubio per charitatem magis accedit creatura rationalis ad ſuum proprium, & vltimum finem, quam per fidem: Ergò.

11. Dices, conſiſtere in maiori acceſſu phyſico, ſed non in maiori acceſſu affectivo, & morali. Sed contra: Quia acceſſus phyſicus non poteſt eſſe proprius creaturę rationalis, ſi intelligatur cōtradiſtinctus ab acceſſu affectivo, vel intentionali: Sed maior perfectio phyſica propria creaturę intellectualis non poteſt conſiſtere in acceſſu nō proprio creaturę rationalis: Ergò nec in acceſſu phyſico contradiſtincto ab actu intentionali, aut effectivo. Secundò: Quia nec de fide poteſt verificari, quod importet maiorem acceſſum phyſicum ad finem propriū creaturę rationalis. Tertiò: Quia ad finem vt finem non accedit creatura rationalis vt talis phyſicè, ſed ſolum affectivè, aut intellectivè. Quartò: Quia ſi aliquis acceſſus phyſicus poteſt excogitari in creatura rationali, maximè in quantùm phyſicè participat de Deo magis ac magis de propria perfectione: Sed charitas hoc modo magis accedit phyſicè ad Deum: Ergò adhùc phyſicè eſt magis perfecta. Probo minorem: Quia nemo poteſt magis accedere ad Deum vt vltimum finem, niſi in quantùm magis participat de Deo vt primo principio, in Deo enim ratio vltimi finis, & primi principij ſibi invicem correſpondent, ſicut ratio cauſę efficientis, & ratio cauſæ finalis; quò enim magis finalizat, magis efficit, & quò magis creatura ſubordinatur illi vt fini, tātò magis illi ſubordinatur vt efficienti: Sed charitas magis accedit ad Deum vt finē quàm fides: Ergò magis de illo participat vt efficienti, & magis illi vt efficienti ſubordinatur quàm fides: Ergò magis accedit etiam phyſicè.

SOLVUNTUR OBIECTA.

12. OBIJCIES primò pro cōtraria ſententia. Fides eſt virtus intellectus, charitas voluntatis: Sed intellectus eſt potentia ſimpliciter nobilior, quàm voluntas: Ergò fides eſt virtus potentiæ nobilioris quàm charitas: Sed virtutes proportionantur potentijs, cuius ſunt virtutes: Ergò etiā fides eſt nobilior ſimpliciter quàm charitas. Confirmatur: Nam ideò intellectus eſt perfectior ſimpliciter quàm voluntas, quia tendit ſub ratione veri, quæ eſt ratio obiectiva ſimplicior, & abſtractior, quàm ratio boni, ſub qua tendit voluntas: Sed etiam charitas tendit ſub ratione boni, & fides ſub ratione veri: Ergò fides eſt perfectior. Reſpondetur, conceſſa maiori, & minori, diſtinguendo conſequens: Ergò fides eſt virtus perfectiſſima potentiæ nobilioris, nego: Imperfecta, concedo conſequentiam, & diſtinguo minorem; Virtutes proportionantur potentijs cuius ſunt

virtutes, omnes ęquali proportione, nego minorem: inæqualiter iuxta inæqualitatem proprij obiecti, & modi tendendi, concedo minorem, & nego conſequentiam. Itaque non omnes virtutes proportionantur ęqualiter cum potentijs, aliàs non ſolum fides, ſed logica ipſa, aut naturalis phyloſophia, quæ, vt ſcientia eſt, eſt virtus intellectualis, eſſet perfectior charitate ſimpliciter; quod quis dicat? Proportionantur autem cum potentijs inæqualiter iuxta earum diverſitatem, ita quod cæteris paribus, perfectior eſt virtus potentiæ nobilioris, quàm potentiæ minus nobilis, ſeù perfectior eſt virtus perfectiſsima potentiæ nobilioris, quàm virtus etiam perfectiſsima potentiæ minus nobilis; non ita quod ſit magis perfecta quælibet virtus, licèt infima, potentiæ nobilioris, quàm perfectiſsima potentię minus nobilis; potiſsimè ſi non ſervent ęqualitatem, nec in modo tendendi, nec in obiecto formali: Et ſic contingit in charitate, & fide, nam charitas eſt virtus perfectiſsima voluntatis habens obiectum perfectiſsimum, & perfectiſsimo modo attactum, nempè Deum vt eſt ſummum bonum in ſe; attamen fides non eſt virtus perfectiſsima intellectus, ſed cum imperfectione obſcuritatis; nec habens obiectum perfectiſsimum intellectus, quia licèt reſpiciat Deū, non reſpicit illum vt eſt in ſe, ſed ęnigmaticè, & per ſpecies rerū creatarum: Vndè minimè probatur quod ſit perfectior ſimpliciter quā charitas.

13. Ex quo ad confirmationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Fides tendit ſub ratione veri, & charitas ſub ratione boni cum inæqualitate in illa ratione veri, & hac ratione boni, concedo: Cum æqualitate, nego: Itaque ex terminis, & abſolutè, ſeù cæteris paribus, perfectius eſt tendere ſub ratione veri, quàm ſub ratione boni, & perfectior ratio obiectiva eſt ratio veri, quàm ratio boni, & ideò rectè indè probatur quod intellectus eſt ſimpliciter perfectior, quàm voluntas, quia potentię iſtę es ſe non reſpiciunt hoc verum, aut hoc bonum, ſed verum illa, & hæc bonum abſolutè, ex terminis, & in genere. Cum hoc autem rectè cohæret, quod aliqua ratio boni ſit nobilior, ſimplicior, & abſtractior, quàm aliqua ratio veri, ſicut ex terminis perfectior eſt ſubſtantia cœleſtis, quàm ſublunaris, ſed poteſt eſſe aliqua ſubſtantia ſublunaris perfectior cœleſti, vt quodlibet vivens, vel ſaltèm vivens rationale. Et ex terminis perfectior eſt cognitio intellectus Angelici, quàm cognitio intellectus humani, & tamen poteſt aliqua cognitio intellectus humani eſſe ſimpliciter perfectior cognitione intellectus Angelici, vt viſio elicita ab intellectu humano Chriſti Domini erga divinam eſſentiam, imò & cognitio qua anima ſeparata cognoſcit Angelum, quidditativè perfectior eſt ſimpliciter, quàm cognitio qua ipſe Angelus cognoſcit lapidem, & ſic de alijs. Sic ergò obiectum charitatis, quod eſt bonum divinum vt eſt in ſe, poteſt eſſe nobilius, & abſtractius, quàm verum quod eſt obiectum fidei, quamvis verum ex terminis ſit nobilius obiectum, quàm bonum ex terminis.

14. Sed replicabis primò: Quia ſpecies contenta ſub genere perfectiori eſt perfectior, quàm ſpecies contenta ſub genere minus perfecto: Sed intellectivum ex genere ſuo eſt perfectius volitivo ex genere ſuo iuxta dicta, & fides eſt quaſi ſpecies contenta ſub primo, charitas ſub ſecundo: Ergò fides eſt perfectior, quàm charitas. Secundò: Quia dato caſu quod charitas propter ſui ſpeciale obiectum, & modum tendendi ſit perfectior fide, hic exceſſus eſt talis ſecundùm quid, & non tollit oppoſitum exceſſum ſimpliciter: Ergò ſemper manet fides ſimpliciter perfectior, quàm charitas. Probatur antecedens ex D. Thom. 1. *part. quæſt.* 82. *artic.* 3. vbi ait: *Quod ſecundùm quid, & per comparationem ad alterum voluntas invenitur interdum altior intellectu, quàndo nempè obiectum voluntatis in altiori re invenitur, quàm obiectum intellectus*, vt ſuprà arguebamus *in* 2. *prob.* Sed ex hoc capite probavimus exceſsū charitatis ſuprà fidem: Ergò eſt exceſſus ſecundum quid. *Vnde* concludit D. Thom. *melior eſt amor Dei quam cognitio*, nempè, ſecundum quid, *ſimpliciter tamen intellectus eſt melior voluntate.* Tertiò: Quia fides eſt perfectiſsima virtus noſtri intellectus, cum non habeat aliam perfectiorem: Sed per nos virtus perfectiſsima potentiæ nobilioris excedit perfectiſsimam potentiæ minus nobilis: Ergò excedit charitatem.

15. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Species contenta ſub genere perfectiori eſt perfectior, ſi ratione differentiæ non ſuperetur multò magis ab ſpecie generis imperfectioris, concedo: Si ſuperetur multò magis, nego maiorem, &, conceſſa minori, conſequentiam, quia ſtat optimè, quod duæ ſpecies taliter comparentur, quod vna excedat aliam in perfectione generica, ſed altera excedat primam in differētia ſpecifica, non ſolùm quantùm ſufficit ad reſarciendum exceſſum genericum, ſed multò magis; & quæ ſic excedit, eſt perfectior ſimpliciter; & ſic eſt charitas reſpectu fidei. Ad ſecundam, diſtinguo antecedens: ille exceſſus eſt exceſſus ſecundùm quid reſpectivè ad potentiam, concedo: Reſpectivè ad virtutes fidei, & charitatis, nego antecedens, quia ſenſus D. Thom. ibid. vt legenti conſtabis, ſo-

lum

lùm eſt, quod exceſſus, quem reſpectu aliquorum obiectorum, v.g. Dei, habet voluntas in amando ipſum, præ intellectu in cognitione illius, ſit ſecundùm quid reſpectu potentię, & non tollat quod intellectus ſit ſimpliciter melior voluntate; quia perfectio potentię ſimpliciter non ſumitur ab hoc, vel illo obiecto particulari, nec ab hoc, vel illo actu, vel habitu, ſed à ſuo obiecto ſpecificativo in tota ſua latitudine: Non tamen excludit D. Thom. quod facta comparatione inter cognitionem Dei pro hoc ſtatu, & eius amorem, amor ſit ſimpliciter perfectior, quàm cognitio, & quod exceſſus iſte ſit ſimpliciter talis relatè ad actus, & habitus cognoſcendi, & amandi Deum; imò talem exceſſum fatetur, dum contrapoſitivè ait: *Amor Dei eſt melior, quàm cognitio, ſimpliciter tamen intellectus eſt melior voluntate*; ſi enim amor Dei ſolùm ſecundùm quid excederet Dei cognitionem, nulla eſſet contrapoſitio, quia etiam voluntas iuxta D. Thom. eſt melior ſecundùm quid intellectu. Ad tertiam, diſtinguo maiorem: Fides eſt perfectiſsima virtus noſtri intellectus abſolutè, nego: Perfectiſsima reſtrictè ad ſtatum imperfectum viatoris, concedo maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, & ergo conſequentiam, quia charitas eſt perfectiſsima virtus voluntatis abſolutè, & non ſolùm reſtrictè ad ſtatum imperfectum viatoris, ſiquidem non poteſt habere aliam perfectionem, nec in hoc, nec in alio ſtatu, ſed permanet eadem etiam in ſtatu beatifico. Attamen fides eſt perfectiſsima ſolùm reſtrictè ad ſtatum imperfectum viatoris, quia in Patria habebit loco illius lumen glorię, & viſionem, quę eſt longè perfectior.

16. Obijcies ſecundò: Regula eſt perfectior regulato, ſicut menſura menſurato: Sed fides eſt regula charitatis: Ergò perfectior charitate. Confirmatur: Non alia ratione prudentia eſt perfectior cæteris virtutibus moralibus iuxta D. Thom. *in præſent. quæſt. 47. artic. 6. ad 3.* niſi, quia regulat illas: Sed etiam fides regulat charitatem: Ergò eſt perfectior illa. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Fides eſt regula charitatis ratione obiecti ſignatè crediti, & propoſiti voluntati, concedo: Ratione modi proponendi, aut rationis formalis, ſub qua exercitè illud credit, & proponit, nego minorem, & conſequentiam, quia ſolùm infertur, quod obiectum fidei, vt ſignatè proponitur, & creditur à fide, nempè vt ſummum, & infinitum bonum in ſe, ſit perfectius charitate, quia ratione illius regulat charitatem; non verò, quod ſit perfectior ipſa fides, quia ipſa fides ratione ſui non eſt regula, & menſura charitatis; fides enim habet modum imperfectum attingendi Deum, nempè obſcurè, & ęnigmaticè, cui modo non commenſuratur charitas, ſed ſolùm commenſuratur ipſi Deo, in quantùm fides credit, & proponit ſignatè illum vt infinitè bonum, & amabilem ſine limite, aut modo; vndè rectè dixit Bernardus, quod modus amandi Deũ eſt amare ſine modo, & perfectam Dei dilectionem appellant Myſtici *modi neſciam*. Ex quo patet ad confirmationem, diſtinguendo cauſalem: Niſi quia regulat illas præſcribendo illis modum, & medium, & imperando illis, concedo: Aliter, nego maiorem, & minorem in ſenſu conceſſo, quia fides non regulat charitatem præſcribendo illi modum, ſed ſolùm proponendo illi obiectum amabile ſine modo, nec illi imperando, ſed potius illi quaſi miniſtrando vt imperatrici virtutum; quę diſparitas eſt expreſſa D. Thom. 1.2. *quæſt. 66. artic. 6.* dicens: *Prudentia moderatur motus appetitivos ad virtutes morales pertinentes. Sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, ſed ſolùm oſtendit ei obiectum; motus enim iſte excedit cognitionem humanam, ſecundùm illud ad Epheſ. 3. Supereminentem ſcientiæ charitatem Chriſti.*

17. Obijcies tertiò: Quia contrariorum eadem eſt ratio: Sed infidelitas contraria fidei eſt peius vitium, quàm odium Dei contrarium charitati: Ergò fides eſt virtus melior charitate. Minor probatur: Quia plus deſtruit infidelitas, quàm odium Dei de ratione virtutis: Ergò eſt peius vitium. Antecedens patet: Quia infidelitas deſtruendo fidem deſtruit omnia dona, & virtutes ſupernaturales; at odium Dei deſtruendo charitatem, non deſtruit fidem, nec ſpem, nec alia dona: Ergò. Reſpondetur negando minorem. Ad eius probationem, diſtinguo antecedens: Plus deſtruit directè, & formaliter, nego: Indirectè, & illativè, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quę minimè infertur, ſicut non infertur; qui deſtrueret materiam primam plus deſtrueret, quàm qui formam: Ergò materia eſt melior forma: Item, qui deſtrueret quantitatem molis, plus deſtrueret, quàm qui deſtrueret qualitatem, quia deſtructa quantitate, deſtruuntur qualitates: Ergò quantitas molis eſt perfectior qualitatibus: Nec item: Qui tolleret primam gratiam excitantem plus deſtrueret, quàm qui tolleret gratiam habitualem: Ergò gratia excitans eſt perfectior gratia habituali. Et ratio eſt: Quia ſæpè res imperfectior eſt fundamentum, & initium perfectioris, & tunc ablatio illius eſt indirectè ablatio ſui, & alterius. Ex quo non ſequitur, quod propterea ſit perfectior, licèt eius deſ-

Digitized by Google

deſtructio ſit maior. Quod autem odium Dei ſit maius peccatum, quam infidelitas probat D. Thom. *infrà quæſt.* 34. *artic.* 2. *& ſuprà quæſt.* 10. *artic.* 3. vbi videri poteſt.

18. Denique obijcies: Charitas eſt quaſi inſtrumentum fidei, iuxta illud ad Galat. 5. Fides, quæ per dilectionem operatur: Sed inſtrumentum eſt imperfectius principali: Ergò & charitas fide. Confirmatur: Fides facit beatum in via: Iuxta illud Matth. 16. *Beatus eſt Simon Bar-Iona, quia caro, & ſanguis non revelavit tibi.* Et illud: *Beata, quæ credidiſti, quia perficientur in ſe, &c.* Sed perfectior eſt virtus, quæ beatum facit habentem, & in qua beatitudo conſiſtit: Ergò. Reſpundeo, cum D.Thom. *in præſent. quæſt.* 23. *artic.* 6. *ad* 2. *Quod fides non operatur per dilectionem ſicut per inſtrumentum, vt Dominus per ſervum, ſed ſicut per formam propriam.* Forma autem perfectior eſt, quàm quod formatur. Ad confirmationem, dico, quod fides facit beatum analogicè, & imperfectè, quatenus apprehendit, & tenet aliquo modo Deum intentionaliter; ſed tota hæc beatitudo imperfectior eſt, quàm vnio cum Deo per charitatem.

QUÆSTIO XVII.

AN SINE CHARITATE POSSIT, eſſe aliqua virtus, & an charitas ſit forma virtutum?

1. PRIMUM inquirit D.Thom. *in præſent. quæſt.* 23. *art.* 7. Et tangit controverſiam illam dogmaticam, vtrum ſcilicèt omnia opera peccatoris ſint vitia, & peccata, eo quod ſunt ſine charitate. Cæterum ab illa modo abſtinebimus, & ſolum iuxta litteram D.Thom. reſpondebimus. Pro quo dignifsima notatu eſt advertentia Caietani *in præſent.* nempè virtutem poſſe conſiderari, vel purè philoſophicè, vel theologicè. Conſideratur philoſophicè, dum præcisè attenditur finis naturalis, quem Philoſophus conſiderat. Sumitur verò theologicè, dum attenditur finis ſupernaturalis hominis, ad quem eſt elevatus per gratiam, nempè Dei viſio, & fruitio. Notandum ſecundò: Quod bonum hominis eſt duplex, nempè vniverſale, & particulare. Vniverſale eſt ad quod homo ordinatur vltimatè per omnes ſuas operationes, & hoc eſt finis eius vltimus, nempè beatitudo ipſius. Particulare eſt illud bonum ad quod ordinatur in aliqua linea particulari per particulares actiones, v.g. in quantum civis ordinatur vt pars civitatis ad rectè conviyendum cum concivibus, & vt rector, ad conſervationem civitatis; vel etiam eſt bonum particulare honeſtas obiectiva cuiuslibet virtutis particularis, vt parcitas, & temperantia in alimento, equitas in contractibus, liberalitas in egenos, & hic eſt finis proximus, & particularis cuiuſvis virtutis. His ſuppoſitis.

2. Dico primò: *In ſenſu Philoſophico poteſt dari vera virtus ſine charitate, licèt imperfecta.* Ita D.Thom. illis verbis: *Si verò illud bonum particulare ſit verum bonum, vt puta conſervatio civitatis, vel aliquid huiuſmodi, erit quidem vera virtus. Sed imperfecta, niſi referatur ad finale bonum.* Item, conſtat ex ipſo illis verbis: *Sed ſi accipiatur virtus, ſecundum quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem, ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate.* Ex quibus ſic arguo: Virtus vera moralis in ſenſu philoſophico eſt habitus, quo homo rectè ſe habet in ordine ad bonum particulare, quod ſit verè, & non ſolùm apparenter bonum: Sed ſine charitate eſſe poteſt talis habitus: Ergò & virtus vera in ſenſu philoſophico. Probatur minor: Quia poteſt aliquis ſine charitate exercere actus liberalitatis erga egenos, vel temperantiæ in cibis propter honeſtatem obiectivam in his particularibus reſplendentem, & per tales actus acquirere habitus correſpondentes: Sed illis habitibus rectè ſe habebit ad bonum particulare: Ergò ſine charitate poteſt homo habere habitum, quo rectè ſe habeat ad bonum particulare, quod verè eſt bonum, & non ſolùm apparenter. Quod autem illa virtus eſſet imperfecta ſine charitate, patet, quia perfectio virtutis conſiſtit in eo, quod ordinet hominem ad ſuum bonum vniverſale, ſeù ad ſuum finem vltimum: Sed hoc non haberet ſine charitate: Ergò non eſſet virtus perfecta ſine charitate.

3. Dico ſecundò: *In ſenſu theologico non datur vera virtus ſine charitate.* Ita etiam D.Thom. illis verbis: *Sic ergò patet, quod vera virtus ſimpliciter eſt illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis, vndè Philoſoph. 8. Ethicor. dicit, quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, & ſic nulla vera virtus poteſt eſſe ſine charitate.* Et concludit articulum: *Et ſecundum hoc ſimpliciter vera virtus eſſe non poteſt ſine charitate.* Et probatur: Quia in ſenſu theologico, vera virtus non eſt, quę non facit hominem rectè ſe habere ad vltimum ſuum finem, quem præcipuè Theologus conſiderat; nam ſicut Medicus non iudicat, niſi in ordine ad ſanitatem, & Aſtrologus, niſi in ordine ad Aſtra, ita Theologus non iudicat de virtutibus, niſi in ordine ad Deum finem ſupernaturalem hominis; vndè non reputat ſimpliciter virtutes, quæ hominem ad hunc

hunc finem non ordinat, quo ſenſu Apoſtolus, omnia nihil valere reputabat ſine charitate, quæ illa ad Deum ordinaret: Sed nulla virtus moralis ſine charitate hominem ordinat in Deum vt finem ſupernaturalem: Ergò nulla erit virtus ſine charitate, loquendo in ſenſu theologico.

4. Sed objicit ſibi D. Thom. primò: Quia virtutis proprium eſt bonum actum producere: Sed illi, qui non habent charitatem aliquos bonos actus eliciunt, vt veſtire nudum, cibare famelicum, &c. Ergò habere poſſunt aliquam veram virtutem ſine charitate. Secundò: Quia charitas non eſt in infidelibus, cum ſine fide non poſsit eſſe vera charitas: Sed in illis eſſe poteſt vera caſtitas, & vera iuſtitia, dum rectè de his iudicant: Ergò & vera virtus ſine charitate. Tertiò: Quia ſcientia, & ars ſunt virtutes, ſaltèm intellectuales: Sed iſtę poſſunt eſſe ſine charitate: Ergò & aliqua vera virtus. Reſpondet ad primum, quod, aliquem non habentem charitatem operari, poteſt intelligi dupliciter; vel reduplicativè, vel ſpecificativè; ſicut ſimiliter de non habente fidem; operari primo modo non habentem charitatem, eſt operari ſecundùm id vi cuius charitate caret, hoc eſt ex fine contrario charitati, & hoc ſenſu non poteſt elicere bonum opus non habens charitatem, quia licèt operiat nudum, aut cibet eſurientem, ſi facit ex fine contrario charitati, ſecundùm quem caret charitate, non benè; ſed malè operatur. Sicut actus infidelis, in quantùm infidelis, quamvis nudum operiat, ſemper eſt malus, ſi ex fine ſuæ infidelitatis faciat, vt ait Auguſt. 4. *contra Iulian. cap. 3.* Operari autem ſecundo modo eum qui non habet charitatem, nempè non ſecundùm id quo charitate caret, ſed ſecundùm quod habet aliquod aliud donum Dei, v. g. fidem, aut ſpem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur, poteſt eſſe bonum, & actus ſic operantis, *poteſt eſſe bonus ex ſuo genere, non tamen perfectè, quia deeſt debita ordinatio in vltimum finem.* Ita D. Thom. Vbi notandum eſt, quod per ly *bonus ex ſuo genere*, non excludit quod ſit bonus etiam in individuo, quia actus fidei, & ſpei in non habente charitatem abſdubio ſunt boni in individuo, ſed ſolùm excludit, quod ſint perfecti ex fine, ſeù perfectè, & conſumatè boni ex debita ordinatione ad vltimum finem. Minuſque inferre licèt eſſe in individuo malos, adhùc ex fine, aut ex defectu ordinationis iu finem, quia nec ſunt ex fine malo, aut indebito, nec ex defectu ordinationis in finem, ſiquidem ille defectus ordinationis concomitanter, & non cauſaliter ſe habet ad illos, vndè illos actus minimè vitiat, ſicut nec alios elicitos ex fine honeſto, licèt carentes tali ordinatione, ſi procedant non ex fine contrario, ſed ex naturali inclinatione naturæ ad bonum honeſtum, quæ non eſt totaliter ablata per peccatum: Vndè in hoc ſenſu poteſt eſſe vera virtus ſine charitate, ſed non perfecta in ratione virtutis.

5. Ad ſecundum reſpondet, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: In illis poteſt eſſe vera caſtitas, quę ſit vera virtus ſimpliciter, negat: Secundumquid, concedit. Nec obeſt, quod rectè videantur de his iudicare, quia finis ſe habet in agibilibus, ſicut principium in ſpeculabilibus; vndè ſicut non poteſt eſſe ſimpliciter vera ſcientia, ſi deſit recta æſtimatio de primo, & indemonſtrabili principio; ita non poteſt eſſe rectum iudicium ſimpliciter de agibilibus, ſi deſit recta ęſtimatio de vltimo fine, *nec ſimpliciter vera iuſtitia, aut vera caſtitas, ſi deſit ordinatio ad finem, quę eſt per charitatem, quantumcumque aliquis ſe rectè circa alia habeat.* Ita D. Thom. ex qua comparatione infero, quod ſicut ſcientia ex ſe ſubalternata, ſine ſubalternāte, quoad intrinſeca reſpectu ſui obiecti particularis eſſet vera ſcientia, ſed non ſimpliciter ex defectu ſubalternantis, & reducentis eius principia proxima vſque ad primum principium, ita virtus moralis ſine charitate ordinante ſinem proximum eius ad vltimum finem; & ſicut ſtante aliquo errore circa primum principium, ſi non eſſet error in illa ratione primi principij, ex qua infertetur concluſio, ſed in alia per accidens, & comittanter ſe habente, poſſet eſſe vera concluſio, & vera ſcientia ſecundumquid; ita quamvis infidelis erret circa vltimum finem, ſi non erraet circa illum ſub ea ratione, ſub qua eſt vltimus finis ſuæ operationis, poteſt rectè ſecundumquid iudicare de ſua operatione, & rectè operari ſecundumquid; De quo alibi magis latè diſſeram.

6. Ad tertium reſpondet D. Thom. diſtinguedo maiorem: Scientia & ars ſunt virtutes intellectuales ordinatę ad reddendum hominem ſimpliciter bonum, negat: Sunt virtutes ordinatæ ad aliquod particulare bonum, concedit maiorem, & minorem, & negat conſequentiam de vera virtute ſimpliciter in ordine ad bonum vniverſale hominis, quod eſt bonum eius ſimpliciter; quia ſcientia ſolùm eſt virtus ad hoc vt homo rectè ſe habeat in particulari circa eius obiectum, & ars circa aliquod particulare factibile, quod ſanè habere poteſt homo ſine charitate; attamen virtus moralis per ſe ordinatur ad reddendum hominem bonum, hoc eſt, rectè ſe habentem in ordine ad ſuum

ſuum vltimum finem; definitur enim: *Quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit;* quod quidem nulla virtus moralis ſimpliciter præſtat ſine charitate, quia ſine illa non poteſt facere hominem ſimpliciter bonum, ſed ſolùm ſecundum quid; & ideò nulla eſt vera virtus ſimpliciter ſine illa. Hucuſque littera Div. Thom.

7. Sed obijcies ſpecialiter contra convinationem primæ, & ſecundæ concluſionis; quia Philoſophus non ſolùm conſiderat virtutem in ordine ad bonum particulare, ſeù ad finem proximum illius, ſed in ordine ad bonum vniverſale hominis, & eius finem vltimum, vt patet ex *Text. Philoſoph. alegat. in 2. concluſ.* Sed hac ratione diximus quod in ſenſu theologico non datur vera virtus ſimpliciter ſine charitate: Ergò nec in ſenſu theologico. Reſpondeò diſtinguendo maiorem: Philoſophus conſiderat virtutem etiam in ordine ad bonum vniverſale hominis, & ad finem vltimum ſupernaturalem, nego: Naturalem, ſubdiſtinguo: Semper vt finem vltimum vniverſaliter in omni linea, nego: Vel ſic, vel particulariter in aliqua linea, concedo maiorem, & nego minorem, quia Theologus conſiderat virtutes in ordine ad finem vltimum ſupernaturalem, Philoſophus verò in ordine ad finem vltimum naturalem: Hæc autem eſt differentia inter vnum, & alium, quod finis vltimus ſupernaturalis non poteſt reſpici ab homine tanquam finis vltimus in vna linea particulari, & non vniverſaliter in omnibus; vndè implicat hominem converſum eſſe ad vltimum finem ſupernaturalem in vna linea, & averſum in alia; vt mox explicabo: Attamen finis vltimus naturalis poteſt reſpici vt finis vltimus in vna linea, licèt cum averſione ab illo in alia, quia reſpicitur magis diviſibiliter, & ſub quadam ratione communi, vndè poteſt homo elicere aliqua bona opera moralia naturalia propter vltimum finem naturalem, rectè ſe habendo ad illum in illa linea, licèt ſimûl ſit averſus, & diſtortus habitualiter ab illo in alijs. Ex quo ſequitur, quod Theologus vt Theologus, qui attendit finem ſupernaturalē hominis, nullam pronunciat, nec invenit veram virtutem ſine charitate, quia nullam invenit quæ facit hominem rectè ſe habere ad vltimum finem ſupernaturalem, adhùc in aliqua linea particulari. Attamen Philoſophus, adhùc vt conſiderans vltimum finem naturalem, poteſt pronunciare, & invenire aliquam veram virtutem ſine charitate, qua nempè homo rectè ſe habeat in aliqua linea ad ſuum vltimum finem naturalem: Licèt vt diximus illa virtus ſit imperfecta in ratione virtutis, & poſsit appellari talis ſecundumquid, quia non reddit hominem ſimpliciter virtuoſum, ſed tantùm ſecundumquid, hoc eſt, tantùm in aliqua linea, nam in omni linea rectè ſe habere non poteſt ad vltimum finem naturalem, niſi diligendo Deum Authorem naturalem vniverſaliter ſuper omnia, & implendo totam legem naturalem; quod in ſtatu naturę lapſæ non poteſt ſine charitate, & gratia: Vndè ſi Philoſophus in hoc ſenſu pronuntiaret, aut aſſereret, dari veram virtutem ſimpliciter ſine charitate, fateor, quod falleretur, & eius exiſtimatio eſſet fallax vt contendit Bañez *in præſent.* contra Caietanum.

8. Quantùm ad ſecundam partem quæſiti, dico primò cum D. Thom. *Charitas eſt forma virtutum moralium.* Probatur: Forma in moralibus conſiſtit in ordine ad finem: Sed charitas dat virtutibus moralibus ordinem ad finem: Ergò eſt forma virtutum moralium. Probatur maior: Quia principium in moralibus eſt voluntas: Sed forma, vel quaſi forma voluntatis eſt finis: Ergò forma in moralibus conſiſtit in ordine ad finem. Probatur minor: Quia forma, vel quaſi forma voluntatis, eſt obiectum, quod dat ei ſpeciem: Sed obiectum voluntatis vt voluntas eſt, à quo ſpecificatur, eſt finis: Ergò finis eſt forma, vel quaſi forma voluntatis. Et confirmari poteſt: Quia forma eſt, quę dat ſpeciem, & pulchritudinem: *Sed charitas* dat ſpeciem, & pulchritudinem virtutibus moralibus: Ergò eſt forma illarum. Probatur minor: Quia pulchritudo, vel deformitas in actibus voluntatis potiſsimè deſumitur ex intentione qua fiunt, iuxta illud: *Si oculus tuus fuerit ſimplex*, nempè intentio charitatis, vt exponunt communiter SS.PP. *totum corpus tuum lucidum erit*, id eſt, totum opus pulchrum, & gratum Deo: *Si autem oculus tuus fuerit nequam*, totum corpus tuum tenebroſum erit, id eſt, ſi intentio fuerit diſtorta, opus erit deforme: Sed charitas eſt recta intentio, ſeù oculus ſimplex in vltimum finem intendens: Ergò ipſa dat ſpeciem, & formam, ſeù pulchritudinem apud Deum actibus virtutum. Vndè aiebat Sponſus. *Vulneraſti cor meum in vno oculorum tuorum*, id eſt, in ſimplici oculo cordis ſui, cuius pulchritudo itate totam pulchram reddit, & formoſam, vt vulneres cor meum. Secundò: Quia forma etiam dicitur, quę dat eſſe, perfectionem, & valorem: Sed charitas dat virtutibus eſſe, perfectionem, & valorem, iuxta illud Apoſtol. 1. ad Corinth. 13: *Si linguis hominum loquar, &c.* & in quo clarè inquit, omnia opera virtutum ſine charitate, nihil eſſe, nihil valere, nihil prodeſſe, ipſamque quodammodo eſſe omnem virtutem, dum inquit; *Charitas patiens eſt,*

ben

benigna eſt, &c. Ergò eſt forma virtutum.

9. Sed in contra obijcit D. Thom. *Forma alicuius rei*, vel eſt exemplaris: Vel eſſentialis: Sed charitas non eſt forma exemplaris aliarum virtutum, aliàs eſſet eiuſdem ſpeciei cum ipſis: Nec eſt forma eſſentialis, aliàs non diſtingueretur ab eis: Ergò. Propter hanc difficultatē dubitatur, quo genere, aut modo ſit charitas forma virtutum. Sed cum ipſo D. Thom.

EXPONITVR, QVO PACTO *charitas format virtutes.*

10. REſpondeo, & dico ſecundò: *Charitas eſt forma aliarum virtutum: Non exēplariter, nec eſſentialiter, ſed effectivè, in quantum efficit in actibus earum ordinem ad finem, quo ordine formantur.* Quod non ſit forma exemplaris, rectè probatur in argumento, & inſuper, quia forma exemplaris propriè eſt idæa: Sed charitas non eſt idæa aliarum virtutum, ſiquidem aliæ virtutes in ſuis actibus eliciendis non reſpiciunt charitatem vt formam, quàm imitentur, ſed ſubiectivè imperantur à charitatè vt à movente efficienter: Ergò non eſt forma exemplaris. Sed dices D. Thom. *quæſt.* 14. *de Verit. artic.* 3. *ad* 3. inquit: *Modus, quo charitas dicitur forma virtutum, apropinquat ad modum illum, quo exemplar formam dicimus, quia id quod eſt perfectionis in fide à charitate deducitur, ita quod charitas habeat illud eſſentialiter, fides verò, & cæteræ virtutes participaliter*: Ergò. Reſpondeo tamen, nullam hic eſſe contradictionem, quia non affimat D. Thom. eſſe formam exemplarem, ſed appropinquare modo illius, quia videlicet, ordinem ad vltimum finem, qui eſt eſſentialis in charitate, participat efficienter ipſa charitas cæteris virtutibus, quę per talem ordinem participaliter in illis ex charitate derivatum, formantur, & fiunt virtutes formatæ; cum tamen ſine illo dicantur virtutes informes. Quod quidem non probat charitatem eſſe formam exemplarem, ſed probat tantum tertiam partem aſſerti, nempè quod ſit forma effectivè. Secunda verò pars, etiam probatur, quia forma eſſentialis virtutis eſt ſpecies eius ex proprio obiecto, qua eſſentialiter conſtituitur in eſſe talis ſpeciei, & ſpecie eſſentiali diſtincta ab alijs: Sed virtutes cæterę ſic non cōſtituuntur per charitatem, cum habeant obiectum ab obiecto charitatis diverſum, & ſpecie differant ab illa: Ergò.

11. Sed obijcit etiam D. Thom. Quod eſt fundamentum, & radix, non eſt forma reſpectu fundati, & radicati: Sed charitas eſt fundamentum, & radix virtutum aliarum: Ergò non eſt illarum forma. Probat minorem ex illo Apoſtol. ad Epheſ. 3. *In charitate radicati, & fundati*: Ergò charitas eſt fundamentum, & radix. Confirmat: Quia finis, efficiens, & forma non ſunt idem, vt conſtat ex Philoſophia diſtinguente cauſam efficientem, finalem, & formalem: Sed charitas eſt finis aliarum virtutum, iuxta illud: *Finis legis eſt charitas*; & efficiens, quia eſt mater virtutum: Ergò non eſt forma. Diſtinguit maiorem: Fundamentum, & radix per modum materię, non eſt forma, concedit: Fundamentum, & radix per modum ſubſtentantis, & nutrientis, ſeù foventis, ſubdiſtinguit: Non eſt forma eſſentialis, concedit: Non eſt forma efficienter modo explicato, negat. Ad confirmationem, explicat quo pacto ſit charitas finis, & mater virtutum. Eſt enim finis, quatenus eas ordinat ad ſuum finem, quod non opponitur cum eo quod illas formet, quia potius eas ordinare ad ſuum finem eſt eas formare, & non eſt idem finis, & forma virtutum, quia finis eſt ipſum charitatis obiectum, nempè ſummum bonum, & forma eſt ordo, ſeu ordinatio illarum ad talem finem. Vndè conceſſa maiori, diſtinguenda eſt minor: Charitas quantùm ad proprium obiectum eſt finis concedit: Quantùm ad ordinationem, quam imprimit actibus virtutum, negat, quia quantùm ad hanc eſt forma. Deindè explicat, quo pacto ſit mater virtutum, quia mater eſt, quę in ſe concipit ex alio, quaſi ex eius ſemine, & charitas ex appetitu finis, qui eſt quaſi ſemen virtutum, concipit actus aliarum virtutum, eos imperando ex præconcepto ſemine finis. Et hoc non tollit etiam, quod det eis formam, quia eos ſic imperando, præbet eis ordinem ad finem, in quo formitas illorum conſiſtit.

12. Dico tertiò: *Charitas format alias virtutes, non per puram denominationem extrinſecam, ſed imprimendo actibus earum intrinſecum ordinem ad finem.* Hoc aſſertum eſt contra aliquos extraneos, ſed colligitur apertè ex ipſa littera D. Thom. *ad* 2. vbi inquit, quod eſt forma virtutum *magis effectivè, inquantum omnibus formam imponit.* Quod explicat *in* 3. *Sentent. diſt.* 27. *quæſt.* 2. *artic.* 4. *quæſtiunc.* 3. dicens: *Similiter eſt forma perficiens vnamquamque virtutem in ratione virtutis: Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis, niſi ſecundùm quod participat perfectionem ſuperioris: Sicut habitus, qui eſt in iraſcibili non habet rationem virtutis, niſi in quantùm intellectum, & diſcretionem recipit à ratione, quam perficit prudentia, & ſecundùm hoc prudentia ponit modum, & formam in omnibus alijs virtutibus moralibus. Vndè non poteſt eſſe, quod aliquis habitus exiſtens in aliqua potentia animæ, habeat rationem virtutis, loquendo de vir-*

actibus meritorijs, niſi ſecundùm hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis, quam charitas perficit. Et ideò charitas eſt forma virtutum aliarum omnium, ſicut prudentia moralium. Ex quibus patet, quod charitas format virtutes, derivando in eis, & eis participando ſuam perfectionem, ſuumque ordinem ad ſuum finem: Sed hoc non fit per puram denominationem extrinſecam, quia in extrinſeca denominatione nihil derivatur, nec participatur de forma denominante in rem extrinſecè denominatam; vndè quando res denominatur extrinſecè viſa, aut cognita, nihil derivatur, aut participatur in re cognita de cognitione, nec in re viſa de viſione: Ergò.

13. Veruntamen dico quartò: *Hæc ordinatio intrinſeca, quam charitas participat alijs virtutibus, non debet eſſe, nec qualitas, nec modus permanenter ipſis inhærens independenter ab actu charitatis, ſed ſolùm eſt modus tranſiens derivatus in actibus earum.* Eſt contra PP. Salmanticenſes. Sed probatur: Quia nihil poteſt à charitate derivari, niſi per eius actum: Sed per eius actum non derivatur qualitas, aut modus permanens independenter ab eius actu, vt per ſe patet, ſed ſolùm modus tranſiens: Ergò. Reſpondent PP. Salmantic. quod licèt nihil derivetur efficienter per rigoroſam efficientiam, niſi per eius actum, derivatur autem per naturalem emanationem in virtutibus inferioribus relatio, ſeù ordinatio habitualis in vltimum finem. Quod probant, primò: Quia videmus, inquiunt, quod virtutes eliciunt actus formatos, ſivè relatos in Deum vltimum finem, & meritorios vitæ æternæ, priuſquam charitas ſuam operationem eliciat, vt contingit cum homo iuſtificatus ſola attritione intra Sacramentum, elicit actus fidei, & ſpei immediatè, aut aliarum virtutum: Sed iſtos actus elicere non poſſent ſic ordinatos, ſi virtutes ipſę non eſſent ordinatę: Ergò ſunt ordinatæ in finem charitatis habitualiter independentèr ab actu charitatis. Secundò: Quia non poſſunt continere tales actus vt ordinatos, niſi ipſę per prius in actu primo ſint ordinatę: Ergò debent recipere ante actum aliquam ordinationem, qua habitualiter ſint ordinatæ. Tertiò: Quia omnes virtutes, & vires animę in iuſto dicuntur formatæ, & vivę per charitatem: Et tamen non ſemper operantur: Ergò habitualiter habent prædictam ordinationem independenter ab actu. Quartò: Quia omnes virtutes iuſti habent habitualiter ſtatum virtutis, & inclinant habitualiter ad actus, non præcisè ſecundùm ſpeciem acceptos, ſed ad illos vt formatos, & meritorios vitę ęternæ: Sed hanc inclinationem non habent ex ſe: Ergò ex charitate derivatur habitualiter. Quintò: Quia charitas, cum ſit ſumma inclinatio ad vltimum finem, debet dominari ſimpliciter toti ſuppoſito, convertendo ad Deum, & ei ſubijciendo omnes vires eius capaces libertatis: Sed hoc præſtare non poteſt per ſe ipſam formaliter, cum formaliter ſolùm afficiat voluntatem erga finem: Ergò hoc præſtat derivando omnibus animæ viribus ordinem, & inclinationem habitualem, vt ſic maneant habitualiter ſubiectę.

14. Veruntamen, his non obſtantibus, prædicta ſententia diſplicet. Primò: Quia multiplicat plurimos habitus charitatis virtualis iuxta multitudinem virium, & virtutum quę in anima charitati ſubijciuntur, cum pro qualibet ſit neceſſaria habitualis ordinatio ad finem charitatis, quam habitualem ordinationem appellant charitatem virtualem habitualem: Res autem eſt inaudita, nedum in D. Thom. ſed in reliquis antiquis, hæc multitudo charitatum virtualium habitualium in anima. Secundò: Quia fruſtranea eſſet hæc multitudo charitatum habitualium, quia vt omnes vires animæ ſint habitualiter ſubiectę charitati, & habitualiter ordinatę ad finem eius in actu primo, ſatis eſt, quod ſit in anima ſolus vnicus habitus charitatis habitualiter in actu primo omnibus *imperans* efficaciter, & omnes habitualiter ſubijciens; hoc enim non importat actualiter eas ſibi ſubijcere, ſed ſolùm eſſe inclinationem ad imperandum eis, & eas ſuo imperio ſubijciendas; ipſę enim ex ſe ſubiectę ſunt fini dominanti in anima, & affectioni erga finem prædominanti, vnde per hoc præcisè, quod prædominet *habitualiter* in anima finis charitatis, *illi ſunt habitualiter* ſubiectę. Tertiò: Quia falſum eſt, quod omnes vires animæ in iuſto ſint intrinſecæ ſubiectę habitualiter fini charitatis, cum ſæpè adverſus finem charitatis rebelent, & repugnent, & charitas ipſa ſuas indigeat exercere vires in eis ſubijciendis; ſolùm enim in ſtatu innocentię ita ſubiectæ erant per donum integritatis, aut iuſtitię originalis, non autem modò. Quartò: Quia vt modò ſubiectæ fiant habitualiter ad finem charitatis, ſeù ad finem vltimum, ponuntur virtutes, vel acquiſitæ, vel infuſę, quarum eſt tales vires inferiores morigerare, mortificare, & rectificare, vt non repugnent, ſed promptè obediant imperio charitatis, vel voluntatis ex fine honeſto imperantis. Cum hac ſola differentia, quod virtutes morales infuſæ ex natura ſua determinatè ſubordinant vires animæ, quas informant, fini charitatis, quia ex natura ſua ſunt ancillæ charitatis, & non alterius amoris erga finem, vndè cum illa veniunt,

&

& eum illa pereunt; attamen acquiſitę ex natura ſua non ſunt ancillę charitatis determinatę, ſed ſolum ex natura ſua ſubordinentur, & ſubordinant vires animæ fini honeſto naturali, & amori naturali finis honeſti; cæterum cum charitas eminenter ſit amor finis honeſti, illa ſuppoſita, ei ſunt ſubiectę,& parent ex natura ſua: Ergò tàm reſpectu harum, quàm reſpectu illarum, ſuperfluit omninò ordinatio habitualis eis impreſſa vt ſint ſubiectæ charitati.

15. Quintò: Quia falſum eſt, quod ante operationem charitatis, prorumpere poſsint in actus formatos, & meritorios vitę ęternę, quia nullus eſt poſsibilis actus meritorius vitæ ęternę, niſi ex imperio charitatis procedat, vel formaliter, vel virtualiter, & implicat imperium virtuale charitatis, vbi non præceſſit formale, vt alibi oſtendam. Sextò: Quia aliàs, poſſet aliquis mereri vitam ęternam præter intentionem, & omninò non liberè; qui enim eliceret actum ſpei, & fidei, eo modo quo illum eliciebat ante iuſtificationem, nempè ex ſolo amore prævio boni proprij, per vos mereretur vitam æternam, quam non merebatur ante iuſtificationem, propter ordinationem virtualem emanantem à charitate: Sed talis emanatio non eſſet illi libera, ſed naturalis, & præter intentionem ſperantis, & credentis, quia ille non eliciuiſſet præviam intentionem ad finem charitatis: Ergò mereretur vitam æternam non liberè, ſed præter intentionem; quod quis dicat? Quod magis vrgeri poteſt, ſi quis eſſet iuſtificatus non liberè, vt quando parvulus per baptiſmum, & non eliciuiſſet actum charitatis; ille enim per ſolos actus fidei, & ſpei, & aliarum virtutum poſſet mereri vitam ęternam non liberè, ſiquidem emanatio illius ordinationis, qua actus illi eſſent meritorij, tunc non eſſet ei libera, nec formaliter, nec præſuppoſitivè. Quod quidem argumentum alibi magis vrgebo. Septimò: Quia ſi talis ordinatio ineſſet omnibus viribus, & virtutibus animę, non per actum charitatis, ſed per emanationem naturalem, potius eſſet per emanationem à gratia, quàm per emanationem à charitate; emanatio enim proprietatum, vel quaſi proprietatum potius eſt à natura, quàm à principio vllo proximo; cum autem in ordine ſupernaturali gratia habeat conceptum naturæ, charitas autem ſit principium proximum, emanatio illa eſſet ex gratia, non ex charitate. Octavò: Quia Div. Thom. non aliundè probat charitatem ordinare alias virtutes ad ſuum finem, niſi quia eas movet, eiſque imperat: Sed non movet, nec imperat per ſimplicem emanationem: Ergò nec eas ordinat habitualiter per ſimplicem emanationem formæ habitualis.

16. Vndè ad obiecta in contrà reſpondeo. Ad primum, nego aſſumptum, quia implicat actus meritorius vitæ æternę, qui non procedat, vel elicitivè, vel imperativè à charitate ex actu eius præſuppoſito, & permanente, vel formaliter, vel virtualiter, vt alibi oſtendam. In illo autem, qui iuſtificatur per ſolam attritionem, ſi non fiat de attrito contritus formaliter per aliquem actum charitatis elicitum in Sacramento, vel immediatè poſt, actus fidei, & ſpei eliciti ſolùm ex amore concupiſcentiæ, non poſſunt eſſe meritorij vitę ęternę. Ad ſecundum, diſtinguo antecedens: Non poſſunt continere tales actus vt ordinatos in genere cauſę principalis quoad ordinationem illam, concedo; ſed nego quod ſic illorum ordinationem continere debeant: Per modum inſtrumenti ſubordinati, nego antecedens; quia virtutes inferiores non attingunt finem virtutis ſuperioris, niſi inſtrumentaliter, vt ſæpiſsimè ait D.Thom. ad hoc autem ſatis eſt, quod contineant ordinem ad talem finem in potentia participativa talis ordinis, & quod,dum actu moventur, participent in ſuis actibus talem ordinationem; non autem, quod antequam moveantur, illam habeant vt formam intrinſecam permanentem in actu primo, vt explicavi *Tractat. de Provident. quæſt.* 14. Ad tertium,diſtinguo maiorem: Omnes vires iuſti dicuntur formatę, & vivæ per charitatem, etiam dum non operantur, vivę inquam, & formatę in radicè, & in cauſa, concedo maiorem: intrinſecè, & formaliter in ſe ipſis, nego maiorem, quia in iuſto dormiente, vel non operante ex motivo charitatis, fides, v.g. & ſpes, & aliç virtutes inferiores, dicuntur formatæ, & vivę ex parte ſubiecti, ſivè in radice, & in cauſis, quatenus ſunt virtutes ſubiecti vivi radicaliter per gratiam, & proximè per charitatem, & Deo grati; ex hoc enim omnes virtutes ſubiecti denominantur vivæ radicaliter vita divina, & gratæ Deo habitualiter,quia gratia non ſolùm ſubiectum, ſed omnia eius reddit Deo grata propter ipſum, & hoc pacto virtutes eius ſunt formatæ per gratiam, & charitatem,etiam dum non operantur. Sunt etiam habitualiter ordinatæ ad Deum, eò quod ſunt in ſubiecto habitualiter ad Deum ordinato, & habitualiter prompto eas in ſuis actibus ordinare ad Deum; non verò ſunt formatę intrinſecè,nec intrinſecè vivæ, nec intrinſecè ordinatæ ad finem ſuperioris virtutis per formam intrinſecam permanentem ab ipſis diſtinctam, & ipſis impreſſam, quę ſit ipſis formalis vita gratiæ, formaliſve ordinatio in finem charitatis, imò nec quæ ſit virtualis intrinſeca participatio gratiæ, & charitatis, quia hæc non eſt permanens, ſed

motio tranſiens, vt dictum manet, & hoc, quando moventur, & operantur.

17. Ad quartam, concedo quod omnes virtutes in iuſto habeant habitualiter ſtatum virtutis; ſed nego quod hoc importat formam aliquam ipſis intrinſecè impreſſam ex charitate, ſolùm enim importat ex parte ſubiecti ordinem habitualem ſui, & omnium eius ad vltimum finem virtutis, qui ordo præciſſe conſiſtit in gratia, & habitu charitatis prout eſt habitualis converſio, & inclinatio vniverſalis totius ſubiecti ad vltimum finem. Cum autem inquis, *quod ipſę virtutes inclinant habitualiter ad actus formatos, & meritorios vt tales.* Diſtinguí oportet inter virtutes, & virtutes; nam ſi ſermo ſit de virtutibus acquiſitis, & naturalibus, nego quod ipſę, adhùc in iuſto, intrinſecè inclinent ad actus meritorios vitæ æternæ ante quam moveantur à charitate per eius imperium, quia intrinſecè ſolùm ſunt in potentia obedientiali vt ſic moveantur. Si verò de virtutibus infuſis theologicis ſeparabilibus à charitate, quales ſunt fides, & ſpes, dico quod intrinſecè ex ſe ſemper inclinant exactivè ad actus formatos, & meritorios, quia ſemper exigunt ſubordinari charitati, eiuſque imperio in ſuis actibus, vndè quando exiſtunt in ſubiecto ſine gratia, & charitate, exiſtunt cum quadam inconnaturalitate, ita quod defectus iſte gratiæ, & charitatis eſt contra illatum exigentiam, & ſimiliter quando operantur, & non ex imperio charitatis; ſiquidem ipſæ ex natura ſua natę ſunt moveri, & ſubordinari charitati in ſuis actibus, & ſic exactivè inclinant in actus formatos, & meritorios, qui ſint tales ex motione charitatis, quam ab intrinſeco exigunt: Non tamen poteſt dici, quod inclinant intrinſecè formaliter ad actus formatos, & meritorios vt tales eliciendos independenter ab imperio, & motione charitatis, vi alicuius formæ intrinſecę permanentis in ipſis; quia hoc pacto non ſolùm inſtrumentaliter, ſed per modum cauſę principalis cauſarent actus ſuos vt formatos, & vt meritorios vitæ ęternę, & principaliter attingerent finem ſuperioris virtutis, quod totum alienum valdè eſt à mente D. Thom. qui nunquam concedit virtutem inferiorem attingere finem ſuperioris, niſi ex motione ſuperioris, & vt inſtrumentum illius. Loquendo autem de virtutibus moralibus infuſis inſeparabilibus à charitate, illæ abidubio inclinant in actus meritorios vitę ęternę, & formatos, nõ per formam habitualem ipſis impreſſam à charitate, diſtinctamque ab ipſis, ſed per ſe ipſas, quia per ſe ipſas emanant à gratia vt virtutes ſubordinatæ in operando charitati, vndè inclinant ex ſe ad operandum ex motione charitatis, & ex eius imperio, & conſequenter ad operandum meritoriè, quin ad hoc egeant in actu primo forma ipſis ſuperaddita, & impreſſa permanenter. Vndè nego minorem, nempè, quod hanc inclinationem non habeant ex ſe.

18. Ad quintam, conceſſa maiori, nego minorem, quia cum voluntas ſit potentia dominativa vniverſaliter totius ſuppoſiti, & inclinatio in finem prædominetur vniverſaliter omnibus voluntatis affectionibus, idem eſt formaliter charitatem dominari vniverſaliter toti ſuppoſito, & totum Deo ſubijcere, ac ſubordinare, & dominari voluntati, illamque Deo ſubijcere, & convertere, ſubijciendo affectum cæteris omnibus dominantem; ſicut qui Regem vt Regem mihi ſubijceret, eiuſque dominium in obſequium mei, mihi ſubijceret totum Regnum, ſi totum Regnum Regi obtemperaret, quin opus eſſet ſigillatim ſubijcere Miniſtros illius. Sic ergò charitas ſubijciendo formaliter voluntatem in obſequium Dei, totum ſuppoſitum, & omnes eius vires ſubordinat, & ſubijcit in obſequium ipſius, quia voluntas naturaliter eſt Regina, & Imperatrix totius ſuppoſiti, cui omnes vires eius naturaliter obtemperant, & ſubiectę ſunt, & opus non eſt quod ſigillatim omnes vires reddat ſubiectas formaliter. Legatur quæſtio illa 14. *de Provident.* in qua explicuimus ex D. Thom. quo pacto ſine impreſſione formę intrinſecę, præſertim permanentis, omnes creaturæ ſubordinantur Deo, moventur à Deo, & agunt ad effectum proprium Dei, nempè ad eſſe. Idemque de inſtrumentis reſpectu cauſæ principalis; nam ex ibidem dictis colligi poteſt quomodo omnes vires animę, ſine impreſſione formæ intrinſecę permanentis, moveri poſſunt à charitate, illi ſubordinari, & attingere finem eius.

19. Inquiunt PP. Salmantic. aliqua eſſe inſtrumenta, quę recipiunt vim habitualem, & permanentem ad effectum cauſæ principalis, vt calor in igne, qui ex ipſo igne, & ex coniunctione ad illum participat vim permanentem producendi ſubſtantiam; & æſtimativa in homine ex coniunctione ad animam rationalem habet vim permanentem diſcurrendi, & ſimilitèr alia inſtrumenta coniuncta: Ergò idem dici poterit de virtutibus coniunctis charitati. Dicunt ſecundò, quod vt anima promptè obediat motioni Spiritus Sancti ponuntur ad D. Thom. dona Spiritus Sancti habitualiter permanentia: Ergò vt virtutes promptè, & faciliter obediant motioni charitatis, debet poni in eis forma permanens, qua charitati reddantur ſubiectæ. Reſpondeo tamen ad primum, quod

iux-

iuxta omnes Thomiſtas, calor in igne non recipit tranſitivè virtutem ſibi impreſſam ab igne, ſed eſt virtus ipſius ignis per ſe ſubordinata ipſi vt *quo* eius; & vt *quo* eius, abſque alia virtute impreſſa, producit ſubſtantiam, non vt proprium inſtrumentum, ſed vt virtus inſtrumentaria. Æſtimativa autem in homine non recipit ex intellectu ipſius vim permanentem diſcurſivam, ſed vel ſolum tranſeunter, quando movetur ab intellectu, vel ſi illam habet permanenter, habet illam ex radice à qua promanat innatam, non ab intellectu impreſſam. Ex quo ad ſummum ſequi poſſet, quod virtutes infuſæ haberent ex gratia, a qua tanquam à radice dimanant, virtutem innatam ad attingendum ſuis actibus vltimum finem, ſivè ad ſuos actus vt ordinatos ad illum, non verò quod reciperent virtutem immanentem per emanationem à charitate ipſa, a qua ipſę non emanant.

20. Veruntamen, quod certum iudico, eſt, quod quando ab eadem radice promanant diſtinctæ virtutes cum aliquo ordine, ex illa trahunt innatam ſubordinationem in actu primo indiſtinctam ab ipſis. Vt patet in intellectu, & voluntate; quia intellectus in actu primo eſt ſubordinatus quoad exercitium, & voluntas intellectui quoad ſpecificationem, nõ quidẽ aliqua forma impreſſa in actu primo voluntati ab intellectu, aut intellectui à volũtate, vi cuius ſic ſint ſubordinati in actu primo ante operationẽ, ſed identicè ſe ipſis ſunt potentię, & virtutes natura ſua ſic ſubordinatę in actu primo ante operationẽ, & cũ tali natura emanãtes à ſua radice. Vi cuius ſubordinationis innatę, intellectus poteſt participare in actu ſecundo efficaciam ex actu voluntatis prævio, quin talem efficaciam participet in actu primo per emanationem à voluntate, & voluntas poteſt participare vim ordinativam in actu ſecundo ex intellectu, quin illam participet permanenter in actu primo per aliquid emanans ab intellectu ante eius operationem: Sic ergò exiſtimativa in homine, eo quod natura ſua emanat ab anima vt ſubordinata potentiæ diſcurſivę, poteſt in actu ſecundo participare ex motione intellectus aliquam vim diſcurſivam; ſed non vim permanentem diſcurrendi ante, & independenter à motione intellectus. Sic ſimiliter virtutes infuſæ, eo quod natura ſua emanant à gratia vt ſubordinatę charitati, vt virtuti ſuperiori, poſſunt participare in actu ſecundo per imperium, & motionem ipſius ordinem ad vltimum finem, quem ex ſe non habent, licèt ex natura ſua ad illum ordinem participandum inclinent, quin tamen in actu primo illum intrinſecè præcontineant participatum à charitate permanenter per emanationem. Virtutes verò acquiſitæ, quæ non emanant à gratia, ex natura ſua non ſunt poſitivè ſubordinatę charitati, ſed ſolùm negativè, & obedientialiter, & hoc modo poſſunt etiam in actu ſecundo participare ex motione charitatis, vt inſtrumenta obedientialia, ordinem ad finem eius, quin talem ordinem in actu primo intrinſecè, & poſitivè præcontineant per emanationem à charitate ante eius operationem.

21. Ad ſecundum, dico, quod dona SpiritusSancti meritò ponuntur, vt mens humana ſit poſitivè, & promptè mobilis ab Spiritu Sancto ad opera heroica ſuprà communẽ viam virtutis; ex quo ſolùm ſequitur quod debeant poni in anima virtutes infuſæ, vi quarum vires eius ſint poſitivè ſubordinatæ, & promptè mobiles à charitate; non verò, quod ipſis virtutibus infuſis debeat ad hoc ſuperaddi nova impreſſio habitualis, vt ipſę ſint mobiles à charitate, aliàs enim donis deberent ſuperaddi alia dona, ſeù impreſſiones, vt eſſent mobilia ab Spiritu Sancto, quod nemo ſomniabit.

QUÆSTIO XVIII.

AN CHARITAS POSSIT ACQUIRI noſtris actibus?

1. SEQUITUR in Textu Divi Thom. *quæſt.* 23. agit de ſubiecto charitatis. Et *articul.* 1. inquirit, an charitas ſit in voluntate. Et reſpondet affirmativè, quia obiectum ipſius eſt ſummum bonum, quod nec eſt obiectum intellectus, vt per ſe patet, quia intellectus obiectum eſt verum ſub ratione veri; nec obiectum appetitus ſenſitivi, quia huius obiectum eſt bonum ſenſibile, & materiale; ſed ſolum eſt obiectum appetitus intellectivi, quia ſummum bonum ſolùm eſt bonum intelligibile; cum autem appetitus intellectivus ſit formaliſſimè ipſa voluntas, ſequitur obiectum charitatis, quod eſt ſummum bonum intelligibile, ſolum correſpondere voluntati, ac proindè charitatem ſolùm eſſe in voluntate, tanquam in proprio ſubiecto. De quo quidem nihil dubitandum occurrit, quia nullus vnquam id negavit, ſed omnibus eſt compertum.

2. In *artic.* 2. inquirit, vtrum charitas cauſetur in nobis ex infuſione. Et reſpondet affirmativè. Contra quam aſſertionem duplici ex capite militari poteſt. Primò: Si charitas ponatur vt connaturalis voluntati erga

Deum

motio tranſiens, vt dictum manet, & hoc, quando moventur, & operantur.

17. Ad quartam, concedo quod omnes virtutes in iuſto habeant habitualiter ſtatum virtutis; ſed nego quod hoc importat formam aliquam ipſis intrinſecè impreſſam ex charitate, ſolùm enim importat ex parte ſubiecti ordinem habitualem ſui, & omnium eius ad vltimum finem virtutis, qui ordo præciſſe conſiſtit in gratia, & habitu charitatis prout eſt habitualis converſio, & inclinatio vniverſalis totius ſubiecti ad vltimum finem. Cum autem inquis, *quod ipſę virtutes inclinant habitualiter ad actus formatos, & meritorios vt tales.* Diſtingui oportet inter virtutes, & virtutes; nam ſi ſermo ſit de virtutibus acquiſitis, & naturalibus, nego quod ipſę, adhùc in iuſto, intrinſecè inclinent ad actus meritorios vitæ æternæ ante quam moveantur à charitate per eius imperium, quia intrinſecè ſolùm ſunt in potentia obedientiali vt ſic moveantur. Si verò de virtutibus infuſis theologicis ſeparabilibus à charitate, quales ſunt fides, & ſpes, dico quod intrinſecè ex ſe ſemper inclinant exactivè ad actus formatos, & meritorios, quia ſemper exigunt ſubordinari charitati, eiuſque imperio in ſuis actibus, vndè quando exiſtunt in ſubiecto ſine gratia, & charitate, exiſtunt cum quadam inconnaturalitate, ita quod defectus iſte gratiæ, & charitatis eſt contra illarum exigentiam, & ſimiliter quando operantur, & non ex imperio charitatis; ſiquidem ipſæ ex natura ſua natę ſunt moveri, & ſubordinari charitati in ſuis actibus, & ſic exactivè inclinant in actus formatos, & meritorios, qui ſint tales ex motione charitatis, quam ab intrinſeco exigunt: Non tamen poteſt dici, quod inclinant intrinſecè formaliter ad actus formatos, & meritorios vt tales eliciendos independenter ab imperio, & motione charitatis, vi alicuius formæ intrinſecę permanentis in ipſis; quia hoc pacto non ſolùm inſtrumentaliter, ſed per modum cauſę principalis cauſarent actus ſuos vt formatos, & vt meritorios vitæ ęternę, & principaliter attingerent finem ſuperioris virtutis, quod totum alienum valdè eſt à mente D. Thom. qui nunquam concedit virtutem inferiorem attingere finem ſuperioris, niſi ex motione ſuperioris, & vt inſtrumentum illius. Loquendò autem de virtutibus moralibus infuſis inſeparabilibus à charitate, illæ abſdubio inclinant in actus meritorios vitę ęternę, & formatos, nō per formam habitualem ipſis impreſſam à charitate, diſtinctamque ab ipſis, ſed per ſe ipſas, quia per ſe ipſas emanant à gratia vt virtutes ſubordinatæ in operando charitati, vndè inclinant ex ſe ad operandum ex motione charitatis, & ex eius imperio, & conſequenter ad operandum meritoriè, quin ad hoc egeant in actu primo forma ipſis ſuperaddita, & impreſſa permanenter. Vndè nego minorem, nempè, quod hanc inclinationem non habeant ex ſe.

18. Ad quintam, conceſſa maiori, nego minorem, quia cum voluntas ſit potentia dominativa vniverſaliter totius ſuppoſiti, & inclinatio in finem prædominetur vniverſaliter omnibus voluntatis affectionibus, idem eſt formaliter charitatem dominari vniverſaliter totò ſuppoſito, & totum Deo ſubijcere, ac ſubordinare, & dominari voluntati, illamque Deo ſubijcere, & convertere, ſubijciendo affectum cæteris omnibus dominantem; ſicut qui Regem vt Regem mihi ſubijceret, eiuſque dominium in obſequium mei, mihi ſubijceret totum Regnum, ſi totum Regnum Regi obtemperaret, quin opus eſſet ſigillatim ſubijcere Miniſtros illius. Sic ergò charitas ſubijciendo formaliter voluntatem in obſequium Dei, totum ſuppoſitum, & omnes eius vires ſubordinat, & ſubijcit in obſequium ipſius, quia voluntas naturaliter eſt Regina, & Imperatrix totius ſuppoſiti, cui omnes vires eius naturaliter obtemperant, & ſubiectę ſunt, & opus non eſt quod ſigillatim omnes vires reddat ſubiectas formaliter. Legatur quæſtio illa 14. *de Provident.* in qua explicuimus ex D. Thom. quo pacto ſine impreſſione formę intrinſecę, præſertim permanentis, omnes creaturæ ſubordinantur Deo, moventur à Deo, & agunt ad effectum proprium Dei, nempè ad eſſe. Idemque de inſtrumentis reſpectu cauſæ principalis; nam ex ibidem dictis colligi poteſt quomodo omnes vires animę, ſine impreſſione formæ intrinſecę permanentis, moveri poſſunt à charitate, illi ſubordinari, & attingere finem eius.

19. Inquiunt PP. Salmantic. aliqua eſſe inſtrumenta, quę recipiunt vim habitualem, & permanentem ad effectum cauſæ principalis, vt calor in igne, qui ex ipſo igne, & ex coniunctione ad illum participat vim permanentem producendi ſubſtantiam; & æſtimativa in homine ex coniunctione ad animam rationalem habet vim permanentem diſcurrendi, & ſimilitèr alia inſtrumenta coniuncta: Ergò idem dici poterit de virtutibus coniunctis charitati. Dicunt ſecundò, quod vt anima promptè obediat motioni Spiritus Sancti ponuntur ad D. Thom. dona Spiritus Sancti habitualiter permanentia: Ergò vt virtutes promptè, & faciliter obediant motioni charitatis, debet poni in eis forma permanens, qua charitati reddantur ſubiectæ. Reſpondeo tamen ad primum, quod

iux-

iuxta omnes Thomiſtas, calor in igne non recipit tranſitivè virtutem ſibi impreſſam ab igne, ſed eſt virtus ipſius ignis per ſe ſubordinata ipſi vt *quo* eius; & vt *quo* eius, abſque alia virtute impreſſa, producit ſubſtantiam, non vt proprium inſtrumentum, ſed vt virtus inſtrumentaria. Æſtimativa autem in homine non recipit ex intellectu ipſius vim permanentem diſcurſivam, ſed vel ſolum tranſeunter, quando movetur ab intellectu, vel ſi illam habet permanenter, habet illam ex radice à qua promanat innatam, non ab intellectu impreſſam. Ex quo ad ſummum ſequi poſſet, quod virtutes infuſæ haberent ex gratia, a qua tanquam à radice dimanant, virtutem innatam ad attingendum ſuis actibus vltimum finem, ſivè ad ſuos actus vt ordinatos ad illum, non verò quod reciperent virtutem immanentem per emanationem à charitate ipſa, a qua ipſę non emanant.

20. Veruntamen, quod certum iudico, eſt, quod quando ab eadem radice promanant diſtinctæ virtutes cum aliquo ordine, ex illa trahunt innatam ſubordinationem in actu primo indiſtinctam ab ipſis. Vt patet in intellectu, & voluntate; quia intellectus in actu primo eſt ſubordinatus quoad exercitium, & voluntas intellectui quoad ſpecificationem, nō quidē aliqua forma impreſſa in actu primo voluntati ab intellectu, aut intellectui à volūtate, vi cuius ſic ſint ſubordinati in actu primo ante operationē, ſed identicè ſe ipſis ſunt potentię, & virtutes natura ſua ſic ſubordinatę in actu primo ante operationē, & cū tali natura emanātes à ſua radice. Vi cuius ſubordinationis innatę, intellectus poteſt participare in actu ſecundo efficaciam ex actu voluntatis prævio, quin talem efficaciam participet in actu primo per emanationem à voluntate, & voluntas poteſt participare vim ordinativam in actu ſecundo ex intellectu, quin illam participet permanenter in actu primo per aliquid emanans ab intellectu ante eius operationem: Sic ergò æſtimativa in homine, eo quod natura ſua emanat ab anima vt ſubordinata potentiæ diſcurſivę, poteſt in actu ſecundo participare ex motione intellectus aliquam vim diſcurſivam; ſed non vim permanentem diſcurrendi ante, & independenter à motione intellectus. Sic ſimiliter virtutes infuſæ, eo quod natura ſua emanant à gratia vt ſubordinatę charitati, vt virtuti ſuperiori, poſſunt participare in actu ſecundo per imperium, & motionem ipſius ordinem ad vltimum finem, quem ex ſe non habent, licèt ex natura ſua ad illum ordinem participandum inclinent, quin tamen in actu primo illum intrinſecè præcontineant participatum à charitate permanenter per emanationem. Virtutes verò acquiſitæ, quæ non emanant à gratia, ex natura ſua non ſunt poſitivè ſubordinatę charitati, ſed ſolùm negativè, & obedientialiter, & hoc modo poſſunt etiam in actu ſecundo participare ex motione charitatis, vt inſtrumenta obedientialia, ordinem ad finem eius, quin talem ordinem in actu primo intrinſecè, & poſitivè præcontineant per emanationem à charitate ante eius operationem.

21. Ad ſecundum, dico, quod dona SpiritusSancti meritò ponuntur, vt mens humana ſit poſitivè, & promptè mobilis ab Spiritu Sancto ad opera heroica ſuprà communē viam virtutis; ex quo ſolùm ſequitur quod debeant poni in anima virtutes infuſæ, vi quarum vires eius ſint poſitivè ſubordinatæ, & promptè mobiles à charitate; non verò, quod ipſis virtutibus infuſis debeat ad hoc ſuperaddi nova impreſsio habitualis, vt ipſę ſint mobiles à charitate, aliàs enim donis deberent ſuperaddi alia dona, ſeù impreſsiones, vt eſſent mobilia ab Spiritu Sancto, quod nemo ſomniabit.

QVÆSTIO XVIII.

AN CHARITAS POSSIT ACQVIRI *noſtris actibus?*

1. SEQUITUR in Textu Div. Thom. *quaeſt.* 23. agit de ſubiecto charitatis. Et *articul.* 1. inquirit, an charitas ſit in voluntate. Et reſpondet affirmativè, quia obiectum ipſius eſt ſummum bonum, quod nec eſt obiectum intellectus, vt per ſe patet, quia intellectus obiectum eſt verum ſub ratione veri; nec obiectum appetitus ſenſitivi, quia huius obiectum eſt bonum ſenſibile, & materiale; ſed ſolum eſt obiectum appetitus intellectivi, quia ſummum bonum ſolùm eſt bonum intelligibile; cum autem appetitus intellectivus ſit formaliſſimè ipſa voluntas, ſequitur obiectum charitatis, quod eſt ſummum bonum intelligibile, ſolum correſpondere voluntati, ac proindè charitatem ſolùm eſſe in voluntate, tanquam in proprio ſubiecto. De quo quidem nihil dubitandum occurrit, quia nullus vnquam id negavit, ſed omnibus eſt compertum.

2. In *artic.* 2. inquirit, vtrum charitas cauſetur in nobis ex infuſione. Et reſpondet affirmativè. Contra quam aſſertionem duplici ex capite militari poteſt. Primò: Si charitas ponatur vt connaturalis voluntati erga Deum

Deum, ipſique naturaliter indita virtus amandi Deum ſuper omnia. Secundò : Si ponatur vt habitus acquiſitus noſtris actibus, aut ex noſtra naturali induſtria, & conatu. Vtrumque negat D. Thom. *Vndè*, concludit art. *charitas non poteſt, neque naturaliter nobis ineſſe; neque per vires naturales eſſe acquiſita.* Primum probat: Quia charitas eſt amicitia hominis ad Deum fundata, non in communicatione bonorũ naturalium, ſed in communicatione beatitudinis æternæ, de qua dicitur ad Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna.* Sed amicitia fundata in communicatione gratiæ, ſivè gratuita, non poteſt eſſe naturaliter innata; neque naturaliter nobis ineſſe : Ergò nec charitas. Secundum : Quia ipſa charitas excedit facultatem naturæ, cum fundetur in communicatione gratiæ, & vitę æternæ, quæ abſque dubio ſuperat facultatem naturę: Sed quod excedit facultatem naturæ non poteſt eſſe per potentias naturales acquiſitum, quia effectus naturalis non tranſcendit ſuam cauſam : Ergò.

3. Circa hunc articulum poteſt dubitari primo; an actus charitatis ſit eſſentialiter ſupernaturalis ex ſuo obiecto? Cui dubio reſpondetur affirmativè. Quia obiectum charitatis eſt Deus vt ſummè bonus amicabiliter ſe communicans per viſionem beatam, ſiquidem charitas eſt eſſentialiter amicitia cum Deo fundata in hac communicatione vt ſæpiſsimè ait D. Thom. Sed Deus vt ſummè bonus ſic amicabiliter ſe communicans, eſt obiectum ſuprà omnes vires naturæ, quia natura viribus ſuis non poteſt anhelare, nec conari ad tàm altam communicationem cum Deo : Ergò charitas ex ſuo obiecto eſt eſſentialiter ſuprà vires naturæ, ſeù ſupernaturalis. Contra hanc ſententiam videtur eſſe M. Sotus *lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 21.* aſſerens vniverſaliter, quod quicumque actus, qui in nobis elicitur ab habitu infuſo, poteſt elici ab acquiſito, vel à principijs naturalibus ſine habitu, quantum ad ſubſtantiam actus. Cui conſentire videtur Capreolus *in 1. Sentent. diſt. 17. quæſt. 1.* vbi affirmat, in peccatore habente fidem poſſe manere eundem actum dilectionis, eiuſdem ſpeciei, quantum ad ſubſtantiam, & entitatem actus cum actu elicito anteà ex habitu infuſo. Videtur etiam conſentire Caietanus in hac 2. 2. *quæſt. 171. art. 2.* Imò ibid. D. Thom. diſtinguit, quod dupliciter aliquid poteſt eſſe ſuprà naturam, vno modo quoad ſubſtantiam, vt facere miracula, &c. alio modo, quantum ad modum, & non quantum ad ſubſtantiam actus; vt (ponit exemplum) diligere Deum, & cognoſcere illum in ſpeculo creaturarum; & ad prima opera, inquit, non dari habituale donum, benè verò ad hos actus, qui quantum ad ſubſtantiam non ſunt ſupernaturales. Veruntamen ſi iſta ſententia intelligatur de actu charitatis quantum ad ſubſtantiam, accipiendo pro ſubſtantia eſſentiam ſpecificam eius in ſpecie atoma ex ſuo formali obiecto, valdè periculoſa eſt, vt aſſerit Cano, quia tollit neceſsitatem habituum infuſorum, imò & gratiæ ad hos actus fidei, ſpei, & charitatis. De quo, quia latè diſputavimus *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 4. & 5. & Tractat. de Spe, quæſt. 11.* ideò breviter ex ibidem dictis.

4. Suppono primò : *Non dari virtutem theologicam charitatis acquiſitam, & naturalem.* Tùm, quia PP. communiter non admittunt aliam charitatem, niſi diffuſam in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum. Tùm, quia vniverſaliter aſſerunt, illam eſſe donum Dei gratuitum. Tùm, quia alias omnia loca S. Scripturę poſſet interpretari Pelagius de charitate infuſa, & ſuam ſententiam tenere de charitate acquiſita, & naturali. Videantur dicta locis citatis.

5. Suppono ſecundò : *Nec dari poſſe actum charitatis naturalem erga Deum vt Authorem ſupernaturalem formaliter.* Tùm, quia dari non poteſt ex motivo purè naturali, cum motivum purè naturale non ſufficiat movere ad dilectionem Dei Authoris ſupernaturalis ſuper omnia. Nec ex motivo ſupernaturali, quia aliàs poſſet quia viribus naturę diligere Deum Authorem ſupernaturalem ſuper omnia ex motivo ſupernaturali. Ex quo rurſus ſequeretur, non eſſe ad id neceſſarium habitum infuſum, nec auxilium gratiæ: Item quod actus charitatis ex ſua ſpecie, & obiecto non eſſet intrinſecè ſupernaturalis; quod totum eſt ſaltèm proximum errori Pelagij. Vide locis citatis.

6. Suppono tertiò : *Actum charitatis non poſſe imperari, nec ex motivo pravo, nec ex motivo purè naturali.* Patet etiam ex dictis *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 12.* vbi id ipſum probavimus de actu fidei theologicæ fundamentis potiori ratione convincentibus de actu charitatis theologicę, quæ non licèt modo repetere, quia facilè poſſunt applicari ad id probandum de actu charitatis.

7. Suppono Quartò : *Charitatem de facto eſſe in nobis per infuſionem.* Conſtat ex Apoſtol. ad Roman. 5. vbi inquit, quod charitas Dei eſt *diffuſſa in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Et ex illo 1. Ioann. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus.*

Et

Et *cap.* 4. *Charitas ex Deo eſt.* Ex quibus, & alijs teſtimonijs definitum eſt Concil. Tridcum *Seſſ.* 6. *cap.* 7. vt ſuprà ſatis oſtendimus *quæſt.* 3. Difficultas ergò ſolùm procedit de poſſibili. Circa quam dupliciter poteſt intelligi, quod charitas poſſit noſtris actibus acquiri, nempè impetratoriè, meritoriè, vel diſpoſitivè, vel efficienter. An poſſit noſtris actibus acquiri diſpoſitivè, impetrativè, aut meritoriè, non eſt præſentis inſtituti; ſed ſpectat ad Tractatum de Iuſtificatione, vbi agitur de diſpoſitione ex parte noſtra ad gratiam, & charitatem, & ad Tractatum de Merito, vbi inquiritur an gratia, & charitas poſſit cadere ſub merito. Solùm ergò dubitatur in præſenti, an poſſit noſtris actibus efficienter generari, vel acquiri. Quod adhùc dupliciter poteſt intelligi, nempè, vel efficienter imperativè, hoc eſt, an poſſit quis proprijs actibus ſibi imperare amorem charitatis, & efficienter ſe determinare ad amorem charitatis, quem ante non habuerit, aliquo actu præcedenti. Vel efficienter elicitivè, eliciendo nempe actus charitatis, & illis repetitis acquirendo habitum ad ſimiles actus, quem ante non habuerit. Igitur,

PRIMA CONCLVSIO.

8. DICO primò: *Nemo poteſt efficienter acquirere charitatem actualem aliquo actu prævio ad illam, quo efficienter præviè cauſet in ſe primam Dei dilectionem.* Hanc concluſionem ſtatuo contra aliquorum exiſtimationem, qui ex eo, quod amorem charitatis liberũ catholicè cõfitemur, taliter illum arbitrio noſtro ſubiectum eſſe volunt, vt quoties quis ex ſe ipſo voluerit illũ ſibi imperare, aut voluerit ſignatè illum elicere, illum in promptu habeat. Quę cogitatio, ni fallor, errorem Pelagij implicat. Vndè in primis probatur ex Auguſt. *lib. de Grat. & Liber. Arbitr. cap.* 19. vbi ſic ait: *In Ioanne, lux ait: Ecce qualem dilectionem dedit nobis Pater. Et in Pelagianis tenebræ dicunt: Dilectio nobis ex nobis eſt; quam ſi veram, id eſt chriſtianam dilectionem haberent, ſcirent, & vndè haberent; ſicuti ſciebat Apoſtolus, qui dicebat: Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed ſpiritum, qui ex Deo eſt, vt ſciamus, quæ à Deo donata ſunt nobis. Ioannes dicit: Deus dilectio eſt, & Pelagiani etiam ipſum Deum ex ſemetipſis habere ſe dicunt, & cum ſcientiam legis ex Deo nobis eſſe fateantur, charitatem ex ſe ipſis volunt.* Et *lib.* 21. *de Civitat. Dei cap.* 16. ſic ait: *Tunc itaque vitia victo deputanda ſunt, cum Dei amore vincuntur, quem niſi Deus ipſe non donat, nec aliter niſi per Mediatorem Dei, & hominem Ieſum-Chriſtum.* Et *lib.* 4. *contra Iulian. cap.* 3. ait: *Amor Dei, quo pervenitur ad Deum, non eſt niſi à Deo Patre per Ieſum-Chriſtum cum Spiritu Sancto.* Et *lib.* 5. *cap.* 5. ſic fatur: *Hoc totum rectè fit, quando propter ipſum, id eſt, quando gratis amatur ipſe, qualis amor nobis eſſe non poteſt, niſi ex ipſo.* Quo in ſenſu *Epiſt.* 107. ſic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati gravitate perdidimus,* hoc eſt, perdidimus dominium proximum, vi cuius erat in noſtra poteſtate, & arbitrio pro nutu noſtro, quoties vellemus, diligere Deum amicabiliter. Vndè Concilium Arauxic. *cap. vltim.* definit: *Quod per peccatum primi hominis ita inclinatum, & attenuatum fuerit liberum arbitrium, vt nullus poſteà aut diligere Deum vt oportuit, aut operarè propter Deum, quod bonum eſt poſſit, niſi gratia eum, & miſericordia divina prævenerit.*

9. Ex quibus, & alijs innumeris, quę ex D. Auguſtin. afferri poſſent, teſtimonijs, ſic arguo: Nemo poteſt acquirere primam charitatem actualem efficienter per actum prævium elicitum ex viribus gratiæ: Deindè nec per actum prævium elicitum ex viribus naturę: Ergò nemo poteſt efficienter acquirere charitatem actualem per actum prævium. Maior probatur, primò: Quia ſi poſſet ſic efficienter acquirere primam charitatem actualem per actũ prævium, adhùc elicitum ex viribus gratię, poſſet illam efficienter in ſe cauſare, & illam ſibi propriè dare, illamque habere ex ſe ipſo eam ſibi dante: Sed totum hoc eſt contra prædicta Auguſt. teſtimonia: Ergò. Secundò: Quia ille actus elicitus ex viribus gratiæ, vel eſſet actus charitatis, vel alterius virtutis? Si charitatis, ipſe eſſet prima charitas actualis; vndè per illum non acquireret efficienter præviè primam charitatem actualem, quia non acquireret efficienter ſe ipſum, ſeù id quod ipſe formaliter eſſet. Si eſſet alterius virtutis, ſic arguo: Nulla alia virtus datur, qua poſſit quis ſibi imperare, & efficienter acquirere amorem charitatis: Ergò non poſſet per actum alterius virtutis. Probo antecedens: Quia nulla alia virtus datur charitate maior: Sed virtus à charitate diſtincta, qua quis poſſet ſibi imperare actum charitatis, & illum efficienter acquirere eſſet charitate maior, vtpotè cui ſubeſſet efficienter ipſa charitas, & ſub cuius dominio maneret charitatis exercitium: Ergò. Deindè probatur minor, primi ſillogiſmi, quia ſi per actum prævium elicitum viribus naturę poſſet quis acquirere efficienter charitatem actualem, poſſet illam ex ſe ipſo habere, & illam ſibi dare viribus naturę, quod ſanè apertè militat contra omnia teſ-

teſtimonia allata, & eſt hæreſis ipſa Pelagij: Ergò ſic illam acquirere nemo poteſt.

10. Deindè probatur ratione, quia amor charitatis primarius erga Deum, de quo ſemper loquimur, eſt primus motus voluntatis efficax in proceſſu deliberativo: Sed implicat voluntatem acquirere efficienter per actum prævium primum ſui motum efficacem: Ergò & amorem charitatis. Minor patet: Quia aliàs iam non eſſet primus motus efficax voluntatis, vtpotè cauſatus ex alio priori motu efficaci. Maior verò etiam patet, quia eſt motus immediatus circa vltimum finem, vi cuius immediatè movetur ab ipſo Deo vt vltimo fine; Sed motus erga vltimum finem eſt primus omninò in proceſſu deliberativo voluntatis; tum, quia quidquid deliberatè vult, vult ex amore vltimi finis; ipſum autem vltimum finem non poteſt velle ex amore prævio alterius, quia iam non vellet ipſum vt vltimum finem; tum, quia vltimus finis eſt primus omninò in movendo voluntatem, ſiquidem eſt primum principium in practicis: Ergò motus charitatis primarius eſt eſſentialiter primus motus in proceſſu deliberativo voluntatis. Explicatur: Charitas actualis iuxta D. Auguſt. *lib. 3. de Doctrina Chriſtian. cap. 10. Eſt animi motus ad fruendum Deo, propter ſe ipſum*: Sed is animi motus imperari nequit ex alio priori motu animi, ſeù voluntatis: Ergò. Probatur minor: Quia nec imperari poteſt ex alio priori motu ad Deum propter ſe ipſum, aliàs eadem virtus imperaret ſibi ipſi per eundem actum, quod apertè repugnat, præter quam quod loquimur de primo actu charitatis, in eo qui ante ipſum ſupponitur ſine charitate; & hic ſanè non poteſt imperari, nec acquiri alio actu prævio charitatis, vt per ſe patet. Deindè nec poteſt imperari ex alio primo motu ad aliud, quod non ſit Deus propter ſe ipſum, quia iam motus imperatus non eſſet ad Deum propter ſe ipſum, ſed propter aliud, ex cuius amore imperaretur: Ergò nullo pacto poteſt. Ex quo inferes actum charitatis erga Deum propter ſe ipſum talis conditionis eſſe, quod qui nondum habet illum, non poſsit ipſum efficienter prævenire, nec ad ipſum efficienter ſe movere, aut ſe applicare; ſed ſolùm poſſe efficienter, & applicativè moveri, & applicari à Deo ad illum; & dependenter à Deo tanquam ab vnico, & ſpeciali movente, & applicante efficienter, & efficienter illum donante voluntati, poſſe voluntatem illum à Deo recipere, & elicere, ſeù exercere activè, & affectivè reſpiciendo ipſum Deum; vndè reſpectu illius primi actus charitatis non habet voluntas dominium applicativum, aut motivum efficienter ad illum, nec imperativum illius, ſed ſolùm poteſt habere ex Deo dominium elicitivum illius primi actus dependenter à Deo imperante, movente, & efficiente ipſum ſpecialiter. Et hoc ſingulare eſt in actu charitatis præ actibus aliarum virtutum, quia ad actus aliarum virtutum poſſumus nos movere, & applicare ex amore finis, illoſque in nobis ipſis præviè imperare; & ſic de nulla alia virtute dicitur, ſicut de charitate, quod diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum; non enim dicitur; patientia, temperantia, fortitudo, aut modeſtia diffuſa eſt in cordibus noſtris, quia licèt iſtæ virtutes quoad habitus ſimul cum charitate infundantur, tamen quoad actus quodammodo ſunt à nobis ex nobis vt præviè diligentibus Deum per charitatem; ſiquidem ex amore charitatis erga Deum nos ipſos applicamos, & movemus ad patientiam, fortitudinem, modeſtiam, &c. & illas ſic efficienter propriè acquirimus; vndè qui non habet has virtutes, poteſt præviè ſe applicare, & movere ad illas acquirendas ex amore finis vltimi, cui deſerviunt; at qui non habet amorem Dei vt vltimi finis, ex quo amore ſe applicabit, ſe movebit, aut efficienter ſibi imperabit talem amorem? Sanè ad illum habendum oportet quod charitas Dei diffundatur in corde ipſius per Spiritum Sanctum, à quo vnicè moveri efficienter, & applicari poteſt vt amet Deum ſuper omnia; & niſi Spiritus Sanctus incipiat ſic infundendo, movendo, & applicando, & donando ipſum amorem, voluntas aliter talem amorem nunquam habebit. En cur Apoſtolus, Auguſt. & alij PP. ſemper recurrunt ad infuſionem, & operationem Spiritus Sancti? cur ſpecialiſsimè vocant charitatem donum Dei, & ex Deo, & non niſi ex Deo? non ſolùm loquendo de habitu, quia potius de habitu vt ab actu diſtincto ferè non meminerunt, ſed de amore ipſo, & dilectione Dei propter ſe, quam ſimpliciter charitatem appellant, vndè inquit Auguſtin. *Charitatem voco animi motum, &c.*

11. Si verò quis dicat: Ego qui talem amorem, ſeù charitatem nondum habeo, quid faciam? Deſperabo ne? An in ſimplici expectatione vivam in peccatis meis, expectando, ſi fortè Spiritus Sanctus ex ſe velit illam mihi infundere? Nam ſanè ſi non poſſum illam mihi efficaciter imperare, aut me movere, nec applicare efficaciter ad talem amorem, & dilectionem, nec conari conatu efficaci prævio ad illum amorem, nihil vltra mihi reſtat faciendum, niſi vel deſperare, vel quaſi fortuito expectare. Dicet etiam alius; ſi talem charitatem habere non poſſum, niſi ex Deo, cur mihi rigoroſè præcipitur, *diliges dominum Deum tuum* ex

ex toto corde tuo? Cur reprehendor, imò & punior in æternum, ſi hoc non impleverim? Reſpondeo ad primum, nec deſperandum, nec in ſimplici expectatione negligenter vivendum eſſe. Sed rectum documentum eſt, vt inopiam tuam, miſeriam, infelicitatemque maximam conſideres, dum tali dono cares, & peccati captivus, ac vile mancipium tui proprij amoris, & vitioſæ cupiditatis exiſtis: Quod ſi ſemel attentè conſideraveris, vt oportet, non dubito, quin vt filius prodigus, in te converſus, ingemiſces in tali miſeria, & quæres liberari ab illa. Sic igitur ingemiſcens, conſidera iterum, & crede, quod te ipſum liberare à tanto malo non potes, quia tibi conferre nequis donum illud charitatis, quod omnia ſanat; & hac de cauſa humilia te ſub potenti manu Dei, diffide de te ipſo, & leva oculos tuos ad ipſum, vel ſi velis mediatores, ad Montes, id eſt, ad Sanctos in Patria iam beatos, & præcipuè ad Montem, qui Chriſtus eſt, vndè veniet auxilium tibi: Conſidera magnam Dei bonitatem, liberalitatem, & miſericordiam, efficaciam meritorum Chriſti, eiuſque propitiationem; humilimè ipſum deprecare, vt tantum donum dignetur tibi conferre, te movere, te applicare ad ſe ipſum propter ipſum amandũ: Et tunc fide firma ipſius ſummam bonitatem contemplare attenter, ipſius amorem erga miſeros, & infelices peccatores, in cuius contemplatione per fidem ſi perſtiteris affectivè intendens in ſummam illam bonitatem directè, ſperans, te id accepturum ab ipſa, ſicut claudus ille intendebat in Petrum, & Ioannem ſperans ſe aliquid accepturum ab eis; abſque dubio charitas Dei diffundetur in corde tuo per Spiritum Sanctum, qui dabitur tibi, & hoc pacto elicies in corde tuo conatum directum, & efficacem in ipſum Deum ſuper omnia, qui ſit verus amor Dei, & vera charitas? Sed abſque prævio aliquo conatu ex te ipſo, quo velis ex te ipſo efficaciter talem amorem acquirere, aut efficienter te movere, & applicare ad ipſum amorem, ſeù illum tibi quaſi reflexè imperare; ſiquidem hic conatus per ſæpè oritur ex occulta præſumptione, obeſtque potius, quã prodeſt ad verum, & ſupernaturalem Dei amorem propter ipſum. Quia videlicèt, qui ſic ex proprijs viribus conatur ſe movere, & ſe applicare, laborat occulta præſumptione, & exiſtimatione fallaci de eo quod poſsit ex ſe ipſo talem amorem acquirere; quę quidem exiſtimatio, & præſumptio omnino impedit verum, & ſupernum Dei amorem, qui ſine humilitate vera acquiri non poteſt. Nec ob hoc putes, me reprobare omnem conatum amandi Deum, quia in primis non reprobo conatum exercitum, & directum in Deum, qui ſit ipſe amor Dei elicitus ex viribus gratię, & charitatis infuſę. Deindè nec omnem conatum reflexum; quia ſæpè talis conatus oritur ex ipſo amore Dei, & ex charitate iam in corde à Deo diffuſa, inſcio ipſo, qui illam habet. Quod vt aliqualiter percipias, rogo: Ex quo motivo, & ex cuius finis amore, conaris, & te ipſum applicas, & moves ad eliciendum actum amoris Dei? Vel ex amore tui præciſè, & propter bonum tuum, vel ex amore ipſius Dei? Si primum, ille conatus ex amore tui ſolius, vel erit præſumptuoſus, vt explicatum manet, vel ſaltèm inefficax, quia amor tui non poteſt eſſe efficax ad imperandum amorem Dei propter ipſum. Si ex amore ipſius Dei, & propter ipſum, ecce iam habes amorem, quem conaris acquirere, nã ſicut qui Deum deſiderat, profectò iam habet quẽ amat, licèt ipſo inſcio, ita qui conatur propter Deum, ipſum amare, profectò iam habet amorem, ad quem conatur, licèt ipſo inſcio reflexè. *Sæpè* enim contingit animabus conari ad amoris Dei actus eliciendos, exiſtimantes ſe omni Dei amore carere, cum tamen ad ipſum non conarentur, niſi ipſum iam haberent per charitatem in corde diffuſam; prævenit enim talem animam Spiritus Sanctus in benedictionibus dulcedinis, prævenitque conatus ipſius, diffundendo in corde eius charitatem, & amorem Dei, vt ex illa conetur, velitque ſignatè ipſum amare. Sed quando conatus iſte ex amore Dei procedit, non innititur proprijs viribus, ſed conatur anima innixa ſuper dilectum ſuum, tanquam ex quo vnicè talem amorem habere poſsit, cum exercita, & humili cognitione quod ex ſe ipſa illum acquirere nequit. Mitto alias diligentias diſpoſitivas, & impetrativas, quas facere debet, qui charitate caret, vt illa diffundatur in corde eius, nempè abnegare quantum poſsit ſui inordinatum amorem, repellere à ſe obiecta, quę ipſum retrahere poſsint à Deo amando, & alia huiuſmodi, de quibus longum eſſet tractare, quia intentum præſens eſt ſolùm, ne quis cogitet ſe poſſe efficienter acquirere actibus proprijs primum Dei amorem, quia vel illos actus elicit ex Dei amore, vel non? Si illos elicit ex Dei amore, iam non acquireret efficienter per illos primum Dei amorem. Si non ex Dei amore, implicat, quod illis poſsit efficere in ſe Dei amorem, quia erunt valdè inferioris conditionis ad ipſum.

12. Ad ſecundam inſtantiam, quam ſimiliter Pelagiani Auguſtino objiciebant, dicentes apud Auguſt. *de Correct. & Grat. cap. 3. Præcipiant nobis quid facere debeamus, qui nobis præſunt, & vt faciamus orent pro nobis, non au-*

tem nos corripiant, ſi non fecerimus. Reſpondebat autem Auguſtinus: *Imo omnia fiant, quoniam Doctores Eccleſiarum Apoſtoli omnia faciebant, & præcipiebant, quæ fierent, & corripiebant, ſi non fierent, & orabant vt fierent::: Homo in præceptione cognoſce quid debeas habere: In oratione cognoſce vndè accipias quod vis habere.* Sed iterum illi replicabant: *Quomodo mea vitio non habetur, quod non accepi ab illo, à quo, niſi detur, non eſt omninò alius, vndè tale, ac tantum munus habeatur?* Et item: *Charitatem non accipimus; quid itaque corripimur, quaſi nos eam nobis dare poſſimus, & noſtro arbitrio dare nolimus?* Quorum quidem quærela Auguſtinum a reperita ſententia nunquam deterruit. Vndè *lib. de Dono perſeverantię, cap.* 16 aiebat: *Cavendum eſt, ne dum timemus ne tepeſcat exortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio.* Quaſi diceret: Cave, ne vt defendas vim exortationis, & obiurgationis ad charitatem, ſivè ad amorem Dei, ita illum ponas acquiſibilem à libero arbitrio, quod non indigeat illum accipere à Deo gratuito donante, nam ſic extinguitur oratio, ſiquidē vt alibi ipſe aiebat: *Quid ſtultius, quam orare vt facias, quod in poteſtate habeas,* nempè, vt tibi illud dare poſſis? Accenditur elatio, nam ſi homo credat ſibi à ſe ipſo poſſe dare, vel acquirere charitatem, gloriari poterit, quaſi illam à Deo non acceperit. Vndè *ibid. cap.* 20. aiebat: *Nihil in Scripturis Sanctis homini à Deo video iuberi propter probandum liberum arbitrium, quod non inveniatur, vel dari ab eius bonitate, vel poſci propter adiutorium gratiæ demonſtrandum.* Vndè *in Confeſſ.* aiebat; *Domine da quod iubes, & iube quod vis.* Ex quibus Concil. Trident. definit: *Deus impoſſibilia non præcipit, ſed iubendo monet, & facere quod poſſis, & petere quod non poſſis, & adiuvat vt poſſis.* Itaque præcipitur nobis diligere Deum ex toto corde, vt ad id faciamus quod poſſimus, & oremus ac petamus quod non poſſimus: Præcipitur nobis quod ex nobis ipſis acquirere non valemus, vt poſcamus illud à præcipiente ipſo, & dicamus, *da quod iubes,* & dante illo faciamus; quia poſſumus Deo donante implere, quod prævio conatu noſtro in nobis efficere non valemus. Corripimur etiam, ſi non diligimus vt debemus, quia noſtro vitio, & culpa charitate, & dilectione privamur, quia præciſivè ab eo quod poſſimus, vel non poſſimus noſtro vitio obicem Dei gratię opponimus, & ad terrena, ac temporalia convertimur. Recolantur dicta *Tractat. de Provident. quæſt.* 18. *& in præſent. quæſt.* 10. *num.* 23. *& quæſt.* 11. *à num.* 41. *& à num.* 85.

SECUNDA CONCLUSIO.

13. DICO ſecundò: *Nec poſſumus actibus noſtris acquirere efficienter habitum charitatis.* Ita communiter Theologi. Et probatur primò: Quia in primis non poſſumus illum efficienter acquirere actibus elicitis ex viribus naturę, aut ex nobis quaſi ex nobis: Quod eiſdem teſtimonijs probari poteſt, quibus concluſio præcedens. Et item ratione D Thom. *artic.* 2. *in corpor.* quia videlicet talis habitus excedit facultatem naturę: Ergò acquiri non poteſt efficienter actibus elicitis à nobis ex viribus naturę. Deindè nec actibus elicitis viribus gratię: Ergò nullo pacto. Hæc minor probatur: Quia actus eliciti viribus gratię ſupponunt iam ipſam gratiam, & charitatem: Sed acquiri efficienter charitatem actibus illam ſupponentibus implicat contradictionem, ſiquidem non acquiritur, quod iam ſupponitur: Ergò. Explicatur: Actus charitatis elicitus viribus gratię procedit efficienter ab ipſa gratia, non immediatè, ſed mediante charitate, quę eſt virtus ipſius gratię: Ergò procedit efficienter à charitate ipſa: Sed implicat quod per actum efficienter procedentem à charitate, acquiratur efficienter charitas ipſa, quia repugnat mutua prioritas in eodem genere cauſæ: Ergò.

14. Dices, hoc rectè probare, quod per actum charitas procedentem à gratia habituali, & ab habitu charitatis non poſſit acquiri efficienter ipſe habitus; poſſe tamen actum charitatis procedere ab alio principio, nempè ab auxilio trāſeunti, quod ſit gratia actualis, & tunc per talem actum acquiriri efficienter habitum abſque mutua prioritate. Sed contra eſt: Quia in primis quod actus charitatis poſſit procedere à tali auxilio, & non ab actu charitatis, ſuam habet difficultatem, vndè PP. Salmantic. *in præſent.* id iudicant impoſſibile adhùc divinitus. Secundò: Quia hoc admiſſo, voluntas vt inſtructa tali auxilio non contineret habitum charitatis: Ergò non poſſet illum producere per actum elicitum vi talis auxilij. Probatur antecedens: Quia habitus ex natura ſua eſt permanens; auxilium autem ſupponitur natura ſua tranſiens: Sed vi auxilij natura ſua tranſeuntis non poteſt voluntas continere habitum natura ſua permanentem: Ergò. Dices, quemlibet habitum naturalem virtutis, vel ſcientię generari efficienter ab actibus, qui actus non ſunt natura ſua permanentes: Ergò pariter poterit generari habitus charitatis per actum, & auxi-

lium

ſum natura ſua non permanens. Sed contra: Quia dum actus naturalis generat habitum, non generat illum quoad illius permanentiam ratione ſui, & virtute propria, ſed virtute ſui principij, nempè virtute potentiæ elicientis, vel habitus primorum principiorum, qui ſunt principia natura ſua permanentia, & ideò medio actu poſſunt communicare habitui genito permanentiam: Sed actus charitatis elicitus vi auxilij tranſeuntis, nec ratione ſui, nec ratione ſui principij poteſt continere permanentiam? Ergò nec illam communicare habitui.

15. Confirmatur, quia habitus charitatis eſſentialiter dat ſimpliciter poſſe, & non ſolum facilitatem ad actum charitatis, in hoc enim diſtinguitur ab habitibus naturalibus, quod iſti ſupponunt poſſe ſimpliciter, & dant ſolum facilitatem, habitus autem charitatis, ſicut alij ſupernaturales, dant ſimpliciter poſſe ad ſuos actus: Sed implicat quod per actum charitatis acquiratur efficienter ſimpliciter poſſe ad ſimiles actus, ſivè ad ipſum repetendum: Ergò & quod acquiratur efficienter habitus charitatis. Probatur minor: Quia actus charitatis eſſentialiter ſupponit poſſe ſimpliciter ad ipſum, & alios ſimiles, implicat enim elici, niſi a principio potente ſimpliciter ipſum elicere: Sed implicat etiam quod per illum acquiratur id quod ad illum eſſentialiter præſupponitur: Ergò. Explicatur: Nullus vnquam excogitavit, quod potentia aliqua poſſit efficienter acquiri per actum ſuum, v. g. quod potentia intellectiva poſſit acquiri per actum intellectionis, aut volitiva per actum volitionis; non alia ratione, niſi quia illa dat poſſe ſimpliciter ad intelligendum, & per actum intelligendi implicat acquiri poſſe ſimpliciter ad intelligendum: Sed actus charitatis, ſeù Dei dilectio amicabilis ſupponit eſſentialiter poſſe ſimpliciter ad Deum diligendum amicabiliter: Ergò per illum non poteſt acquiriri poſſe ſimpliciter ad Deum diligendum amicabiliter: Ergò nec habitus charitatis, qui eſſentialiter dat tale poſſe.

16. Dices, quod talis actus dilectionis Dei ſupponeret poſſe tranſiens natura ſua, acquireret autem poſſe natura ſua permanens, in quo nulla eſt repugnantia. Sed contra: Quia nec poſſet acquirere poſſe, quantum ad rationem poſſendi abſolutè præciſivè à permanentia, quia hoc pacto ſupponeret poſſe: Deindè nec quoad permanentiam, quia illam non poſſet præcontinere ratione ſui principij, vt oſtenſum manet: Ergò nullo pacto acquireret poſſe permanens ad diligendum Deum amicabiliter. Vrgetur paritate poſita: Quia anima non poteſt acquirere actu intelligendi poſſe permanens ad intelligendum, id eſt, intellectum: Sed ſi poſſet acquiri poſſe permanens per poſſe tranſiens, poſſet anima per principium natura ſua tranſiens elicere intellectionem, & per illam acquirere poſſe permanens ad intelligendum: Ergò ſi hoc à nullo admittitur poſſibile, adhùc divinitus, nec ſimiliter poteſt admitti, quod per poſſe tranſiens ad diligendum Deum acquiratur poſſe permanens ad ipſum diligendum.

17. Probatur ſecundo concluſio: Quia habitus charitatis generari, vel efficienter acquiri non poteſt, niſi à generante per prius, ſeù primario gratiam habitualem: Sed gratia habitualis generari, aut efficienter acquiri nequit actibus noſtris, adhùc de potentia abſoluta, quia adhùc de potentia abſoluta repugnat quod homo ſe ipſum efficienter regeneret in Chriſto, aut ſe faciat conſortem divinæ naturæ, aut ſe ipſum faciat Filium Dei adoptivum, aut ſe ipſum iuſtificet, ſibique remittat peccata, quę omnia ſequerentur ſi poſſet ſuis actibus efficienter acquirere gratiam habitualem: Ergò nec poteſt efficienter acquirere charitatem habitualem, ſeù charitatis habitum. Probatur maior: Quia habitus charitatis eſt proprietas gratiæ habitualis in quarto modo, emanans ab illa tanquam principium proximum à ſua radice, & natura: Sed de ratione proprietatis eſt ſecundario generari, aut produci efficienter à producente naturam, & non produci per ſe primo à non producente naturam; Ergò de ratione habitus charitatis eſt non produci efficienter, nec generari, niſi ſecundario, & conſequenter à producente gratiam habitualem: Ergò aliter produci non poteſt.

18. Confirmatur, & tacita evaſio præcluditur, quia charitas eſt proprietas phyſica phyſicè, & ex natura rei emanans à gratia: Sed implicat quod detur principium potens efficienter producere proprietatem phyſicam ex natura rei phyſicè emanantem ab aliqua natura, quod non poſſit producere ipſam naturam, quia aliàs eſſet per ſe primo productivum proprietatis, & proprietas eſſet per ſe primo producibilis à tali principio, quod eſt contra eſſentiam proprietatis: Ergò implicat quod detur principium potens producere efficiēter habitum charitatis, & non gratiam habitualem. Probatur maior: Quia gratia habitualis eſt radicaliter operativa dilectionis Dei amicabilis, radicaliter inquam phyſicè operativa, & non ſolùm moraliter, eſt enim natura phyſicè in ordine ſupernaturali, vtpotè phyſica participatio naturæ divinę, de eſſentia autem naturæ phyſicè talis eſt eſſe phyſicè radicem operandi: Sed reſpectu naturæ phyſicè radicaliter activæ aliqua operationes,

principium proximum illius operationis eſt proprietas phyſica illius, phyſicè ab illa emanans, vt patet in omni natura phyſica phyſicè radicante certas operationes: Ergò habitus charitatis, qui eſt principium proximum dilectionis amicabilis, eſt proprietas phyſica, & non ſolum moralis gratiæ habitualis, phyſicè, & ex natura rei ab ea dimanans.

19. Dices, hoc ad ſummum probare, quod ex natura rei non poſsit habitus charitatis generari à principio non producente gratiam primario; ſecùs autem loquendo divinitus, & præter exigentiam naturalem ipſius habitus, quia inconnaturaliter benè poſſet produci, non producta gratia. Sed contra: Quia maior virtus requiritur ad producendum habitum modo inconnaturali, ſeù modo quo ex natura rei produci repugnat, quam ad producendum illum connaturaliter: Sed per actus noſtros produci non poteſt connaturaliter, nec in illis datur virtus illum producendi connaturaliter, vt fatetur ſolutio: Ergò multò minus habebunt virtutem ad illum producendum modo inconnaturali, & contra illius exigentiam. Confirmatur: Quia ſi poteſt divinitus produci, gratia habituali non producta, ideò eſt, quia Deus, qui poteſt producere ipſum conſequenter ad gratiam iuxta ordinem exactum ex natura rei, poteſt non ſervare talem ordinem, ſed natura non producta, producere proprietatem, in quo maior Dei potentia explicatur; vndè ſi non poſſet ipſum connaturaliter producere, id eſt, conſequenter ad productionem gratiæ, nec poſſet illum præternaturaliter producere, nam qui non poteſt minus, non poteſt magis: Ergò ſi voluntas auxilio inſtructa non poteſt ſuis actibus producere habitum connaturaliter, multò minus poterit præter exigentiam connaturalem illius. Confirmatur: Quia ſi ſemèl daretur virtus per ſe productiva ſoliùs habitus, habitus eſſet ſe ſolo per ſe producibilis independenter à productione gratiæ: Sed hoc eſt contra eſſentiam illius, qua proprietas phyſica gratię: Ergò non poteſt dari virtus productiva illius per ſe primo. Probatur maior: Quia virtus per ſe productiva ſoliùs habitus exigeret ex natura ſua illum ſic producere, quia omnis virtus per ſe productiva alicuius ex natura ſua exigit illud producere: Ergò exigeret illum eſſe ſolitariè producibilem, ſeù per ſe primo à tali virtute: Ergo ille per ſe primo eſſet producibilis ſolitariè ab illa virtute, ſiquidem omni productivo per ſe correſpondet producibile per ſe ab illo.

20. Tertio probari poteſt concluſio, quia ſi poſſet habitus charitatis acquiri per actus, non eſſet cur de facto non eſſet acquiſitus, & non infuſus: Sed eſt certum de fide eſſe de facto infuſum, & non acquiſitum, vt ſuprà vidimus: Ergò nec poteſt acquiri. Probatur maior: Quia ſi poſſet acquiri, ideò eſſet, quia actus charitatis ex ſe haberent virtutem illum producendi: Sed ſi haberent virtutem illum producendi, non eſſet ratio cur de facto illum non producerent, vel illam aſsigna: Ergò non eſſet cur de facto eſſet infuſus, & non acquiſitus, ſeù productus per actus charitatis.

21. Dices, ideò de facto non produci per actus charitatis, quia actus charitatis de facto procedunt ab ipſo, & illum ſupponunt; poſſent tamen procedere ab auxilio tranſeunti, & tunc generarent habitum. Sed contra: Quia iuxta probabilem opinionem non poteſt actus charitatis procedere, niſi ab habitu: Iam ergò in hac ſententia repugnabit habitum acquiri. Secundò, & principaliter: Quia per te, ſi actus procederet ab auxilio, tunc generaret habitum: Sed ſemèl admiſſo, quod actus charitatis poſsit procedere ab auxilio, & non ab habitu, probabiliſsimum eſt, quod de facto ab illo procedat primus actus charitatis, ſeù contritionis diſponens ad iuſtificationem: Ergò ęquali probabilitate dici poterit, quod de facto per illum actum acquiritur habitus, & quod de facto habitus charitatis eſt acquiſitus, & non infuſus: Hoc autem dici nequit: Ergò. Tertiò: *Quia* vel actus charitatis ex natura ſua petit procedere ab habitu, vel non? Si petit: Ergò non habet ex ſe vim productivam habitus, & conſequenter illum nullo pacto producere poterit. Conſequentia patet: Quia implicat quod actus ex natura ſua habeat vim productivam, aut ſit productivus principij, à quo petit procedere ex natura ſua, aliàs ex natura ſua peteret produci ab eo, cuius ex natura ſua ipſe eſſet productivus quod manifeſtè implicat contradictionem: Ergò ſi ex natura ſua petit produci ab habitu, non habet ex ſe vim productivam illius. Si autem ex natura ſua non petit produci ab habitu, non erit cur de facto ab illo debeat produci potiùs, quam ab auxilio: Ergò de facto procedet ab auxilio, & generabit habitum. Vrgetur, & tacita inſtantia præcluditur, nam ideò actus naturales poſſunt generare habitum, quia quoad ſuam ſubſtantiam nō petunt ab illo procedere, ſed ſolùm quoad modum facilitatis, ſi enim quoad ſubſtantiam exigerent pro principio habitum, ſicut exigunt potentiam, non poſſent generare habitum, ſicut nec potentiam: Sed ſemèl admiſſo, quod actus charitatis exigat pro principio habitum, illum exigit ratione ſuæ ſubſtantię, & ad ſimpliciter poſſe, non verò

ſo-

ſolùm ad modum facilitatis: Ergò non poterit illum generare.

22. Reſpondebis ſecundo, ideò de facto habitum charitatis non generari per actum, licèt procedentem ab auxilio, quia impeditur activitas actus per gratiam in eodem inſtanti cauſantem ipſum habitum; ſi autem gratia deeſſet, generaretur habitus per actum. Sed contra: Quia actus charitatis, ſeù contritionis procedens ab auxilio, & diſponens ad gratiam, præcedit infuſionem gratię, & prius invenitur in ſubiecto cum vi productiva habitus, quam gratia poſteriùs infuſa: Sed implicat, quod vis activa prior impediatur à vi activa poſteriori: Ergò non poſſet vis productiva habitus ex parte actus impediri à gratia poſteriori. Vrgetur: Quia actus charitatis, ſi non procedit à gratia habituali, nec ſupponit illam in ſubiecto, ex natura ſua exigit illam infundi in eodem inſtanti: Sed per te gratia infuſa in eodem inſtanti impedit ne habitus charitatis, generetur ab actu: Ergò actus charitatis ex natura ſua exigit impedimentum, ne habitus generetur ab ipſo: Sed implicat quod ex natura ſua ſit productivus habitus, & quod ex natura ſua exigat impedimentum huius productionis, quia aliàs exigeret contra ſuam vim productivam, eſſetque productivus contra ſuam exigentiam, quod vtrumque repugnat: Ergò.

SOLVVNTVR OBIECTA.

23. OBIJCIES primò ex paritate actus naturalis, qui ex ſe eſt productivus habitus ad ſimiles actus: Sed actus ſupernaturalis charitatis non eſt minoris efficacię: Ergò etiam erit productivus habitus ad ſimiles actus. Reſpondeo huic paritati, tot eſſe diſparitates, quot rationes probativas præmiſsimus, quia nulla ex illis probat contra talem vim productivam in actibus naturalibus, ſicut contra illam in actu charitatis. Et in primis, maior diſtingui poſſet: Actus naturalis circa prima principia, aut circa vltimum finem eſt ex ſe productivus habitus ad ſimiles actus, nego: Circa concluſiones, aut circa media, concedo; ex quo potius probatur, quam impugnatur noſtra ſententia; quia actus naturalis circa prima principia minimè eſt generativus habitus circa illa; vndè habitus luminis principiorum ponitur communiter vt innatus, & non acquiſitus: Cum ergò in voluntate ſit vltimus finis, quod prima principia in intellectu, indè eſt, quod nec habitus voluntatis erga vltimum finē poteſt eſſe acquiſitus, nec actus voluntatis circa vltimum finem, quamvis eſſet naturalis, generaret habitum, nec haberet vim illius generativam: Quid ergò mirum, quod nec actus charitatis ſupernaturalis illam vim habeat, cum ſit circa vltimum finem. Secundò, admiſſa maiori, diſtinguo minorem: Actus charitatis non eſt minoris efficaciæ ad coniungendam voluntatem cum Deo, ad movendam voluntatem ad plura in obſequium Dei, & alia huiuſmodi, concedo: Nam charitas eſt tantæ efficaciæ, quod illi omnia virtutum officia attribuit Apoſtol. dicens: *Omnia ſubſtinet, patiens eſt, benigna eſt, &c.* Non eſt minoris efficacię quantum ad generandum habitum, nego ſuppoſitum; quia ad hoc nec minorem, nec maiorem, nec vllam efficaciam habet, vt probatum relinquimus. Nec hoc cædit in minorem perfectionem actus charitatis, ſed potius in maiorem excellentiam; non enim poſſe producere ſimile ſibi in ſpecie ſolet eſſe ſignum maioris perfectionis, ſed potius minoris, equus enim poteſt producere equum ſimilem in ſpecie, Angelus non poteſt producere Angelum ſibi ſimilem; & tamen hoc eſt argumentum maioris perfectionis in Angelo, & illud minoris in equo. Et ratio eſt, quia quo res eſt perfectior in ſua ſpecie tanto altiorem cauſam exigit, vndè ſæpè eſt ita perfecta ſpecies aliqua, quod à ſolo Deo produci petit, & non ab alio ſimili; res enim illæ, quę ſimiles à ſimilibus efficiuntur, ſemper ſunt in inferiori genere, reſpectu illarum, quę ſolùm à Deo exigunt produci: Sic ergò non eſt imperfectio in actu charitatis quod ſimilem habitum in ſpecie producere nequeat, ſed potius eſt argumentum maximę perfectionis, quod à ſolo Deo poſsit charitas in cordibus noſtris diffundi.

24. Obijcies ſecundo: Per actum charitatis procedentem ab auxilio poteſt acquiri habitus charitatis: Sed actus charitatis poteſt procedere ab auxilio: Ergò & generare habitum. Probatur maior: Ideò enim non poſſet per illum actum generari habitus, quia habitus eſt permanens, principium verò actus eſt tranſiens: Sed benè poteſt quod eſt natura ſua tranſiens producere aliquid natura ſua permanens: Ergò. Probatur minor, primò: Quia actio quælibet eſt natura ſua tranſiens, vt calefactio, generatio, &c. Sed per has actiones producitur ſæpè effectus ex natura ſua permanens: Ergò. Secundò: Quia habitus naturales generantur ex actibus, qui ſunt natura ſua tranſeuntes. Tertiò: Quia ex principio non facili, poteſt generari habitus, qui ſit facilitas: Ergò ex principio non permanenti, poteſt generari habitus permanens. Quartò: Quia, quando cauſa eſt perfectior effectu non, requiritur quod

for-

formaliter contineat effectum, aut quod ſit formaliter ſicut effectus, vt patet in ſole producente corruptibilia, & ſublunaria, quin ſit corruptibilis, aut ſublunaris: Sed actus eſt perfectior habitu, cum ſit magis actualis: Ergò ad producendum habitum non exigit permanentiam. Quintò: Quia potentia proxima, licèt non ſit actualis in actu ſecundo, producit actum ſecundum: Ergò per auxilium, licèt non permanens poteſt produci habitus permanens. Confirmatur: Quia adhùc dato quod in cauſa habitus requiratur permanentia, hæc non deficit, primo, quia cauſa totalis habitus eſſet non ſolum actus, non ſolum auxilium, ſed etiam potentia, quæ concurreret cum auxilio, & medio actu ad habitum: Sed potentia eſt permanens: Ergò in cauſa adæquata eſſet permanentia. Secundò: Quia ipſe actus charitatis ex natura ſua eſt permanens, ſiquidem eſt eiuſdem naturę, & ſpeciei in via, ac in Patria, in Patria autem eſt permanens: Ergò poteſt generare habitum permanentem. Tertio: Quia ſaltèm poſſet actus charitatis procedere ab auxilio natura ſua permanenti, licèt communicato tranſeunter: Ergò tunc poſſet generare habitum natura ſua permanentem: Ergò nulla eſt in hoc implicatio.

25. Reſpondeo, negando maiorem. Ad eius probationem, omiſſa maiori, quia illa ratio non eſt ſola, ſed cum alijs, nego minorem. Ad cuius primam probationem, reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Per has actiones, tanquam per actiones producitur effectus permanens, concedo: Tanquam per principium, nego minorem, & diſtinguo conſequens eodem modo, quia effectus perfectio non debet contineri in actione productiva, niſi ſolum per modum fluxus, & tranſitus, quo talis perfectio fluit, & communicatur de cauſa, & principio in effectum, & ſic in actione non exigitur permanentia; veruntamen in principio, & cauſa debet contineri perfectio effectus, vel formaliter, vel eminenter; vndè ſi principium non eſt permanens, nec effectus poteſt ex illo permanentiam trahere; auxilium autem, quod ſolum ſupponitur pro principio actus charitatis, nec formaliter, nec eminenter poteſt eſſe permanens, & ideò nec per actum ab eo procedentem generari poteſt habitus natura ſua permanens. Ad ſecundam, dico, quod habitus naturales generantur ex actibus virtute ſuorum principiorum, à quibus tales actus procedunt, & cum tales actus procedant à virtute permanenti, vel potentiæ, vel habitus principiorum, virtute illorum poſſunt producere habitum permanentem; veruntamen in noſtro caſu ſuppoſuit quod actus charitatis non procedit, niſi ex auxilio tranſeunti. Ad tertiam, nego antecedens; tùm, quia quando habitus generatur ex actu per illum actum vincitur difficultas, quæ erat in elicientia illius, & conſequenter per illum actum fit potentia facilis in actu ſecundo, & ideò generat facilitatem in actu primo. Tùm, & præcipuè, quia ſemper in potentia ſupponitur facilitas innata erga prima principia, quæ eſt habitus innatus primorum principiorum, & ratione illius facilitatis continet facilitatem erga concluſiones, vel erga media inferiora, & poteſt illam in ſe generare; vnde cum generatur facilitas illa procedit per ſe à principio vt facili erga prima principia, vel erga finem vltimum, in qua eminenter continetur facilitas erga concluſiones, vel erga media.

26. Ad quartam, dico, quod cauſa perfectior, quando effectum producit medijs alijs cauſis, nō debet continere formaliter effectum, nec quantum ad perfectiones, nec quantum ad imperfectiones contractas ex cauſis medijs, debet tamen continere, vel formaliter, vel eminenter eam perfectionem, quam effectus ex illa contrahit; & ſic ſunt cauſæ æquivocę, vt Sol reſpectu ſublunarium; qui ſemper continet, vel formaliter, vel eminenter perfectionem aliquam talis effectus, quam effectus trahit ex Sole, licèt non contineat illum vt corruptibilem, nec quoad alias formalitates, quas ex cauſis medijs participat effectus; attamen actus, quando procedit ex auxilio tranſeunti, nec formaliter, nec eminenter, imò nec virtualiter, virtute ſui principij continet permanentiam habitus, nec eſt alia cauſa media, ex qua *poſsit in* effectu reſultare permanentia; vndè habitum permanentem generare non poteſt. Nec eſt ad rem, quod actus ſit perfectior in actualitate, quam habitus, quia non probamus non poſſe generare habitum titulo actualitatis, ſed titulo permanentiæ, vndè ſi in permanentia exceditur actus ab habitu, quid quod illum excedat in actualitate, ſi non continet permanentiam? Ad quintã, dico, quod vel procedit de actu ſecundo potentię erga prima principia, vel erga vltimum finem, qui non ſupponit in potentia alium actum ſecundum; vel erga concluſiones, aut erga media ſupponendo iam potentiam in actu ſecundo erga principia, vel erga finem: Si de hoc ſecundo, dico, quod actus ſecundus iſte non producitur à potentia vt purè in actu primo, nec vt non actuali in actu ſecundo, ſed potius ab illa vt iam actuali in actu vniverſali erga principia, vel erga finem, vi cuius actualitatis poteſt in ſe producere actualitatem, ſivè

ag

Digitized by Google

actum ſecundum erga media, vel erga concluſiones, ſiquidem vi actus ſecundi vniverſalis poteſt ſe reducere ad actum ſecundum particularem, quem iam præcontinet vt in actu ſecundo vniverſali. Si verò ſit de primo actu ſecundo vniverſali, nempè erga prima principia, vel erga finem, dico quod illum primum actum ſecundum non producit potentia applicativè, & ſignatè tanquam effectum in ſe, ſed illum ſolum producit vt *quo*, & exercitè, exercendo ipſum, ipſumque eliciendo per tendentiam activam erga obiectum, & ideò non requiritur, quod illum præcontineat, vt cauſa ſuum effectum, quia vt effectus, eſt ab alio primo movēte, nec quod præſopponatur in actu, ſed ſatis eſt, quod illum præcontineat virtualiter vt virtus participativa illius actus ſecundi ab alio movēte in actu ſecundo, & vt elicitiva, & exercitativa illius dependenter ab alio præviè efficiente, & dante ſibi talem actum, vt explicavi latè, *Tractat. de Provident.* Cum autem habitus genitus ex actibus debeat comparari, & produci vt effectus à potentia medijs actibus, debet illum præcontinere, vel formaliter, vel eminenter tanquam cauſa effectum, quod repugnat, quando actus procedit ex auxilio tranſeunti, vt iam probavimus.

27. Ad confirmationem, nego aſſumptum. Ad primam probationem, dico, quod cauſa illius habitus non poſſet eſſe potentia ratione ſui; tum, quia ratione ſui non cauſaret actum charitatis, nec partialiter, vt ſuprà oſtenſum manet; tum, quia ratione ſui multò minus contineret habitum ſupernaturalem charitatis: Solum ergò concurreret ratione auxilij, cum autem auxilium eſſet natura ſua tranſiens, ratione illius non poſſet continere permanentiam. Ad ſecundam, nego quod ipſe actus charitatis ex natura ſua ſpecifica ſit permanens, nec tranſiens, quia quod ſit tranſiens, vel permanens, non habet ex obiecto, ſed ex ſubiecto, eiuſque diſpoſitione, vndè ſolum eſt tranſiens, vel permanens ex natura ſua individuali; quando autem procedit ex principio tranſeunti, implicat quod poſsit communicare effectui permanentiam, vt probatum manet, quia ex nulla parte illam continet. Ad tertiam, nego maiorem: Quia repugnat auxilium permanens ad actum charitatis eliciendum, quod non ſit habitus charitatis, cum haberet omnem eſſentiam habitus, vt conſideranti patebit, quia daret poſſe habituale ad actum charitatis.

28. Obijcies tertio: Theologia eſt habitus ſupernaturalis, & permanens: Et tamen acquiritur noſtris actibus: Ergò licèt charitas ſit habitus ſupernaturalis, & permanens poteſt acquiri noſtris actibus. Reſpondeo, omiſſa maiori, & conceſſa minori, negando conſequentiam, quia nos non probavimus, charitatem non poſſe acquiri noſtris actibus ex generali titulo habitus ſupernaturalis, & permanentis, ſed quia nequit ſupponere principium ſupernaturale permanens, vi cuius actus illum generare poſsit; attamen habitus Theologiæ ſupponit principium primi actus Theologię, nempè fidem, quæ ſimùl cum lumine naturali concurrit ad actum Theologię, & ideò in vi illius poteſt habitum Theologiæ generare, ſicut ſuprà dicebamus, quod virtute habitus erga prima principia generantur habitus erga concluſiones. Si verò inquiras, quo pacto fides concurrat ad aſſenſum theologicum, & medio illo ad generandum habitum Theologię? Dico, quod concurrit ratione præmiſſę, quę ſit de fide, ad aſſenſum primum theologicum, qui primus aſſenſus theologicus vt procedens mediatè, & virtualiter ab habitu fidei, trahit ex illo virtualiter permanentiam, vt poſsit generare habitum Theologię permanentem ex natura ſua.

29. Sed replicabis: Etiam primus actus charitatis procedit à fide, imò fides per dilectionem operatur, vt ait Apoſtolus: Ergò trahere poterit ex habitu fidei virtualiter permanentiam, vt habitum generare poſsit. Secundò: Quia virtus infuſa moralis in primo ſuo actu ſupponit charitatem, & ex illa procedit: Ergò ille primus actus ex charitate permanenti poterit trahere virtualem permanentiam vi cuius generare poſsit habitum virtutis infuſæ: Quod ſi habitus virtutis infuſę generari poteſt per actum primum talis virtutis, cur non habitus charitatis. Reſpondeo, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam, quia permanentia fidei eſt de linea intellectiva, & non eſt proportionata ad producendum habitum charitatis de linea volitiva, ſicut ad habitum Theologiæ de linea ſua intellectiva. Tùm etiam, quia habitus fidei reſpectu Theologię eſt perfectior, & concurrit cum primo aſſenſu theologico, & medio illo vt cauſa particulari, ſeù inſtrumentali ſubordinata, tanquam inſtrumēto, & medio illo poteſt derivare permanētiā in habitu Theologiæ; ſecùs autem eſt reſpectu charitatis, quia reſpectu illius, vt ſuprà oſtendimus, eſt fides minus perfecta, & non concurrit vt cauſa vniverſalis cum primo actu charitatis, tanquam cum particulari ſubordinata, nec tanquam cum inſtrumento, vt ſuprà vidimus ex D. Thom. Sed ſi operatur per dilectionem, operatur per illam vi per formam, cui potius fides ſubordinatur, & ideò medio actu dilectionis non poteſt deri-

va-

vate ſui permanentiam ad habitum generandum. Ad ſecundam, diſtinguo antecedens: Virtus moralis infuſa in primo ſuo actu ſupponit charitatem, & etiam ſupponit ſui habitum vt proprietatem emanantem à gratia, concedo: Et ſuum habitum non ſupponit, nego antecedens, & conſequentiam, quia quando primus actus virtutis moralis infuſę procedit à charitate imperativè, & efficienter, non ſolum ſupponit habitum charitatis, ſed etiam ſupponit ſuum proprium habitum, vt proprietatem emanantem à gratia ſimùl cum habitu charitatis, quia à gratia emanant ſimùl habitus charitatis, & habitus virtutum infuſarum moralium, licèt illi primario, & iſti ſecundario; ſemèl autem quod primus actus virtutis moralis infuſę ſupponat ſuum habitum, non poteſt trahere virtualiter ex charitate vim ad illum producendum, quia eſſet fruſtranea, & non poteſt trahere virtutem fruſtraneam; & ideò nec trahere poteſt virtualem permanentiam, quę aliud non eſt, quam vis ad communicandam permanentiam habitui, quę tunc fruſtra eſſet, cum iam ſupponeretur habitus permanens.

30. Notandum tamen valdè eſt, quod præcedentia argumenta vnicè procedunt contra primam rationem probativam noſtrę concluſionis deſumptā ex defectu continentiæ in primo actu charitatis ad producendum habitum permanentem, ſi ille ſolum procedat ex auxilio tranſeunti. Si enim ſecunda ratio attendatur, eſt ingens diſparitas inter habitum Theologiæ, & habitum charitatis, aut aliarum virtutum infuſarum; quia habitus Theologię non eſt proprietas gratiæ in quarto modo ex illa naturaliter emanans; non enim quiſque, eo ipſo quod ſit iuſtus, eſt Theologus, & ideò non petit produci per ſe ſecundo ab eodem à quo primariò producatur gratia, ſed poteſt per ſe primo produci per aſſenſum theologicum independenter à gratia: Attamen habitus charitatis, & aliarum virtutum moralium ſupernaturalium ſunt proprietates gratiæ per ſe exigentes produci ſecundario à producente gratiam, & ideò non manent producibiles, nec generabiles noſtris actibus; quæ ratio ſemper firma perſiſtit. Et quidem exemplum de Theologia nimium probat, quia probat charitatem eſſe de facto noſtris actibus acquiſitam, ſiquidem Theologia talis eſt de facto: Ergò vel ipſi contrari tenentur reddere diſparitatem.

31. Sed obijcies quartò: Poteſt Deus producere gratiam ſine habitu charitatis, & loco habitus charitatis ſubſtituere auxilium tranſiens, cum quo gratia concurrat ad actum primum charitatis; Sed tunc principium adæquatum talis actus non ſupponeret per ſe habitum charitatis, & alias contineret permanentiam illius: Ergò tunc poſſet per illum actum generari habitus charitatis. Quod contineret permanentiam principium illius actus, patet, quia tale principium adęquatum eſſet cōflatum ex gratia habituali, & auxilio: Sed hoc conſtarum ratione gratiæ contineret permanentiam: Ergò. Reſpondeo primo, quod caſu quo Deus loco habitus ſubſtitueret auxilium, gratia non concurreret efficienter ad illum actum; quia nec concurreret immediatè, ſiquidem non eſt immediatè activa, vt ex doctrina Thomiſtarum ſuppono; nec mediante illo auxilio, & radicaliter, quia gratia non radicaret illud auxilium, quod potius contra exigentiam ipſius gratię tunc ſubſtitueretur; vndè ex gratia non derivaretur permanentia ad generandum habitum. Secundò, admiſſo quod gratia tunc concurreret, nego quod poſſet præſtare, aut communicare permanentiam habitui medio actu, quia ex ſe non poteſt eſſe activa, nec productiva, medio actu, illius quod ipſa exigit connaturaliter præſupponi ad actum; cum autem gratia ex natura ſua exigat non concurrere ad actum charitatis, niſi medio habitu præſuppoſito ad actum, indè eſt, quod ex ſe non poteſt habere vim productivam habitus medio actu; quod ſi talem vim ex ſe non habet, adhùc in caſu argumenti non poſſet illum producere, nec ei permanentiam communicare; quia nihil, adhùc vi miraculi, poteſt producere aliud ſine vi productiva illius, loquendo in genere cauſæ principalis, ſicut loquimur in tota hac quæſtione.

32. Demum obijcies: *Principium* habens vim ad producendam vltimam diſpoſitionem ad formam habet vim productivam formæ: Sed voluntas cum auxilio tranſeunti habet vim productivam actus contritionis, qui eſt vltima diſpoſitio ad charitatem: Ergò etiam ad producendum habitum charitatis. Reſpondeo hoc argumentum probare, tùm, quod quis poſſit producere in ſe gratiam ſanctificantem, & remiſſivam peccati, quia actus contritionis non ſolum eſt diſpoſitio ad charitatem, ſed etiam ad gratiam ſanctificantem. Tùm, quod homo poſſit efficere animam rationalem, quia poteſt efficere vltimam diſpoſitionem ad illam. Deinde, nego maiorem, quia ſæpè poteſt agens inferioris formę ponere vltimam diſpoſitionem ad formam altiorem, & ſuperiorem, & tunc non ſequitur, quod poſſit efficere formam, ad quam diſponit; & ſic contingit, tùm quando homo vt animal producit vltimam diſpoſitionem ad animam rationalem, & quando quis

per auxilium tranſiens poneret vltimam diſpoſitionem ad gratiam,& charitatem; homo enim dum generat alium, non agit efficiendo diſpoſitionem vltimam formaliter vt rationalis, ſed vt animal, quo ſenſu eſt formæ inferioris ad animam rationalem; & ſimiliter, qui eliceret actum contritionis vi auxilij tranſeuntis, non illum eliceret vt iuſtus,nec vt charus Deo formaliter, ſed vt inferioris formæ, & ideò non ſequitur, quod poſsit efficere formam.

COROLARIA EX DICTIS.

33. EX dictis infero primò: *Quod ex repetitis actibus charitatis non generatur habitus ſupernaturalis ad ſimiles actus.* Ita communiter Thomiſtæ, contra Hurtado, Arriaga, & alios. Et conſtat primo ex dictis, quia vt oſtenſum manet, habitus charitatis ita eſt per ſe infuſus, quod non poſsit acquiri actibus charitatis, nec illi habent vim generandi habitum: Ergò ex repetitione illorum nullus generatur habitus. Dices, non poſſe generare habitum charitatis, qui det ſimpliciter poſſe ad actum charitatis, quia hunc per ſe ſupponunt infuſum, & ab illo petunt procedere; poſſe tamen generare habitum, qui vltrà poſſe, quod ſupponunt, det facilitatem; ſicut actus naturales ſupponunt poſſe ſimpliciter ad ipſos,ſed generant facilitatem. Sed contra primò: Quia reſpectu vltimi finis non ſolùm poſſe ſimpliciter, ſed etiam facilitas debet eſſe per ſe infuſa, & non acquiſita: Sed actus charitatis verſantur erga vltimum finem: Ergò illis nec acquiritur habitus dans poſſe, nec habitus facilitans ad illos. Probatur maior: Quia reſpectu primorum principiorum in intellectu non ſolùm poſſe, ſivè potentia non eſt acquiſita, ſed nec facilitas ad ea prima principia, vndè habitus primorum principiorum,licèt ſolùm det facilitatem, non ponitur acquiſitus, ſed inditus naturaliter intellectui: Sed hoc eſt vltimus finis reſpectu voluntatis, quod prima principia in intellectu:Ergò nec facilitas erga vltimum finem poteſt eſſe acquiſita, ſed debet eſſe infuſa independenter ab actibus. Secundò: Quia habitus infuſus charitatis non ſolùm dat poſſe, ſed etiam facilitatẽ ad actus charitatis: Ergò ſi per actus illius non poteſt acquiri habitus dans poſſe, quia petunt ab illo procedere, nec habitus dans facilitatem, quia etiam ab illo procedentes. Probatur antecedens, primò: Quia habitus determinans potentiam, & eam inclinans determinatè ad actus certæ ſpeciei, præſtat illi facilitatem, & promptitudinem ad illos actus: Sed habitus charitatis infuſus non ſolùm dat poſſe voluntati ad actus charitatis, ſed eam determinat, & inclinat determinatè ad illos in ſpecie eliciendos: Ergò non ſolùm dat poſſe,ſed facilitatem. Secundò: Quia virtus vincens difficultatem voluntatis ad actus charitatis præſtat illi facilitatem ad illos, ſiquidem difficultas non vincitur, niſi per facilitatem: Sed habitus charitatis ex ſe vincit difficultatem voluntatis ad actus charitatis: Ergò præſtat illi facilitatem. Probatur minor: Quia difficultas voluntatis ad illos actus ſolùm poſſet conſiſtere in indifferentia voluntatis ad illos, vel alios alterius ſpeciei, hoc eſt, ad illum vltimum finem diligendum, vel ad alium; ſed hanc indifferentiam vincit habitus infuſus charitatis, ſiquidem determinat voluntatem quoad ſpecificationem ad illum vltimum finem in ſpecie, & ad amorem illius: Ergò vincit difficultatem voluntatis. Tertiò: Quia propenſio voluntatis ad aliquem actum eſt facilitas ad illum, idem enim eſt aliquem eſſe promptum, & propenſum ad aliquem actum ac eſſe formaliter facilẽ ad illum; idemque promptè, quod faciliter operari, idemque operari ex propenſione, ac operari delectabiliter,& iucundè; vndè habitus,qua ratione præſtat facilitatem, definitur: *Qualitas faciens promptè, delectabiliter, & iucundè operari*: Sed habitus infuſus charitatis præſtat formaliter voluntati propenſionem ad actus charitatis, & conſequenter facit eam promptè, & delectabiliter elicere tales actus, quia elicere illos ex propẽſione eſt illos promptè, & iucundè elicere: Ergò præſtat facilitatem. Probatur minor: Quia habitus infuſus charitatis eſt inclinatio, & converſio habitualis ad Deum ſuper omnia diligendum, redditque voluntatem habitualiter converſam, & inclinatam ad Deum ſic diligendum: Sed hæc converſio, & inclinatio habitualis formaliter eſt propenſio ad actus charitatis: Ergò.

34. Quartò: Quia habitus naturalis præſtans determinationem potentiæ ad rectè operandum in aliqua ſpecie actus, & illam rectificans in actu primo, ſemper præſtat facilitatem potentiæ ad bonos, ſeù rectos actus illius ſpeciei, vndè in virtutibus naturalibus nullus diſtinxit duos habitus, vnum qui determinaret potentiam ad ſpeciem actus recti, ſeù qui eam rectificet in actu primo,& alium qui præſtet facilitatem ad illos actus rectos: Ergò potiori titulo in virtutibus ſupernaturalibus idem habitus, qui rectificat potentiam in actu primo, & illam determinat quoad ſpeciẽ ad certos actus, ſe ipſo præſtat facilitatem ad illos, quin opus ſit diſtinguere duos habitus, vnum ad primũ, alium ad hoc ſecundum. Patet conſequentia: Quia

licèt videamus ſæpè, quod quę in ſuperioribus ſunt vnita, in inferioribus inveniuntur ſparſa; tamen contra rationem eſt, quod quę in habitibus inferioribus inveniuntur vnita per identitatem, nempè determinare quod ſpeciem ad rectam operationem, & facilitare ad illam, hæc inveniri debeant in habitibus ſuperioribus diſperſa, & in diſtinctis habitibus diſtincta. Demum, quia quando poſſe ſimpliciter ad aliquem actum ex ſe eſt rectificatum, & determinatum quoad ſpeciem ad talem actum, ſine indifferentia ad rectè, vel pravè illum eliciendum, eſt incapax facilitatis ſuperadditę per alium habitum ad ſimiles actus: Sed poſſe ad actum charitatis conſtitutum per habitum infuſum eſt determinatum, & rectificatum in actu primo ad actum charitatis, & ſine indifferentia ad illum bonè, vel malè eliciendum: Ergò eſt incapax facilitatis ſuperadditę ad ſimiles actus: Ergò quia per ſe præſtat facilitatem ad illos. Maior probatur: Quia propterea in Deo, ſeù in eius voluntate non admittitur præter potentiam, aut voluntatem divinam, habitus facilitans ad actum, quia voluntas divina ex ſe eſt ſummè rectificata, & determinata ad ſuos actus: Nec ſimiliter in intellectu, aut voluntate Angeli in ordine naturali admittuntur habitus facilitantes, quia tàm intellectus, quàm voluntas Angeli ex ſe eſt rectificata in actu primo ad ſuos actus, & ſine indifferentia ad benè, vel malè attingenda ſua obiecta: Ergò ſuppoſito poſſe ſic determinato, & rectificato in actu primo, eſt incapacitas habitus, ſeù facilitatis ſuperadditę.

35. Conſtat ſecundò idem aſſumptū: Quia actibus charitatis non acquiritur habitus eiuſdē ſpeciei cum infuſo: Non diverſę ſpeciei: Ergò nullus. Non quidem eiuſdem ſpeciei, quia ſuperflueret omninò habitus ſolo numero diſtinctus ab infuſo; & item, quia repugnant in eodem ſubiecto duo accidentia ſolo numero diſtincta. Nec etiam diverſę ſpeciei; nam diverſa ſpecies in habitibus deſumitur ex diverſitate obiecti formalis: Sed habitus ille acquiſitus, ſi daretur, non haberet diverſum obiectum formale ac infuſus, ſed idem, vel aſsigna diverſitatem: Ergò.

36. Nec valet ſi dicas primò: Quod habitus illi ſpecie differrent, non ex diverſo obiecto, ſed ex diverſo modo tendendi, quia vnus [t]enderet dando poſſe, nempè infuſus, alios dando ſolam facilitatem; qui modus diverſus ſatis [est ad] diverſificandos ſpecie habitus. Contra [es]t: Quia implicat modus tender[e . . . e]rga [. . . div]erſus, niſi reſpiciendo [. . .] ſaltèm tingentia enim activa ſpecie diverſa erga obiectum nunquam ponitur, niſi propter diverſam attingibilitatem paſsivam ex parte obiecti: Sed non aſsignant contrarij diverſam rationem formalem *ſub qua* obiectivam habitui acquiſito, ac infuſo: Ergò ſine fundamento aſsignant illis diverſum modum tendendi. Secundò: Quia implicat tendere modo ſpecie diverſo in obiectum, tendendo in illud per actum eiuſdem ſpeciei, & ſub eadem ratione formali obiectiva, vt ex ſe patet; quia tendere per eundem actum ſpecie, & ſub eadem ratione formali obiectiva, eſt tendere eadem tendentia ſpecificè eadem, & ſub eadem ratione ſpecificativa, cum quo implicat tendere modo ſpecificè diverſo: Sed habitus acquiſitus tenderet actu eiuſdem ſpeciei cum actu habitus infuſi, & ſub eadem ratione formali obiectiva: Ergò implicat, quod tenderet modo ſpecie diverſo. Minor patet, primò: Quia tenderet per actus eiuſdem ſpeciei cum illis, ex quibus genitus fuit: Sed fuiſſet genitus ex actibus habitus infuſi: Ergò tenderet per actus eiuſdem ſpeciei. *Secundò*: Quia actus eliciti ab habitu acquiſito haberent idem obiectum formale ſpecificativum ac actus habitus infuſi: Ergò eſſent eiuſdem ſpeciei. Nec dicas, actus habitus acquiſiti habituros idem obiectum formale, ſed diverſum principium formale elicitivum, nempè diverſum habitum. Contra enim eſt; quia vt ait D. Thom. *non ſtat* diverſitas ſpecifica in principio, niſi ex diverſitate formali obiecti ſpecificantis: Ergò hac deficiente, repugnaret diverſitas ex parte principij elicitivi. Secundò: Quia petis manifeſtè principium: Ego enim probo habitus illos non fore ſpecie diſtinctos, quia actus illorum non differrent ſpecie; quod probo, quia non haberent diverſum obiectum formale: Et tu reſpondes, actus illorum forè ſpecie diverſos, quia habitus à quibus procederent eſſent ſpecie diverſi. Hoc igitur eſt quod probare debes, & quod ego impugno. Tertiò: Quia ſi actus habitus acquiſiti eſſent ſpecie diverſi, habitus acquiſitus facilitaret ſolùm ad actus charitatis ſpecie diverſos, ab eis ad quos daret poſſe habitus infuſus: Rogo ergò, quis habitus facilitaret ad actus habitus infuſi? Aut quis habitus daret poſſe ſimpliciter ad actus habitus acquiſiti? En ex additione vnius habitus duos alios teneris adſtruere, vnum qui faciliter ad actus habitus infuſi, & alium qui det poſſe ad actus habitus acquiſiti, quia nec ille dat facilitatem ad ſuos, nec iſte ad ſuos poſſe. Contra denique, quia implicat quod vnus habitus tendat dando poſſe, & alius ſolùm facilitatem, ſi habent idem obiectum formale: Ergò ſi vterque habitus habet idem

Idem obiectum formale, falsò dicitur, quod vnus tendit dando poſſe, & alius ſolam facilitatem. Probatur antecedens: Quia in ordine naturali ſemper principium dans poſſe ſolùm, habet obiectum formale diverſum, & magis vniverſale, quam principium dans ſolam facilitatem, nunquamque inveniētur cum eodem formali obiecto duo principia ſpecie diverſa vnum dans poſſe, & aliud facilitatem: Ergò multò minus in ordine ſupernaturali, in quo principia debent eſſe ſimpliciora, & minus diverſa, vtpotè in ordine ſuperiori, in quo debent eſſe vnita, quę in inferiori ſunt ſparſa.

37. Nec dicas ſecundò, habitus illos eſſe ſpecie diverſos ex diverſis principijs, quia vnus eſt immediatè à ſolo Deo, alius acquiſitus actibus noſtris; & ex hac diverſitate ex parte principij ſatis ſpecificari in diverſis ſpeciebus, quin opus ſit quod habeant obiectum formale diverſum. Contra enim eſt: Quia cōmunis ſententia Philoſophorum eſt, habitus ſpecificari, & diverſificari ſpecificè ex obiectis diverſis formalibus: Ergò implicat eum identitate obiecti formalis eſſe ſpecie diverſos. Secundò: Quia inauditum eſt, quod habitus ſpecificantur formaliter à cauſa efficienti illorum, aliàs cauſa efficiens vt efficiens eſſet cauſa formalis; ſpecificare enim eſt munus cauſæ formalis vt talis: Sed diverſitas illorum habituum ex parte principij eſſet diverſitas ex parte cauſæ efficientis: Ergò ex illa non poſſent ſpecificari, nec diverſificari formaliter in ſpecie. Tertiò: Quia habitus per ſe acquiſitus poteſt eſſe per accidens infuſus a ſolo Deo: Sed hoc eſſet impoſſibile ſi ſpecificaretur à ſuo principio, quia nec per accidens poteſt habere aliud ſpecificativum: Ergò.

38. Denique conſtat præfatum corolarium: Quia per actus charitatis non generatur habitus ad ſimiles actus, neque qui permaneat amiſſo habitu infuſo in peccatore, nec qui amittatur cum illo: Ergò nullus. Non quidem, qui amittatur cum illo, & ſolum cum illo permaneat, quia fruſtra eſſet ad permanendum cum illo tantum; ſiquidem habitus infuſus poſſet præſtare quod acquiſitus. Vel aſsigna cur non? Dices: Poſt habitum infuſum, ex repetitione actuum, experientia teſtante, facilitari potentiam ad ſimiles actus; quam facilitatem non præſtat per ſe habitus infuſus, aliàs illam à principio experti fuiſſemus. Sed contra: Quia ſi actus repetantur cum maiori intenſione, habitus infuſus augetur intenſivè, & ſic augmentatus poteſt præſtare illam maiorem facilitatem: Ergò ſuperfluit acquiſitus. Si autem repetantur in eadem intenſione ſolùm; non ita teſtatur experientia de maiori facilitate ex illis genita. Deindè illa maior facilitas poteſt eſſe extrinſeca ex remotione impedimentorum, aut ex diſpoſitione, & ordinatione ſpecierum, non verò formalis, & intrinſeca ex parte potentiæ: Sed ſolùm ad hanc requiritur habitus: Ergò ex illa experientia facilitatis non probatur habitus acquiſitus. Secundò: Quia illam facilitatem experimur, etiam amiſſo habitu infuſo: Ergò vel fallit illa experientia ſenſibilis, vel ſi probat, probat habitum acquiſitum, qui permaneat, amiſſo infuſo. Tertiò: Quia ſaltèm illam met facilitatem experimur, recuperato habitu infuſo: Rogo ergò: Vel amiſſa fuit, & recuperatur cum infuſo; vel non fuit amiſſa cum amiſsione infuſi? Si non fuit amiſſa: Ergò erit habitus permanens, amiſſo infuſo. Si fuit amiſſa, & recuperatur: Ergò recuperatur per infuſionem: Ergò iam infunduntur duo habitus ſimùl ad eundem actum charitatis eliciendum: In quo igitur diverſificabitur tunc vnus ab alio? Et item, quo fundamento ponitur habitus nunc acquiſitus, & idem poſteà infuſus?

39. Dices ſecundo: Habitum illum acquiſitum permanere in peccatore, amiſſo habitu infuſo. Sed contra: Quia hoc etiam implicat, ſiquidem implicat manere facilitatem formalem ad actus charitatis, amiſſo poſſe ad illos: Sed ille habitus eſſet facilitas ad actus charitatis, & amiſſo infuſo, amitteretur poſſe ad illos, ſiquidem infuſus eſt, qui dat poſſe: Ergò implicat quod amiſſo infuſo, maneat acquiſitus. Maior probatur: Quia ex terminis implicat voluntatem non poſſe elicere actus charitatis, & eſſe facilem ad illos eliciendos. Dices: Habitum illum acquiſitum facilitare ad actus charitatis ſub conditione, quod adſint cætera requiſita, ſeù poſſe ſimpliciter; non verò abſolutè ab intrinſeco ſui, & ſic permanere poſſe, quin abſolutè faciliter. Sed contra: Quia licèt forma aliqua poſſet præſtare effectum formalem ſecundarium ſub conditione alicuius requiſiti, non tamen effectum formalem primarium, & in ordine ad actum, vel obiectum primarium, niſi abſolutè, quia hoc eſt eſſentia eius, quam non poteſt importare, nec communicare ſubiecto ſolum ſub conditione; ſed talis habitus acquiſitus non haberet alium effectum formalem primarium, niſi facilitare ad actus charitatis, nec alium actum primarium, ad quem facilitaret: Ergò implicat, quod ſemèl exiſtens in potentia, faciliter ſolum ſub conditione. Secundo: Quia facilitas, quando eſt diſtincta à poſſe, eſt modus, vel qualitas afficiens immediatè ipſum poſſe, & in illo recepta, ipſumque

L 2 poſ-

poſſe eſt immediatum ſuſceptivuum facultatis: Sed implicat amitti immediatum ſuſceptivum facilitatis, cuius ipſa facilitas eſt immediata affectio, quin amittatur ipſa facilitas: Ergò amiſſo poſſe, implicat, quod maneat facilitas vllo pacto.

40. Ex quo patet ad obiecta contrariorum. Primum deſumunt ab experientia maioris facilitatis, quę repetitis actibus charitatis ſentitur, quam non repetitis; ex qua vnicè probantur habitus acquiſiti ad alios actus naturales. Reſpondetur enim, quod ſi repetantur actus charitatis in maiori,& maiori intenſione, nihil mirum quod experiamur maiorem facilitatem, quia augetur habitus infuſus, qui formaliter facilitat ad tales actus. Si verò ſolum repetantur remiſsè, ad ſummum poterit in eo caſu ſentiri maior facilitas extrinſeca, & materialis, tum, ex remotione impedimentorum, quia quo magis repetuntur illi actus, tanto magis vincuntur paſsiones, & affectiones retrahentes ab amore Dei, & tanto magis ordinantur ſpecies ad proponendum Deum vt ſummum bonum propter ſe amabile,& removentur ſpecies avertentes, non verò poſſumus experiri maiorem facilitatem formalem conſiſtentem in maiori propenſione erga Deum,& maiori inclinatione ad illum amandum, niſi charitas infuſa augeatur. Vndè ſi hoc argumentum aliquid probat, ſolum probat ex repetitione actuum adhùc remiſſa, augeri charitatem infuſam: De quo poſteà non verò acquiri novum habitum.

41. Nec obſtat, quod ex experientia facilitatis ex repetitis actibus naturalibus alicuius ſcientię, vel virtutis, probetur ſemper facilitas formalis, ſeù habitus, & non ſola facilitas extrinſeca, & materialis conſiſtens in remotione impedimentorum, & ordinatione ſpecierum: Hoc enim rectè probatur, quia ſupponitur potentia indifferens, & quodammodo incompleta ad benè, vel male, ſine determinata propenſione ſubiectiva, & activa ad tales actus naturales bonos, v.g. aut rectos, ſi ſit virtus, aut ſine mala, ſi ſit vitium; & ideò cum ſentitur repetitis actibus illa determinata propenſio, ſeù facilitas, infertur, & probatur eſſe novam facilitatem formalem complentem, & determinantem potentiam; attamen cum non ſupponitur potentia ſic incompleta, aut indifferens, ſed iam determinata ad rectitudinem, experientia illa ſolum probat facilitatem extrinſecam, aut materialem iam explicatam, non verò novum habitum, aut facilitatem formalem, & ſic eſt in noſtro caſu.

42. Secundum argumentum deſumunt ex eo quod habitus infuſus dat poſſe ſimpliciter: Sed poſſe, & facilè poſſe ſunt rationes ſpecie diſtinctę, ſufficientes ad diverſificandos habitus: Ergò habitus infuſus ſe ſolo non dat facilè poſſe: Ergò ex actibus eius generari debet aliquis habitus, qui det facilè poſſe. Reſpondetur tamen facilè, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: Sunt rationes ſpecie diſtinctæ in inferioribus, concedo: In ſuperioribus, nego, quia plura, quæ in inferioribus ſunt ſpecie diverſa, adunantur in eadem ſpecie in ſuperioribus, & ſic licèt in ordine naturali, & inferiori diſtinguantur ſpecie poſſe, & facilè poſſe, quia habent diſtinctum obiectum formale, nempè potentia rationem magis vniverſalem, & indifferentem ad benè, vel malè, & habitus rationem ſpecificam magis determinatam, vel ad bonum præcisè, vel precisè ad malum; tamen in ordine ſuperiori gratię, poſſe, & facilè poſſe non diſtinguuntur ſpecie, ſed adunantur, quia habent idem obiectum formale, vt ſuprà arguebamus, determinatum ad bonum actum.

43. Tertium argumentum deſumunt ex D. Thom. qui *quæſt. 17. de Veritat. artic. 1. ad 4.* inquit, quod ex actibus charitatis generatur aliquis habitus. Sed contra eſt: Quia ipſe D. Thom. expreſſe id negat, vt ſtatim oſtendam.

SECVNDVM COROLARIVM.

44. INFERO ſecundo: *Quod ex repetitis actibus charitatis non generatur habitus vllus, adhùc naturalis.* Eſt contra Scotum, Ocam, & alios Antiquos, & contra Molin. Ripald. & alios RR. Probatur primo ex D. Thom. 1.2. *quæſt. 51. art. 4. ad 3.* vbi expreſſe negat, quod per actus charitatis infuſæ aliquis habitus generetur, ſic enim ait: *Sicut medicinalia remedia adhibita homini ſano per naturam, non cauſant aliquam ſanitatem, ſed præexiſtentem confirmant, atque corroborant, ita actus procedentes ab habitu infuſo non generant habitum, ſed præexiſtentem confirmant.* Ex *quæſt. vnica de Virtut. artic. 10. ad vltim.* expreſſè ait: *Quod actus virtutis infuſæ non cauſant aliquem habitum, ſed per eos augetur habitus præexiſtens*: Ergò non generatur habitus, nec ſupernaturalis, nec naturalis. Vndè ad argument. obiectum, n. 43. ex ipſo D. Thom. ex *quæſt. 17. de Veritat. artic. 1. ad 4.* dico, quod ibi D. Thom. non ſit determinatè, quod ex actibus charitatis generatur aliquis habitus, ſed verba eius ſunt hæc: *Ex actibus infuſæ charitatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexiſtens augmentatur.* Non ergò ibi determinat illam quæſtionem, ſed indeciſam relinquit.

Et

Et quamvis oppoſitum aſſeruiſſet, ſemper tamen ſtandum eſſet locis à nobis citatis, præſertim ex 1. 2. quia cenſendum eſt retractaſſe in Summa, quod alibi dixerit. Cæterum nec retractatione opus eſt, cum ſub diſiunctione loquutus fuerit. Nec, caſu quo ex illo Textu probaretur aliquis habitus acquiſitus, probaretur habitus naturalis, ſed ſupernaturalis, quia ibi expreſſe ait D. Thom. *Quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, ſed vel habitus eiuſdem rationis, vel præexiſtens augmentatur*: Habitus autem eiuſdem rationis eſſet ſupernaturalis.

45. Secundo conſtat ex dictis: Quia ſi habitus infuſus dat per ſe poſſe, & facilitatem, actus charitatis ab illo procedens, ſicut non habet vim generandi poſſe, quia illud ſupponit, ita nec facilitatem vllam, quia illam ſupponit. Sed ſpecialiter ſuadetur, quia vt inquit D. Tho. ex actibus non generatur habitus alterius rationis, vel modi ab habitu, ex quo actus eliciuntur: Sed habitus naturalis eſſet alterius modi, & rationis, ab habitu infuſo, ex quo actus illi charitatis repetiti procederent: Ergò non generatur talis habitus. Minor eſt evidens: Quia habitus naturalis acquiſitus eſſentialiter eſt diſtinctus in ſua ratione formali, & modo tendendi ab infuſo, & ſupernaturali. Maior verò, præter quam, quod eſt Div. Thom. probatur: Quia ex actibus non poteſt generari habitus, niſi qui ſit habitus ad ſimiles actibus ex quibus genitus fuit: Sed habitus ad ſimiles actus debet eſſe eiuſdem rationis cum illo, à quo tales actus eliciuntur, imò debet eſſe habitus ipſe, à quo tales actus eliciſi poſsint: Ergò. Confirmatur: Quia habitus ad ſimiles actus eſt habitus ad actus ſupernaturales, ſiquidem fuiſſet genitus ex actibus ſupernaturalibus charitatis, & actibus ſupernaturalibus charitatis non ſunt ſimiles actus purè naturales, ſed ſolum ſupernaturales: Sed habitus ad actus ſupernaturales non poteſt eſſe naturalis: Ergò habitus ille, ſi generaretur ex actibus charitatis, non poſſet eſſe naturalis.

46. Nec dicas ex Scoto, actus naturales poſſe eſſe ſimiles actibus ſupernaturalibus in obiecto formali, & ſic habitum acquiſitum naturalem poſſe ad tales actus facilitare. Contra enim eſt: Quia repugnat actus naturalis dilectionis Dei ſuper omnia ex eodem obiecto, motivo virtutis infuſę charitatis; aliàs enim viribus naturalibus poſſet quis diligere Deum ſuper omnia, & dolere de peccatis propter Deum dilectum ſuper omnia ex eodem motivo charitatis infuſæ; quod quam abſurdum ſit latè oſtendimus *Tractat. de Fide, Diſputat. 5. quæſt. 5.* Ergò repugnāt actus naturales ſimiles in motivo, ſeù obiecto formali, actibus ſupernaturalibus charitatis. Secundò: Quia caſu, quo eſſet poſsibilis talis actus in natura integra, tamen in ſtatu naturæ lapſę eſt impoſsibilis ſine auxilio ſpirituali gratię ſupernaturalis: Ergò multò minus poterit fieri facilis habitu purè naturali. Tertiò: Quia ſaltèm actus naturales non poſſunt eſſe ſimiles in obiecto formali, & ſimùl in modo tendendi, actibus ſupernaturalibus, aliàs in nullo differrent ab ipſis: Ergò debent differre ſaltèm in modo tendendi: Sed eo ipſo ex actibus ſupernaturalibus non poteſt generari facilitas ad tales actus naturales, quia ex vno modo tendendi non generatur facilitas ad alium diverſum modum tendendi, vt per ſe patet: Ergò.

47. Nec dicas ſecundo, habitum naturalem acquiſitum facilitare ad actus ſupernaturales ſimiles eis, quibus genitus fuit, non quidem ſecundum ſe, ſed vt elevatum per habitum infuſum. Contra enim eſt 1. Quia iuxta contrarios habitus iſte facilitaret ipſum habitum infuſum ad ſuos actus, ſiquidem facilitaret poſſe ad illos, & poſſe præſtatur formaliter per habitum: Sed implicat, quod facilitas elevetur ad facilitandum per ipſum poſſe, aut principium, cui facilitatem præſtat; ſiquidem facilitare aliquod principium eſt illud actuare, perficere, & complere, & implicat, quod forma actuans, perficiens, & complens aliquod principium, per ipſum elevetur, ſiquidem elevari eſt formaliter perfici, actuari, & compleri, & implicat maniſeſtè, quod perficiens perficiatur ab eo quod perficit, actuans actuetur ab eo quod actuat, & completum compleatur ab eo quod complet: Ergo. Secundò: Quia habitus acquiſitus ponitur ad ſupplendum deffectum facilitatis in infuſo: Sed implicat elevari per illum, cuius defectum ſupplet, ſiquidem potius illum elevat ad perfectiorem modum operandi, nempè facilitè, ad quem modum operandi non ſufficiebat infuſus: Ergò. Tertiò: Quia ſi eſſet facilitas ad actus ſupernaturales, implicat, quod ſit naturalis, ſiquidem ſpecificatur ab actibus, ad quos per ſe facilitat: Ergò implicat quod habitus naturalis ſit facilitas ad actus ſupernaturales. Demum: Quia non poſſet permanere, amiſſo habitu infuſo, propter eaſdem rationes quibus id ſuprà probabam de habitu acquiſito ſupernaturali: Sed à ſuis Autboribus ponitur vt poſsit permanere: Ergò fruſtra ponitur.

48. Demum conſtat, quia ex actibus ſupernaturalibus non poteſt per ſe generari habitus naturalis; tum, quia ex actibus naturalibus non poteſt generari habitus ſupernaturalis: Ergò neque e contra. Tùm, quia habitus na-

tu-

turalis non excedit exigentiam naturę: Sed habitus ille excederet exigentiam naturę; tum, quia facilitaret ad actus ſupernaturales, & facilitas ad actus ſupernaturales omninò excedit exigentiam naturę: Tùm, quia exigeret pro ſui cauſa actus ſupernaturales, qui ſunt ſuprà naturam: Ergò. Tùm demum, quia habitus ille generaretur ex actibus ſupernaturalibus illum cauſantibus non ſub ratione communi, & generica, in qua convenirent cum actibus naturalibus, quia ſub ratione generica non cauſant habitum, ſicut nec datur habitus ad rationem genericam præcisè; ſed ſub ratione ſpecifica, ſub qua eſſent eſſentialiter ſupernaturales: Sed actus ſupernaturalis non poteſt cauſare habitum naturalem ſub ratione formali ſub qua ſupernaturalis eſt: Ergò.

49. Sed objiciunt contrarij argumento importuno deſumpto ex experientia, cui tamen iam ſatisfecimus ſuprà. Veruntamen replicabis, quia negari non poteſt, quod qui ſe exercuit circa Deum repetitis actibus charitatis experitur in ſe aliquam facilitatem formalem, & intrinsecam, quam ante non expertus fuerat: Sed hæc non poteſt eſſe ipſe habitus infuſus, nec alia facilitas ſupernaturalis: Ergò eſt aliqua facultas, ſeù habitus naturalis acquiſitus. Probant minorem primò: Quia facilitas ſupernaturalis nō cadit ſub experientia. Secundò: Quia facilitas illa noviter facilitat, & ea minuitur inclinatio vitij oppoſiti: Sed vna inclinatio non minuitur, niſi per contrariam: Ergò facilitas illa eſt contraria inclinationi vitioſæ: Sed contraria ſunt in eodem genere, & ordine: Ergò eſt in eodem genere, & ordine cum inclinatione vitioſa contraria: Sed hæc eſt naturalis: Ergô & illa. Tertiò: Quia illa facilitas non amittitur per peccatum: Sed ſi eſſet ſupernaturalis, amitteretur: Ergò eſt naturalis. Probatur maior: Quia ſi amitteretur, recuperata gratia, ad illam obtinendam opus eſſet iterum repetere actus charitatis: Sed hoc opus non eſt, quia recuperata gratia, ſentitur illa facilitas: Ergò.

50. Reſpondeo in primis, negando quod facilitas formalis, & intrinſeca cadat ſub experientia prout diſtincta à facilitate extrinſeca, & materiali; quia plures ex Antiquis negarunt illam, negando habitus diſtinctos ab ſpeciebus ordinariis, & remotione impedimentorum; qui tamen non negaſſent quod experti fuiſſent, aut quod ſola experientia eis cōſtaret; vndè contra illos cæteri non procedunt probando habitus ex ſola experientia, ſed ex intrinſeca indifferentia potentiæ ad rectè, & pravè operandum in qualibet materia, & ex intrinſeca incompletione illius. Sola enim experientia non probat, nam poſt vnum actum Philoſophiæ, ad cæteros ſoles ſentiri maior difficultas, quam ad primum; & tamen iam ſupponitur facilitas formalis, & habitus ad cæteros, quę non ſupponebatur ad primum; quia talis habitus eſt ſimplex qualitas facilitans formaliter ad omnes, vt ſuis locis probavi. Vndè negari poteſt maior argumenti, & ſic vim nullam habet. Sed illa admiſſa.

51. Reſpondeo ſecundò, negando minorem, quoad primam partem. Ad primam probationem, dico, quod facilitas ſupernaturalis vt talis non cadit ſub experientia, benè verò ſub aliqua ratione communi, & confuſa facilitatis cum præciſione à naturali, vel ſupernaturali, quia ſic benè poteſt cognoſci naturaliter. Sed dices: Ergò actus ſupernaturales multò melius poſſunt relinquere ſui experientiam, & ſpeciem naturalem, qua cognoſcantur naturaliter: Ergò poterunt etiam relinquere, ſeù generare facilitatem naturalem, vi cuius potentia poſteà ſit facilis ad eos actus eliciendos. Reſpondeo, conceſſa prima conſequentia, negando ſecundam, quia actus ſupernaturales ſolùm ſub ratione communi ad naturales, & ſupernaturales relinquunt ſui ſpeciem, memoriam, & cognitionem naturalem, nam ſub tali ratione communi benè poſſunt naturaliter cognoſci per reflexionem, & repreſentari per ſpeciem naturalem; attamen generare non poſſunt facilitatem, ſeù habitum ſub ratione communi, quia ad rationem communē non datur habitus. Et itē, *quia* phyſicè generant habitum, & phyſicè non poteſt actus cauſare, & efficere habitum ſolùm ſub ratione communi, nihil influendo ſub ratione differentiali ſupernaturalis; at ſui cognitionem cauſat obiectivè, & obiectivè poteſt movere ſub ratione communi, quin moveat ſub ratione *differentiali*, quia poteſt obiectivè *præſcindi*, ſed non phyſicè in cauſando.

52. Ad ſecundam probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Vna facilitas non minuitur, niſi per contrariam, vel formaliter, vel eminenter contrariam, concedo: Niſi per contrariam formaliter, nego minorem, & diſtinguo conſequens: Ergò facilitas illa, nempè quam experimur, eſt contraria purè formaliter inclinationi vitij oppoſiti, nego: Contraria eminenter, concedo; & diſtinguo minorem ſubſumptam: Contraria ſunt in eodem ordine, & genere, quando ſunt contraria purè formaliter, concedo: Quando vnum eſt eminenter contrarium, nego minorem, & conſequentiam; quia virtus infuſa, & facilitas cum illa identificata eſt contraria vitio naturali oppoſito, non purè formaliter, ſicut virtus acquiſita contraria, quę eſt in eodem genere, & ordine, ſed eſt contraria eminenter, quia eminenter continet virtutem

na-

acquiſitam, & eius inclinationem, quod ſufficit vt minuat formaliter vitium oppoſitum, ſicut, & cum maiori efficacia, ac illam minueret virtus acquiſita; & tamen non requiritur, quod ſit in eodem genere, & ordine, quia hoc ſolum requiritur in contrarijs purè formaliter. Vel dici poteſt, quod contraria formaliter non exigunt eſſe in eodem ordine, ſed ſolum in eodem genere, vndè non definiuntur, *quæ ſub eodem ordine maximè diſtant*, ſed, *quę ſub eodem genere maximè diſtant*: Virtus autem infuſa, & vitium oppoſitum contineri poſſunt ſub eodem genere habitus abſtrahente à naturali, & ſupernaturali, & ſub illo maximè diſtant, & ſic ſunt directè, & formaliter contraria, & poteſt vnum minuere inclinationem alterius formaliter.

53. Ad tertiam, nego maiorem. Ad probationem, dico, quod facilitas intrinſeca amittitur per peccatum, ſed non extrinſeca, quæ conſiſtit in remotione impedimentorum, & ideò recuperata gratia, & charitate, præcipuè ſi recuperatur in eodem gradu intenſionis in quo amiſſa fuit, ſentitur, & cognoſcitur eadem facilitas ac antea, quia reddit eadem facilitas intrinſeca, & extrinſeca nondum amiſſa fuerat. Vndè non opus eſt repetere iterum actus charitatis ad illam.

54. Obijcies ſecundo: Actus ſupernaturalis, vtpotè perfectior actibus naturalibus, habet activitatem illorum: Sed illi generant habitum naturalem: Ergò multò melius actus ſupernaturalis illum poterit generare. Reſpondeo, negando maiorem de activitate generandi habitum, vel facilitatem, propter dicta ſuprà. Nec obeſt, quod ſit perfectior, quam actus naturales, quia ſæpè entia perfectiora, quia perfectiora non habent vim generandi ſibi ſimilia. Sed dices: Habitus naturalis non eſſet ſimilis, ſed inferioris ordinis: Ergò non eſt neganda actui ſupernaturali activitas ad illum generandum. Nego conſequentiam, quia actus non generant habitum, niſi ad actus ſibi ſimiles, & tendentes ſub eadem ratione formali, & motivo, vt ſæpè dictum manet, & ſic non poſſunt generare habitum inferioris ordinis, qui non poſſet reſpicere eandem rationem formalem, nec motivum, ſed aliud valdè diverſum. Sed replicabis: Habitus ſpecificatus ex amore Dei poteſt facilitare ad odium peccati, qui eſt actus diverſæ ſpeciei: Ergò habitus genitus ex actibus ſupernaturalibus poſſet facilitare ad actus naturales, licèt eſſent diverſæ ſpeciei. Secundò: Aſſenſus ſupernaturalis fidei generat habitum Theologię, qui inclinat ad actus Theologiæ diverſos in ſpecie ab actibus fidei; & qui in probabili ſententia eſt habitus naturalis: Ergò etiam actus ſupernaturalis charitatis poterit generare habitum naturalem ad actus diverſę ſpeciei. Confirmabis, quia non eſt contra eſſentiam entis naturalis procedere ex principio ſupernaturali: Ergò habitus naturalis generari poteſt ex actibus ſupernaturalibus. Probatur antecedens: Quia non eſt contra eſſentiam entis naturalis exigere præſuppoſitivè aliquid ſupernaturale, nam aſſenſus theologicus, iuxta plures naturalis, ſupponit præmiſſas de fide, quę ſunt ſupernaturales; hæreſis, quæ eſt diſſenſus naturalis exigit præſuppoſitivè fidem, quę ſupernaturalis eſt; privatio gratiæ, quę naturalis eſt, ſupponit gratiam, & omiſſio culpabilis actus charitatis ſupponit poſſe ad ipſum, quod ſupernaturale eſt: Ergò.

55. Reſpondeo ad replicam, diſtinguendo antecedens: Poteſt facilitare ad odium peccati ſecundario, concedo: Primario, nego antecedens, & conſequentiam, quia habitus genitus, ſeu ſpecificatus ex actu vnius ſpeciei, benè poteſt ſecundario facilitare ad alium diverſę ſpeciei, ſi ille ſit conſequens ad primarium, & ex eodem motivo primario, vt eſt odium peccati reſpectivè ad amorem Dei; non tamen primario ad actus diverſæ ſpeciei; habitus autem naturalis inclinaret, & facilitaret primario ad actus naturales, qui ſunt valdè diverſæ ſpeciei, & cum diſtincto motivo primario ab actibus ſupernaturalibus; vndè generari non poſſet ex actibus ſupernaturalibus, ſicut nec ex illis ſpecificari. Ad ſecundam: Diſtinguo antecedens: Aſſenſus fidei generat habitum Theologiæ immediatè, & vt cauſa vnivoca, nego mediatè, & vt cauſa ęquivoca, concedo antecedens, & nego conſequentiam: Quia aſſenſus fidei, non ſe ſolo, & vt cauſa vnivoca, ſed mediante præmiſſa naturali, aut naturali illatione, concurrit vt cauſa æquivoca ad aſſenſum theologicum, & eo mediante generat habitum; vndè ſicut aſſenſus theologicus ob cauſam mediam evadit diverſæ ſpeciei ab aſſenſu fidei, ita habitus Theologię genitus ex aſſenſu theologico; attamen ſi ex actibus charitatis generaretur habitus, generaretur ex illis immediatè, & vt cauſa vnivoca generantibus, vndè habitus genitus deberet eſſe eiuſdem ſpeciei, & ad eoſdem ſpecie actus. Ad confirmationem, nego antecedens. Ad probationem in primis, negari poteſt antecedens, quod non probatur, quia aſſenſus theologicus, ſi ponatur entitativè naturalis, non exigit eſſentialiter aſſenſum fidei pręſupponere, nam in illa ſententia, invenitur in hæretico, amiſſa fide, in quo non manet aſſenſus ſupernaturalis fidei, vndè non ſupponit exactivè potius præmiſſas ſupernaturales, quam naturales de obiecto fidei, ſed cum naturalibus

ſub-

Digitized by Google

ſubſiſtere poteſt ſecundum ſuam entitatem intrinſecam, in illa ſententia. Nec hæreſis exigit ſecundum ſuam entitatem intrinſecam naturalem præſupponere fidem veram, & ſupernaturalem, ſed ſatis eſt, quod ſupponat illam obiectivè exiſtimatam, qui enim exiſtimat naturaliter aliquid proponi vt de fide ab Eccleſia, & illud negat, hæreticus eſt. Sed dices, non erit hæreticus, ſi ante non habuit veram fidem. Dico, quod non erit hæreticus appoſtata, ſed nego quod hæreticus in hoc ſenſu ſit per purum, & præciſum diſſenſum naturalem fidei; quia eſt talis per illum, & per denominationem extrinſecã ex fide habita, quę denominatio nõ eſt purè naturalis, ſed importat aliquid ſupernaturale, nempè fidem habitam anteà ſine qua verè habita ſtaret idem diſſenſus intrinſecè, & entitativè naturalis, vndè ille vt purè naturalis non exigit præſuppoſitivè veram fidem ſupernaturalem. De privatione gratię, nego quod ſit ens naturale, quia non eſt ens, ſed carentia, quę etiam extrinſecè denominatur privatio à gratia anteà habita, nam ſecundum intrinſecum carentię eadem eſſet, quamvis non præceſsiſſet gratia in ſubiecto. Idem dico de omiſsione, quæ eſt pura carentia, & extrinſecè denominatur culpabilis ex poſſe ſupernaturali ad actum omiſſum ſecundum intrinſecum verò puræ carentię, nec exigit eſſe culpabilem, nec poſſe ſupernaturale ad actum cuius eſt carentia. Vndè defendi poteſt, quod nihil purè naturale intrinſecè exigit adhùc præſuppoſitivè aliquid ſupernaturale. Vel ſecundo reſpondent alij, quod benè poteſt exigere præſuppoſitivè aliquid ſupernaturale, vel vt puram conditionem, vel vt materiam deſtruendam, non tamen vt principium poſitivè influens; & ideò eſſe diſparitatem, quia aſſenſus theologicus, ſi ponatur purè naturalis, præſupponit aſſenſum fidei, ſeù præmiſſas ſupernaturales, ſolum vt conditionem, non vt principium influens. Privatio gratię ſupponit gratiam vt materiam deſtruendam; omiſsio culpabilis actus charitatis ſupponit poſſe ſupernaturale per habitum, vt puram conditionem; attamen habitus genitus ex actibus charitatis per ſe ſupponeret actus ſupernaturales vt principium ſpecificum influens vnivocè, & generans ipſum, & cum hoc implicat, quod ſit naturalis entitativè.

*** *** ***
*** ***
***

TERTIUM COROLARIUM.

56\. INFERO tertiò: *Charitatem non augeri efficienter phyſicè noſtris actibus.* Colligitur ex D. Thom. *in præſent. artic.* 3. *in corpor.* vbi ait: *Dicendum, quod vnius cuiuſque rei quantitas dependet à cauſa propria rei.* Vndè 1. 2. *quæſt.* 53. *artic.* 3. inquit: *Habitus per eaſdem cauſas augeri, per quas producuntur:* Sed conſtat ex præcipua concluſione charitatem noſtris actibus non acquiri, nec produci efficienter: Ergò nec illis efficienter phyſicè augetur. Idque clarè docet Angel. Præceptor, *quæſt.* 1. *de Veritat. artic.* 11. *in fine corpor.* Et *in* 1. *diſtinct.* 17. *quæſt.* 2. *artic.* 3. Et probatur eiſdem fundamentis, quibus præcipua concluſio, quia ſicut charitas dicitur infundi per Spiritum Sanctum, ita dicitur augeri ab illo, iuxta illud Apoſtol. 2. *ad Corinth.* 9. Et augebit incrementa iuſtitię veſtrę: Ergò ſicut propter primum non acquiritur efficienter phyſicè noſtris actibus, propter ſecundum, nec augebitur efficienter noſtris actibus. *Secundo:* Quia ſicut charitas non producitur, niſi ſecundario, & vt proprietas gratię primario productę, ita nec augetur niſi ſecundario, ex augmento gratię primario augmentatæ, cum ſit proprietas illius; ſed ſicut gratia non poteſt efficienter à nobis ipſis acquiri noſtris actibus, quia nemo poteſt ſe ipſum iuſtificare, ita non poteſt efficienter augeri noſtris actibus, quia non poſſumus nos ipſos efficienter magis, & magis iuſtificare, nam vt dixit Chriſtus Domin. *Nemo poteſt addere ad ſtaturam ſuam cubitum vnum:* Ergò ſicut efficienter non poſſumus acquirere charitatem, ita nec efficienter phyſicè illam augere. Tertiò: Quia actus charitatis, vel eſt magis intenſus, vel non? Si non eſt magis intenſus: Ergò non poteſt continere, nec efficere, quod habitus fiat magis intenſus, & conſequenter, nec illum efficienter augere. Si eſt magis intenſus, vel ſupponit habitum magis intenſum vt dans poſſe ad ipſum, vel non? Si ſupponit ipſum ſic magis intenſum: Ergò non poteſt ipſum efficienter cauſare quoad illam maiorem intenſionem, & conſequenter nec illum efficienter augere vſque ad illum gradum. Si non ſupponit: Ergò talis actus non poteſt continere augmentum illud habitus, nec ratione ſui, quia actus eſt tranſiens, nec ratione ſui principij, quia principium illius ad ſummum erit auxilium tranſiens additum habitui remiſſo; & vi auxilij tranſeuntis non poteſt continere, nec efficere augmentum habitus, quod debet eſſe natura ſua permanens: Ergò nullo pacto poteſt augeri ef-

efficienter charitas noſtris actibus. Recole rationes, quibus probavimus charitatem in primo ſui eſſe non poſſe acquiri efficienter noſtris actibus, quia eodem modo probatur, nec maiorem charitatem poſſe acquiri maioribus, ſeù magis intenſis actibus, & ſimiles evaſiones præcludi poſſunt.

57. Sed objjcies ex Trident. *Seſſ. 6. Can.* 24. ſic definiente: *Si quis dixerit, iuſtitiam acceptam non conſervari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; ſed opera ipſa fructus ſolum modo, & ſigna eſſe iuſtificationis adeptæ, non autem ipſius augendæ cauſam, anathema ſit*: Ergò quiſque per bona opera ex gratia procedentia auget cauſaliter in ſe ipſo gratiam, & conſequenter charitatem. Confirmatur: Quia iuſtus poteſt ſe ipſum magis, ac magis iuſtificare: Sed ſe ipſum magis iuſtificare eſt cauſare in ſe ipſo augmentum iuſtitiæ: Ergò poteſt cauſare in ſe ipſo augmentum iuſtitiæ, & conſequenter charitatis. Maior probatur, tum ex illo Eccleſiaſt. 18. *Non verearis vſque ad mortem iuſtificari*, & Apocalypſ. 22. *Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhùc, & qui ſanctus eſt, ſanctificetur adhùc*: Sed hæc omnia fruſtra eſſent, ſi iuſtus non poſſet ſe ipſum magis ac magis iuſtificare: Ergò.

58. Reſpondeo ad hæc teſtimonia, ex illis ſolùm probari, quod fide ſanctum eſt, nempè iuſtum poſſe ſuis actibus meritoriè in ſe augere gratiam, & charitatem, ſeù per modum cauſæ moralis meritoriè cauſare in ſe maiorem, & maiorem iuſtitiam, & charitatem; quod in præſenti ſupponendum eſt, tum ex Tridentin. *Seſſ.6. Can.*32. vbi dicitur: *Si quis dixerit, hominis iuſtificati bona opera ita eſſe dona Dei, vt non ſint etiam bona ipſius iuſtificati merita, aut ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu-Chriſti meritum, cuius vivum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema ſit.* Tum ex Auguſt. *Epiſtol.* 106. *ad Bonif.* dicente: *Non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, ſed ipſa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur, & perfici.* Et *Tractat.*77. *in Ioann. Reſtat vt intelligamus Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri vt plus habeat, & plus habendo, plus diligat.* Tum ex D. Thom. *in præſent. artic.* 6. *ad* 5. vbi ait: *Quod quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum.* Et 1. 2. *quæſt.* 114. *artic.*8. *ad.*3. ait: *Quod quolibet actu charitatis meritorio meretur iuſtus augmentum gratiæ, ſicut gratiæ conſumationem.* Vndè id ſupponendum eſt pro præſenti, & ſequentibus quæſtionibus. Deindè ſolùm etiam probatur, quod iuſtus poſsit ſe iuſtificare magis ac magis diſpoſitivè, diſponendo nempè ſe ad charitatis augmentum; idque conſtat, tum quia ſi homo ſe diſponit ad primam iuſtificationem, vt ſupponit Trident. *Can.* 4. quanto magis iam iuſtus ſe diſponere poterit ad iuſtitiæ, & charitatis augmentum. Tum ex D. Thom. qui *in præſent. artic.* 6. *in corpor.* ait: *Etiam quod quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum.* Veruntamen non ſequitur, quod efficienter phyſicè poſsit in ſe cauſare charitatis augmentum; hoc enim Concil. Trident. minimè aſſeruit.

59. Sed dices: Ijſdem penè verbis definit Concilium, opera noſtra eſſe cauſam augmenti gratiæ, ac Sacramenta cauſare gratiam: Sed ex hoc ſecundo inferimus Sacramenta, non ſolum moraliter, ſed etiam efficienter phyſicè cauſare gratiam: Ergò ex illo debet inferri opera noſtra efficienter phyſicè cauſare augmentum gratiæ. Et confirmari poteſt ex D. Thom. 1.2. *quæſt.*114. *artic.*8. *ad* 2. ait: *Quod augmentum gratiæ non eſt ſuprà virtutem præexiſtentis gratiæ, licèt ſit ſuprà quantitatem ipſius*: Ergò poteſt iuſtus virtute præexiſtentis gratiæ augere efficienter in ſe ipſam gratiam. Reſpondeo, quod in Sacramentis non reperitur cauſalitas moralis gratiæ diſtincta à ratione ſigni, & ideò Concilium dicens, Sacramenta non ſolùm eſſe ſigna gratiæ, ſed cauſare gratiam, debet intelligi de cauſalitate phyſica: Attamen noſtra opera, vltrà ſignificare iuſtitiam adeptam, habent cauſalitatem meritoriam in augmentum; & ideò Concilium definiens, bona opera, non ſolùm ſignũ eſſe iuſtificationis adeptæ, ſed eſſe cauſam gratiæ augendæ, intelligi debet de cauſalitate meritoria, quæ diſtinctiſsima eſt à ſignificatione iuſtificationis adeptæ. Ad confirmat. ex D. Thom. dico, quod ibi expreſsè agit in eo articulo de cauſalitate meritoria, nempè de merito de condigno operum procedentium à gratia, vndè cum inquit, augmentum gratiæ non eſſe ſuprà virtutem præexiſtentis gratiæ, intelligendum eſt, ſuprà virtutem meritoriam, non verò quod non ſit ſuprà virtutem phyſicè effectivam.

60. Sed dices: Statim ſubdit: *Sicut arbor eſt ſuprà quantitatem ſeminis, ſed non ſuprà virtutem ipſius*: Sed arbor non excedit virtutem ſeminis phyſicè effectivam: Ergò nec augmentum gratiæ virtutem gratiæ præexiſtentis phyſicè effectivam. Reſpondeo, exemplum D. Thom. non eſſe intelligendum in omnibus, aliàs ſicut datur ſemen phyſicè productivum arboris quoad primum eſſe, ita homo poſſet phyſicè producere in ſe primam gratiam; quod eſt contra fidem. Solùm ergò parificat ad propoſitum, nempè quod ſicut arbor non excedit virtutem

Digitized by Google

physicè effectivam ſeminis, licèt excedat quantitatem molis illius, ita augmentum gratię non excedit virtutem meritoriam gratię præexiſtentis, licèt excedat quantitatem virtutis, hoc eſt, intenſionem illius.

61. Objicies ſecundò: Vivens vegetabile ſe ipſum auget efficienter phyſicè: Ergò iuſtus poteſt etiam ſe ipſum augere in iuſtitia, & gratia. Probatur conſequentia, quia vivens non poteſt ſe ipſum primo producere, & enm hoc componitur quod poſsit ſe ipſum efficienter augere: Ergò pariter licèt iuſtus non poſsit ſe ipſum primo iuſtificare poterit efficienter ſuam iuſtitiam augere. Secundò: Quia vivens augmentatum perfectius eſt ſe ipſo ante augmētum conſiderato: Et tamen hoc non tolit, quod poſſit efficere in ſe ſui augmentum: Ergò licèt charitas, ſeù gratia ſit minus perfecta ante augmentum, poterit per illam efficere ſui augmentum. Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Vivens vegetabile poteſt ſe ipſum augere in virtute ipſa, vel qualitate, vi cujus cauſat augmentum, nego: In quantitate molis, concedo antecedens, & nego conſequentiam, quia ſi iuſtus augeret in ſe efficienter phyſicè iuſtitiam, & charitatem, augeret illam per ipſam, augeretque virtutem augmentativam per ipſam virtutem augmentativam, quia virtus, qua efficeret augmentum, eſſet ipſa charitas, & gratia, & ipſa charitas, & gratia eſſet ipſa quæ augeretur; hoc autem apertè implicat, quia eſſet, idem formaliter producere ſe ipſum efficienter phyſicè, quod manifeſtè repugnat: Attamen vivens per virtutem ſuę formę, quæ qualitas activa eſt, auget ſui quantitatem, non verò immediatè, nec per ſe ſui ſubſtantiam, aut virtutem activam, quia hæc virtus activa, ſeù qualitas virtuoſa ſolet eſſe maior in vivente parvulo, ſeù parvæ quantitatis, quam in grandævo, ſeû magnæ quantitatis; benè verò cohæret quod per qualitatem augeat efficienter ſui quantitatem, ſcù quod per quantitatem virtutis augeat quantitatem molis, quia virtus poteſt eſſe magna in quantitate minima, vt patet exemplo ſeminis allata à D. Thom. in quo, licèt minimę quantitatis, eſt virtus ad producendam magnam arborem. Ex quo in forma ad probationem conſequentiæ, ad primam conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: Quia terminus primę productionis, ſivè generationis viventis eſt ſpecie diſtinctus à termino augmentationis illius, ſiquidem generatio illius terminatur per ſe primo ad ſubſtantiam, augmentatio verò per ſe primo ad quantitatem molis; & ideò ex quo non poſsit vivens ſe ipſum generare in ſubſtantia, non ſequitur quod non poſsit ſe ipſum augere in quantitate. Attamen in gratia idem formaliter, & eiuſdem ſpeciei eſt terminus primæ illius productionis, ac augmentationis, quia terminus illius augmentationis eſt maior gratia, & charitas, quæ eſt eadem realiter, imò & eiuſdem rationis, & ſpeciei, ac gratia, & charitas primo producta, per quam primo iuſtificatur. Ad ſecundam, diſtinguo maiorem: Vivens augmentatum perfectius eſt in eſſentia, aut virtute, quam ante augmentum, nego: Perfectius in quantitate molis, concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam: Quia augmentum gratiæ, & charitatis eſt augmentum in ipſa eſſentia gratię, & charitatis, non verò in quantitate illius, quę ſit ab illa diſtincta; & ideò non poteſt ſe ipſam augere, quia aliàs ante augmentum eſſet, & non eſſet perfectiór ſe ipſa augmentata in ſe ipſa; eſſet, quia contineret in ſe ipſa ſui augmentum, non eſſet, quia in ſe ipſa formaliter nondum eſſet augmentata, ſed minor; & totum hoc abſque diſtinctione inter cauſam, & virtutem cauſandi ab effectu, quia cauſa, & virtus cauſandi eſſet gratia, & charitas, & effectus, ſeù augmentum eſſet non in alia qualitate, aut quantitate diſtincta, ſed in ipſamet gratia, & charitate; quod apertè repugnat. Et totum hoc manifeſtè cōſtat, nam qualitas remiſſa; adhùc in alio ſubiecto non poteſt producere qualitatem intenſiorem ſe ipſa, nec agere *in ſibi* ſimile, augendo illud in eadem qualitate in qua ſupponitur ſibi ſimile: Ergò multò minus id efficere poterit in ſe ipſo. Vide *Curſ. Philoſoph. lib. 1. de Gen. quæſt. 15.* Et tamen agens parvę quātitatis, ſi ſit magnę virtutis, poteſt producere aliud maioris quantitatis, quia videlicèt non agit per quantitatem molis, ſed per quantitatem virtutis; ſic ergò in ſe ipſo. Et alia ratio eſt, quia producens in ſe maiorem quantitatem ſub diſtincta ratione eſt agens, ac patiens; eſt enim agens ratione formæ, quia virtus activa eſt propria formę, ſed recipit augmentum quantitatis molis ratione materiæ, quia quantitas molis eſt proprietas materiæ: Attamen ſi iuſtus per gratiam, & charitatem augeret ipſam, idem formaliter eſſet agens, & patiens, nam ratione gratiæ augeret activè, & in ratione gratiæ augeretur, quod apertè implicat.

62. Denique objicies: Habitus naturales per ſuos actus ſe ipſos augent intenſivè: Cur ergò habitus infuſus non poterit ſe ipſum augere etiam intenſivè? Nego conſequentiam. Ratio diſparitatis eſt, quia habitus naturales per ſuos actus augent ſe ipſos in virtute potentiæ, & habitus principiorum, qui continent permanentiam habitus geniti, & augmenti illius; vndè ſicut actus talis potentiæ primo generat habitum in virtute potentię, & habitus principiorum;

ita

Digitized by Google

ita poteſt habitus iam genitus per ſuos actus in tali virtute cauſare ſui augmentum permanens, at in gratia, & charitate non datur aliud, vi cuius poſsint præcontinere, aut cauſare ſui augmentum. Vel melius, nego antecedens in ſenſu proprio, quia habitus naturalis remiſſus non eſt qui auget intenſivè ſe ipſum, ſed potentia quando ratione ſui elicit actum magis intenſum quam habitus, auget habitum præexiſtentem; veruntamen tunc actus ille quoad maiorem intenſionem non eſt ab habitu præexiſtente, ſed à potentia nondum habituata ad illam maiorem intenſionem actus, & ſic potius ſequitur, quod charitas non poſsit ſe ipſam augere, imò nec augeri efficienter actu aliquo noſtro, nec vt procedente à gratia, quia aliàs gratia eſſet quæ ſe ipſam augeret, nec vt procedente à potentia ratione ſui, quia actus charitatis non poteſt procedere à potentia ratione ſui; nec vt procedente ab auxilio tranſeunti quantum ad maiorem intenſionem, quia auxilium tranſiens non poteſt continere augmentum permanens, quale eſt augmentum habitus. Vide *ſuprà num.* 14.

QUÆSTIO XIX.

AN IUSTUS PER ACTUS *remiſſos charitatis mereatur de condigno augmentum gratię, & charitatis, & qualiter?*

1. SUpponendum eſt primò, iuſtum per aliquos actus charitatis, ſivè remiſſos, ſivè intenſos mereri augmentum gratię, & charitatis; nam Conc. Trid. vbi *ſuprà quæſt. præcedent. num.* 58. apertè definit, iuſtum per bona opera, quæ ex Dei gratia fiunt, mereri augmentum gratiæ, & conſequenter charitatis; cum autem bona opera ex gratia facta non ſint meritoria, niſi virtute charitatis, actuſque charitatis ſint opera excellentiora iuſti, vt iuſti; definitum intelligi debet, quod per aliquos actus charitatis, ſaltèm intenſos, mereatur augmentum gratię, quod expræſſè tradit Auguſt. *ibid.*

2. Supponendum eſt ſecundò: Actus charitatis non appellari in præſenti remiſſos, nec intenſos abſolutè, ſed reſpectivè ad habitum, & charitatem præexiſtentem. Vndè ſi habitus præexiſtens fuerit intenſus vt decem, actus ſolùm intẽſus vt octo erit remiſſus in ſenſu quæſtionis, quia erit minus intenſus, quam charitas præexiſtens ſi verò habitus fuerit vt vnum, vel duo, actus intenſus vt duo erit intenſus in ſenſu quæſtionis, quia erit magis, vel ęquè intenſus, quã habitus præexiſtens. Vndè ſæpè continget actum abſolutè minus intenſum quam alius, eſſe intenſum in ſenſu quæſtionis, alium verò, licèt multò magis intenſum, eſſe remiſſum, quia minus intenſum habitu præexiſtenti.

3. Supponunt tertiò alij, quod non poteſt aliquis actus eſſe de condigno meritorius augmenti glorię, quin ſit de condigno meritorius augmenti gratię, nec de condigno meritorius augmenti gratię, quin de condigno ſit meritorius augmenti charitatis. Quę ſuppoſitio, quoad hanc ſecundam partem verum tenet, quia cum charitas ſit proprietas gratię, tanquam principium proximum conſequutum ad illam vt naturam, & radicem, qui meretur augmentum in gratia, meretur augmentum in charitate, quia ad augmentum in natura naturaliter conſequitur augmentum in proprietatibus. Ex quo rùrſus ſequitur, quod etiam qui meretur augmentum charitatis, per prius debet mereri augmentum gratię, quia charitas non aliter augetur, niſi aucta per prius eius radice, ſeù natura, quæ eſt gratia. Infertur etiam, quod qui meretur augmentum gratiæ, etiam meretur augmentum in virtutibus infuſis, quę gratiam committantur vt proprietates eius; (quidquid dicat Araujo) quia nulla eſt ratio cur ad augmentum gratię ſequatur augmentum charitatis, & non ſequatur etiam augmentum in virtutibus infuſis, quæ etiam ſunt proprietates gratiæ. Neq; enim obſtat, quod in iſtis virtutibus ſolet dari inæqualitas inter æquè ſanctos, quia hæc inæqualitas ſolùm eſſe poteſt quoad actum earum virtutum, & earum vſum, in quo magis ſolet præeminere vnus quam alius, non verò quoad habitum infuſum talis virtutis, hic enim ſemper in ſui augmento commenſuratur augmento gratię.

4. Veruntamen, non ita certum eſt, quod qui meretur augmentum glorię eodem actu mereri debeat augmentum gratiæ; nam licèt verum ſit, quod augmentum gratiæ, & gloriæ invicem connectuntur, & commenſurantur, vt rectè probant Authores huius ſuppoſitionis contra Durandum, Sotum, & Victoria, tamen augmentum gratię poteſt eſſe principium eſſentiale, & formale actus meritorij augmenti glorię, quod quidem ſi admittatur, augmentum ipſum gratiæ non poterit cadere ſub merito talis actus, quia principium eſſentiale, & formale meriti non poteſt cadere ſub merito, benè verò augmentum glorię, quod non eſt principium talis actus meritorij. Ad modum quo, actus contritionis elicitus in inſtanti iuſtificationis non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ, & tamen eſt meritorius primę glorię, quæ tali primę gratiæ commenſuratur, quia videlicèt illa eſt principium formale talis meriti, ſecùs iſta.

Vndè non levis eſt difficultas, quomodo actus intenſior habitu præexiſtenti poſsit mereri de condigno augmentum habitus præexiſtentis, ſi exigat procedere ab habitu augmentato, aut valoretur ab illo vt augmentato; quam difficultatem, licèt parum ab Authoribus conſideratam, infrà attingemus.

5. Supponendum eſt quartò: Dupliciter poſſe aliquem mereri aliquod præmium, nempè, vel abſolutè, & efficaciter vt ſtatim conferendum nulla expectata conditione; vel cum aliqua conditionalitate, & dependentia ab aliqua conditione, quę in futurum maneat incerta. Primo modo meretur, qui elicit actum ferventiorem charitatis, augmentum gratię, & charitatis, quia ſtatim ei confertur tale augmentum. Secundo modo meremur gloriam, & vitam ęternam, quia non meremur illam vt ſtatim conferendam, ſed ſuo tempore, & dependenter à conditione incerta finalis perſeverantiæ.

6. Supponendum eſt quintò: Quod rectè poſſunt diſtincti actus meritorij eſſe meritorij de condigno eiuſdem præmij, quod quidem præmium correſpondeat duplici meritò. Hoc patet manifeſtè in meritis Chriſti Domini, nam à primo ſuę conceptionis inſtanti per primum actum meritorium meruit omne præmium poſsibile, cum quodlibet eius meritum fuerit infinitum; & tamen per reliquos actus in tota vita ſubſequenti merebatur, non quidem novum præmium, quod ante non meruiſſet, ſed idem vt novo titulo conferendum. Difficultas ergò præſens, in primis inquirit, an actus remiſſi charitatis mereantur de condigno augmentum gratię, & charitatis, præſcindendo in hac prima inquiſitione à ſecunda parte; nempè, an mereantur illud efficaciter, & abſolutè vt ſtatim conferendum independenter ab alio actu ferventiori, vel an vt conferendum in futuro ſub conditione, & dependentia ab alio actu ferventiori; ſivè, an mereantur augmentum diſtinctum ab eo, quod poteſt correſpondere actui ferventiori in poſterum, an ſolùm idem, quod correſpondere poteſt actui ferventiori in poſterum? In qua quidem difficultate plures ſunt ſententię, quam, quæ calculo brevi comprehendi poſsint; ad tres tamen reduci omnes poſſunt. In primis enim aliqui aſſeruerunt abſolutè, actus remiſſos charitatis non mereri augmentum gratię, nec glorię, & hæc ſententia tribuitur D. Bonavent. Durand. Victor. Soto, Vega, & alijs. Alij per extremum dixerunt, quemlibet actum remiſſum mereri de condigno augmentum gratię, & charitatis novum, & ſtatim abſolutè conferendum independenter ab alio actu intenſiori. Inter quos referuntur Capreol. Caietan. Ricard. Scot. Valentia, Lorca, Suarez, Vazquez, Araujo, Gonet. Ioan. à S. Thom. Ferre, PP. Salmant. & alij: Inter quos tamen eſt maxima differentia, & diſſenſio in modo explicandi ſuam ſententiam, quę diſſenſio facilè explicari non poteſt. Alij denique ſentiunt, actus remiſſos charitatis mereri quidem augmentum gratię, & charitatis, ſed non diſtinctum ab eo quod mereri poſſunt actus ferventiores, ſed idem, & dependenter ab illis conferendum. Qui tamen non explicant ſatis, quid intelligi debeat per actum ferventiorem. Pro hac ſententia refertur Bañez, & re vera ſtat pro illa, & illam maximè probabilem exiſtimat Ioann. à S. Thom. & vt veram defendunt Illuſtriſ. Godoy in M. S. & M. Boyona, & re vera eſt magis conformis ad mentem D. Thom. *in præſent.* Vndè.

PRIMA CONCLVSIO.

7. DICO primò: *Actus quilibet charitatis, quantumvis remiſſus, meretur de condigno augmentum gratiæ, & charitatis.* Ita communiter Theologi præſertim RR. quorum aliqui ita certum id exiſtimant, vt oppoſitum damnatum aſſerant à Conc. Trident. vbi ſuprà. Veruntamen, vt rectè advertit Bañez *in præſent. concluſ.* 2. definitio S. Concil. Trident. nihil determinat contrarium opinionibus, quæ inter Catholicos Doctores controvertuntur. Cum enim prævaleret ea tempeſtate error Lutheri, negantis libero arbitrio meritum omne gratię, & gloriæ, aſſerentiſque opera iuſti ſolum eſſe ſigna, & effectus iuſtitię acceptæ, non verò cauſam illius augendę, ipſumque minimè poſſe ſuis operibus augere ſuam iuſtitiam, & gratiam, nec in illa proprijs operibus creſcere, ſed per bona opera ſolùm extrinſecus manifeſtari, tanquam per effectus, & ſigna, iuſtitiam internam adeptam; quam ſolùm conſtituebat in non imputatione peccatorum, & imputatione iuſtitiæ Chriſti per fidem, qua quiſque certo crederet ſibi eſſe remiſſa peccata per iuſtitiam Chriſti, & per eius merita; propterea Concil. definit contra hunc errorem, iuſtum ſuis operibus factis per gratiam Chriſti verè mereri gloriam, & vitam æternam, tanquam mercedem, & coronam iuſtitiæ ipſis bonis operibus retribuendam; itemque, bona opera iuſti, ita eſſe dona Dei, quod hoc non obſtante, ſint etiam bona ipſius iuſtificati merita; item, iuſtum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam fiunt, verè mereri augmentum gratiæ, vitam ęternam, & ipſius vitę ęternę, ſi in gratia deceſſerit, conſequutionem, atque etiam gloriæ augmentum. Hoc eſt totum quod definit

Cun-

Concil. contra prædictum Lutheri errorem: Quod tamen totum ſalvatur re ipſa in ſententia illa Catholicorum quæ negat actibus remiſsis mereri de condigno augmentum gratiæ, & charitatis; quia adhùc in hac ſententia verificatur contra Lutherũ, quod iuſtus ſuis bonis operibus meretur, & quod ſint bona ipſius merita, & non ſolùm Dei dona; ſiquidem in primis iuxta illam ſalvatur, quod omnibus operibus ex charitate factis mereatur vitam ęternam; item quod operibus ex charitate intenſa, ſeù ferventiori factis mereatur augmentum gratię, & glorię, & quod iſta opera iuſti non ſint ſolùm iuſtificationis adeptæ ſigna, & effectus, ſed ipſius augendę cauſa meritoria; Concilium enim non definit omnia iuſti opera eſſe meritoria augmenti gratię, ſed ſolùm indefinitè, opera iuſti eſſe meritoria augmenti gratię, quamvis ſint dona Dei; nam hoc ſatis erat contra Lutherum, & eius errorem, qui nullum meritum, nec gratię, nec glorię, nec ipſius augendę cauſam meritoriam in nobis admittebat, eo, quod iudicabat incomponibile actus noſtros eſſe dona Dei, & eſſe noſtra merita.

8. Sed contra inſtant aliqui, nam Concilium definit propoſitionem hanc indefinitam, nempè *iuſtum bonis operibus, quę per Chriſti gratiam fiant, mereri augmentum gratiæ*: Sed propoſitio indefinita, dum definitur à Concilio, ęquivalet ſemper vniverſali; nec poteſt reſtringi ad particularem ſolùm, aliàs poſſet reſtringi definitio Concilij ad opera hæroiciſsima, quę rariſſimè fierent à iuſto: Ergò. Inſtant ſecundò, quia Concilium *Seſſ.6.cap.16.* expreſsè definit, quod cum Chriſtus, *influat iugiter virtutem, quæ bona opera ſemper antecedit, & commitatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſent; nihil ipſis iuſtificatis deeſſe credendum eſt, quo minus illis operibus, quæ in Deo ſunt facta:::Vitam ęternam ſuo tempore reddendam per meruiſſe cenſeantur*: Sed actus remiſsi hanc habent conditionem: Ergò iuxta Concil. nihil illis deeſt, quo minus ſint meritorij augmenti gratię. Veruntamen iſta non probant Concilium definiſſe, quod intenditur.

9. Ad primam enim reſponderi poteſt, quod Concilium *Can.32.* ex quo illa definitio deſumitur, non definit directè illam propoſitionem indefinitam, ſed damnat propoſitionem negativam Lutheri, nempè iſtam: *Iuſtificatus bonis operibus, quę ab eo per Dei gratiam, & Ieſu-Chriſti meritum fiunt, non verè meretur augmentum gratiæ, vitam ęternam, & ipſius vitę ęternę conſequutionem, & augmentum glorię.* Hæc autem propoſitio Lutheri, licèt indefinita, vtpotè negativa, in eo erat vniverſalis, & quaſi diceret; *Nullis bonis operibus, &c.* Et hic fuit eius error potiſsimus. Ad damnandam autem hanc propoſitionem vniverſalem negativam, opus non eſt quod Concilium intelligatur definiſſe contrariam affirmativam vniverſalem, præſertim reſpectivè ad augmentum gratię promerendum; ſed ſatis eſt, quod intelligatur definita contradictoria particularis, & indefinita in ſenſu deſtructivo illius erroris, nempè, quod iuſtus bonis operibus, plerumque, & pluribus, nempè eis, quę ex intenſiori charitate fiunt, mereatur augmentum gratię, & glorię, nam hoc ſatis erat ad damnandum, & evertendum illum errorem. Si enim hoc admiſiſſet Lutherus, ex eo præciſè quod negaſſet actibus remiſsis meritum de condigno augmenti gratię, damnatus non fuiſſet, nam de actibus remiſsis in ſpeciali actum non fuit in Concil. Nec indè infertur, poſſe Concilium exponi de actibus ſolùm heroiciſsimis, qui rariſsimè fiunt à iuſtis; tum, quia ſi ſemèl actus ferventiores à proficientibus regulariter eliciti non mererentur augmentum gratię regulare, nulla eſſet ratio attribuendi meritum talis augmenti heroiciſsimis, & è contra, negato illis meritò augmenti regularis, negandum eſſet & iſtis. Tum, quia error Lutheri non ſatis deſtrueretur intelligendo Concilium ſolùm de actibus heroiciſsimis, ſed maneret verum, quod modo regulari proficientes in charitate non mererentur ſuis operibus augmentum illud; nec ea bona opera eſſent cauſa iuſtitię augendę, ſed ſolùm ſigna, & effectus, vndè regulariter in iuſtis verus maneret error Lutheri, ſolùmque falſificaretur in aliquo rariſsimo opere, & caſu, quod fas non eſt dicere; ſecùs autem eſſet, ſi Concilium explicaretur de actibus intenſioribus, quibus regulariter iuſti proficiunt in charitate; nam ita penitus deſtructus, & damnatus manet error Lutheri.

10. Ad ſecundam inſtantiam dici etiam poſſet, quod Concilium debet intelligi in ſenſu contrario ad Lutheri errorem, nempè, quod *nihil deeſt* iuſtificatis in illis operibus, ex his, quæ deeſſe exiſtimabat Lutherus, nempè libertatem, & activitatem liberi arbitrij, quam deeſſe operibus ex gratia factis aiebat Lutherus, & propterea illis negabat cõſequenter rationem meriti; non verò errabat, dicendo, quod ſi tales actus remiſsi forent, nihil de intenſione illis deficeret ad augmentum gratię merendum. Vel ſecundò, quod Concilium ſolùm definit, nihil illis deeſſe, *quo minus vitam æternam promeruiſſe cenſeantur ſuo tempore reddendam*, non verò nihil deeſſe, quo minus mereantur augmentum gratię, ſuprà præſentem gratiam, ſi remiſsi ſint, nam *eo cap.* ſolùm definit meritum vitæ ęternę. Hæc

qui-

quidem dixerim, vt conſtet, ſententiam aliquorum Catholicorum, & quam aliqui cenſent tenuiſſe D. Thom. *in Sentent.* longè diſtare ab errore Lutheri damnato in Tridentino, & in illo damnatam intelligi non poſſe.

11. Veruntamen probari poteſt concluſio ex eo quod melius, & vniverſalius intelligitur doctrina Concil. Trident. ſi omnia opera ex charitate facta ponantur meritoria augmenti gratię, quam ſi ſola opera facta ex ferventiori charitate, & in huiuſmodi expoſitione nullum eſt inconveniens: Sed doctrina Concilij debet exponi cum maiori vniverſalitate poſſibili, quando nullum eſt inconveniens: Ergò quando dicit Concilium opera iuſti facta per Christi gratiam, ſeù ex charitate eſſe meritum augmenti gratię, & glorię, debet intelligi de omnibus operibus ex charitate, licèt remiſſa, factis, vel ſaltèm hæc doctrina magis congruit doctrinę Concilij, quam oppoſita.

12. Secundo probatur concluſio ex D.Thom. Tum *in præſent. artic. 6. ad 1.* vbi expreſsè ait: *Quod quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen ſtatim augetur, ſed quando aliquis conatur ad huiuſmodi augmentum.* Et 1.2. *quæſt.* 114. *artic.* 8. *ad* 3. ait: *Quod homo quolibet actu meritorio meretur augmentum gratię, ſicut gratię conſumationem*: Sed actus quilibet charitatis, quantumvis remiſſus, eſt actus meritorius: Ergò meretur augmentum gratię. Probatur minor: Quia quilibet actus charitatis, quantumvis remiſſus eſt actus ſupernaturalis elicitus ab homine Deo grato, purè propter ipſum, & ex amore ipſius, ſeù in obſequium eius: Sed eo ipſo non poteſt non eſſe meritorius apud Deum; nam evidens eſt, quod qui gratis Deum amat, eique obſequitur gratia ipſius, & propter ipſum, meretur apud ipſum: Ergò actus quilibet charitatis, quantumvis remiſſus, eſt meritorius.

13. Huic fundamento, quod eſt præcipuum noſtrę concluſionis, reſpondebis primo: Omnem actum charitatis eſſe meritorium vitę æternę, ſed non augmenti gratię, nec glorię. Sed contra: Quia actus elicitus poſt primum iuſtificationis inſtans, de quo in præſenti eſt ſermo, plus meretur, quam quod ſupponitur iam debitum homini iuſto, in vi primę gratię, & primi actus charitatis: Sed in vi primę gratię, & primi actus charitatis eliciti in inſtanti iuſtificationis ſupponitur iam homini debita vita æterna, ſeù gloria abſolutè: Ergò per quemlibet actum in poſterum elicitum plus meretur, id eſt, augmentum gratię, & glorię. Probatur minor: Quia viator vt viator ſuis actibus meritorijs ſemper meritoriè progreditur ad præmium, quaſi quibuſdam paſſibus, non verò quieſcit, aut volvitur circa idem præmium, quia hoc non eſſet viatoris vt talis, ſed quieſcentis, & non tendentis; vndè vis meritoria in actibus viatoris non eſt erga id quod iam meritum, aut debitum ſupponitur; ſed erga amplius, & amplius: Ergò actus eliciti à iuſto poſt iuſtificationem plus merentur, quam quod ſupponitur debitum, & meritum ex ipſa iuſtificatione. Dices primò, plus mereri, id eſt, pluribus titulis conferendum, ſed non plus quod præmium ipſum. Vel ſecundò, plus mereri de gloria, & vita æterna, ſed non de gratia. Sed contra primum eſt, quod plus mereri non poteſt, niſi plus merendo de præmio: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens: Quia non poteſt plus mereri ex parte iuris, vel tituli, niſi progrediendo etiam, & proficiendo ex parte præmij, nam vis meritoria viatoris, vt talis, ſemper ad magis de præmio promerendum tendit, non ad idem, nec multiplicat titulos propter titulos, ſed propter magis de præmio merendum: Ergò. Contra ſecundum eſt: Quod non poteſt plus mereri de gloria, niſi merendo plus etiam de iure ad gloriam, ſi tale ius nondum habet: Sed plus de iure ad gloriam eſt plus de gratia, quia gratia eſt, quę præſtat ius ad gloriam: Ergò ſi meretur plus de gloria meretur plus de gratia, & conſequenter augmentum gratiæ, & charitatis.

14. Reſpondebis ſecundò ad principale fundamentum, quod actus remiſſus, licèt ſupernaturalis, & in obſequium Dei, & ab homine grato elicitus, elicitur tamen negligenter, & remiſsè, non diligenter, & fervide, & ideò apud Deum non meretur, quia ſolùm meretur apud ipſum qui diligenter, & ſedulo datis vtitur, & ei obſequitur. Sed contra eſt: Quia actus charitatis ex ſe in quocumque gradu, v. g. vt quatuor, eſt meritorius apud Deum; ſed ex eo quod reſpectu habitus præexiſtentis vt octo, v. g. ſit remiſſus, non amittit rationem meriti apud Deum: Ergò manet meritorius quantumvis remiſſus. Minor probatur: Quia talis remiſſio, aut negligentia non eſt peccaminoſa, nec contra debitum; tum, quia nemo tenetur ſub culpa vti habitu præexiſtente quoad totam ſuam intenſionem, nam intenſio amandi Deum non eſt ſub præcepto; tum, quia aliàs talis actus remiſſus eſſet peccaminoſus, & culpabilis, quod eſt contra eſſentiam actus charitatis ſupernaturalis; tum, quia aliàs per illum actum remiſſum mereretur pœnam, quod dici nequit: Solùm ergò illa negligentia, aut remiſſio eſt defectus negativus in actu, non privativus, quia eſt pura carentia fervoris non debiti: Sed per puram carentiam negativam fervoris non debiti non poteſt

illa

ille actus amittere rationem meriti apud Deum, quam ex ſe habet: Ergò. Confirmatur: Quia ſi ſubiectum ſolùm haberet gratiam vt quatuor, vel minorem, & eliceret actum vt quatuor, mereretur apud Deum: Sed non eſt peioris conditionis ille actus ex eo quod ſubiectum præhabeat gratiam vt octo, aliàs maioritas gratię ex parte ſubiecti noceret actibus charitatis in minori intenſione elicitis: Ergò quamvis eliciatur à ſubiecto habente maiorem gratiam, non proindè amittit rationem meriti, & conſequenter, nec quamvis ſit remiſſus.

15. Reſpondebis denique, quod licèt actus ille remiſſus non ſit peccaminoſus, quia defectus fervoris non eſt contra præceptum, tamen eſſe moraliter imperfectum, quia eſt contra conſilium agendi ſecundum totam habitus intenſionem, & ſic amittere rationem meriti de condigno apud Deum. Sed contra eſt: Quia ratio meriti non amittitur per imperfectionem moralem deficiendi conſilijs de maiori perfectione, aliàs enim qui ex charitate elargitur eleemoſynam pauperi, non mereretur, quia ipſe non ſit pauper propter Deum omnia elargiendo pauperibus vt exigebat conſilium; & qui matrimonio iungit virginem ſuam cum propoſito ſervandi caſtitatem coniugalem ex amore Dei, non mereretur apud Deum, quia non vovet abſolutam virginitatem, prout eſt de conſilio; & in vniverſum omnes qui non vivunt ad normam conſiliorum evangelicorum non mererentur apud Deum; quod quis dicat? Ergò imperfectio moralis non operandi cum perfectione conſilij non aufert rationem meriti ab actu non pertingente ad talem perfectionem.

SOLVVNTVR OBIECTA CONtra *hanc concluſionem.*

16. OBIJCIES primò: Actus remiſſus non eſt actus bonus ſimpliciter: Sed Concil. Trident. ſolùm concedit meritum actibus bonis; ſeu bonis operibus: Ergò non actibus remiſsis. Probatur maior: Quia actus remiſſus eſt actus elicitus cum negligentia, iuxta illud *Proverb.* 10. *Egeſtatem operata eſt manus remiſſa*, vbi communiter Expoſitores pro eodem accipiunt manum remiſſam, ac operantem cum negligentia: Sed actus elicitus cum negligentia non eſt opus ſimpliciter bonum, ſed potius malum, iuxta illud *Hierem.* 48. *Maledictus, qui facit opus Dei negligenter*: Ergò. Confirmatur primò: Quia ſolus ille meretur accipere maiora, qui benè vtitur acceptis: Sed qui operatur remiſsè non benè vtitur charitatę accepta, quia vtitur illa negligenter: Ergò non meretur accipere maiorem charitatem. Maior patet ex illo, *Matth.* 25. *Habenti dabitur; non habenti autem, & quod videtur habere auferetur ab eo*; vbi idem ſignificatur per *habentem*, ac *benè vtentem*, & per *non habentem*, ac *non benè vtentem*: Ergò ſolus ille meretur accipere maiora, qui acceptis benè vtitur. Confirm. ſecundò: Quia actus remiſſus eſt reprehenſibilis: Ergò non meritorius. Probatur antecedens, nam *Apocalypſ.* 2. reprehenditur Epiſcopus Epheſinus eo quod *primam charitatem reliquerit*, id eſt, exponunt communiter Interpretes, *fervorem, & intenſionem primę charitatis*: Ergò remiſſio in charitate eſt reprehenſibilis. Tertiò: Quia remiſsio amoris inter homines ſolet diſſolvere amicitiam, cum enim vnus ex amicis videt alterum remiſsè correſpondentem, meritò ſolet offendi, & amicitiam diſſolvere: Ergò multò melius apud Deum. Quartò: Quia actus remiſſus diſponit ad corruptionem, & diminutionem habitus: Sed eo ipſo implicat mereri augmentum illius: Ergò. Probatur maior, primo ex illo Apocal. *Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Secundò: Quia vt ait D.Thom. 1.2. *quæſt.* 52. *artic.* 3. quo actus magis deficit ab intenſione habitus, tantò magis diſponit ad diminutionem illius, ſic enim ait: *Si intenſio actus proportionabiliter deficiat ab intenſione habitus, talis actus non diſponit ad augmentum habitus, ſed magis ad diminutionem ipſius*: Ergò.

17. Reſpondeo ad argumentum, negando maiorem. Ad eius probationem, nego maiorem, quia negligentia, vt inquit Div. Thom. *in præſent. quæſt.* 52. *artic.* 1. *Importat defectum debitę ſolicitudinis*: Cum ergò maior intenſio in actu charitatis non ſit debita; defectus illius non eſt negligentia. Vel diſtinguo ſic: Actus remiſſus eſt actus elicitus cum negligentia negativa, tranſeat: Cum negligentia poſitiva, aut privativa, nego maiorem, & diſtinguo minorem eodem modo, quia ſola negligentia poſitiva, aut privativa eſt mala, & de qua verificatur, *maledictus, qui opus Dei facit negligenter*: Et cum manus operantis eſt ita remiſſa, id eſt, operans cum negligentia privativa, non operatur ex vera charitate, & ideò tunc verificatur, quod *manus remiſſa operatur egeſtatem*; quando autem operatur ex vera charitate, quamvis remiſſè, operatur abſque negligentia privativa, & ideò tunc meretur, & non operatur egeſtatem, & ſic exponenda ſunt verba illa Sacri Textus.

18. Ad primam confirmationem, conceſſa maiori, nego minorem, quia remiſsè eliciens actum charitatis benè vtitur illo, cum enim

enim habitus ille ſit virtus, eſt qualitas, qua nemo malè vtitur, ſed ſolùm benè, & virtuosè, licèt non ſemper in omni intenſione poſsibili, ſed remiſsè aliquando, quod ſolùm arguit operantem agere minus benè, quam poſſet, benè tamen, licèt in minori gradu bonitatis. Textus autem ille ex Matth. intelligitur de non vtente omninò gratia accepta, quando debet ea vti; ab illo enim auferetur propter omiſsionem peccaminoſam, non verò de vtente illa, licèt in gradu remiſſo, quia hic benè ea vtitur, & meretur augmentum, licèt non ita efficaciter, ſicut qui ea vtitur adæquatè, & intensè, vt mox explicabo: Idem enim eſt non benè vti gratia, ac illa abſolutè non vti, nam gratia infuſa nemo malè vtitur, nemo niſi benè vtitur ea. Ad ſecundam, nego antecedens. Nam ille Epiſcopus, vel reprehenditur eo quod charitatem primam etiam quoad ſubſtantiam amiſerat per peccatum mortale, quod plures Expoſitores ſentiunt; vel quia fervorem primum in operibus charitatis amiſerat per negligentiam venialem; quod quidem valdè diſtinctum eſt ab elicientia actuum remiſſorum; ſiquidem primum importat affectionem peccaminoſam impeditivam operum charitatis, & exercitiorum virtutum, quę ſemper eſt peccatum veniale; elicientia autem actus in gradu remiſſo, hoc non importat, ſiquidem hæc non impedit per ſe exercitia virtutum, nec eſt peccatum veniale.

19. Ad tertiam, nego quod ſola remiſsio amoris ſolvat rationabiliter amicitiam adhùc inter homines, permanente eodem amore quoad ſubſtantiam; ſolùm enim meritò diſſolvitur, quando alter in altero videt defectum correſpondentiæ debitę in operibus; quo pacto etiam ſolvitur inter hominem, & Deum, non verò ex præciſa remiſsione in amando, ſi non deficiat ab operibus debitis.

20. Ad quartam, diſtinguo antecedens: Actus remiſſus diſponit per ſe ad diminutionem habitus, aut corruptionem, nego: Per accidens, & negativè, tranſeat; quia in primis D. Thom. eo loco agit de habitibus naturalibus, & adhùc de illis non eſt ſenſus, quod actus deficiens negativè ab intenſione habitus diſponat per ſe, & poſitivè ad corruptionem, vel diminutionem illius; ſed vel per accidens, ſi nimirum illa remiſsio cauſetur concomitanter ex aliquo affectu contrario, tunc enim ratione illius affectus contrarij per accidens concurrentis poteſt minui habitus; vel negativè, quatenus, qui non intensè operatur, permittit ſæpè oriri paſsiones contrarias, quę paulatim creſcentes trahunt voluntatem in actum contrarium: Vel, ſi loquamur de habitu gratię, & charitatis, qui eo remiſsè vtitur, permittit creſcere paſsiones, & affectiones, quę trahunt in peccatum mortale deſtructivum ipſius habitus. Et quidem, quod actus remiſſus charitatis, adhùc ex actu cauſante remiſsionem, vel impediente intenſionem, non minuat habitum præexiſtentem, docet expreſsè D. Thom. *in præſent. artic. 10. in corpor. & ad 3.* ſic dicens: *In infuſione habitus charitatis requiritur motus liberi arbitrij, ſicut ſuprà dictũ eſt; & ideò, illud quod diminuit intenſionem liberi arbitrij* (quando nempè ſe diſponit ad primam infuſionem gratię) *diſpoſitivè operatur ad hoc, quod charitas infundenda ſit minor. Sed ad conſervationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrij, alioquin non remaneret in dormientibus, vndè per impedimentum intenſionis liberi arbitrij, non diminuitur charitas.* Mitto, quod totum hoc argumentum nimis probat, ſiquidem probat, actum charitatis remiſſum, non ſolùm non eſſe meritorium augmenti gratię, ſed nec glorię, nec vitæ æternæ, quod eſt contra ipſum Durandum; imò probat, eſſe meritorium pœnæ, ſiquidem probat eſſe malum, & peccaminoſum; hoc autem quis dicat de actu charitatis ſupernaturali, qui eſſentialiter eſt dilectio Dei propter ſe ipſum ſuper omnia, licèt cum minori intenſione, quam habitus præexiſtens?

21. Objicies ſecundò: Meritum eſt cauſa præmij: Sed actus intenſus vt duo ſolùm, ſivè remiſſus, non poteſt eſſe cauſa cur habitus antecedenter intenſus vt quatuor, fiat vt quinque, ſivè augeatur: Ergò nec poteſt mereri augmentum habitus præexiſtentis. Probatur minor, primò: Quia à proportione minoris activitatis non datur actio, vndè nihil minus tale agit in magis tale, nihil minus calidum in magis calidum, nihil minus lucidum in magis lucidum, vt diximus *in lib. de Ortu, & interitu*: Sed actus intenſus vt duo eſt minus in ratione charitatis, quam habitus intenſus vt quatuor: Ergò nequit agere in illum, & conſequenter nec illum augere vt quinque. Secundò: Quia effectus nunquam eſſe poteſt perfectior ſua cauſa: Sed habitus intenſus vt quinque eſt perfectior actu intenſo ſolùm vt duo: Ergò nec hic actus poteſt eſſe cauſa cur habitus ſit intenſus vt quinque, nec ille habitus intenſus vt quinque poteſt eſſe effectus talis actus.

22. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Meritum eſt cauſa phyſica præmij, nego maiorem: Eſt cauſa moralis, concedo maiorem, & diſtincta minori eodem modo; ad illius primam probationem, dico, quod à proportione minoris activitatis non datur actio phyſica, nec minus tale poteſt phyſicè efficere magis tale, tamen datur actio moralis, & meritoria, vt

cu-

cuius minus tale poteſt mereri pro præmio magis eſſe tale, ſicut minus iuſtus, & Deo dilectus poteſt mereri à Deo fieri magis iuſtus, & magis ipſi dilectus, & cauſare in ſe moraliter, & meritoriè maiorem iuſtitiam, & charitatem, licèt non phyſicè.

23. Ad ſecundam probationem eodem modo reſpondeo, quod effectus phyſicus nunquã poteſt eſſe perfectior ſua cauſa phyſica, benè verò effectus moralis ſua cauſa morali, nam vt dixit Apoſtol. *Momentaneum hoc, & leve noſtræ tribulationis æternum gloriæ pondus operatur in Cœlis*, operatur nempè moraliter, & meritoriè, quod eſt momentaneum, præmium ęternum; & quod eſt leve, præmium magni ponderis. Et ita reſponderi poteſt, ſi teneatur ſententia illa, valdè probabilis, nempè quod ad rationem meriti de condigno apud Deum non requiritur ęqualitas arithmetica cum præmio, ſed ſatis eſt geometrica, & proportionis. Si verò requiratur ęqualitas arithmetica in valore morali cum præmio, dici poteſt, quod actus vt duo, in quantum procedit à gratia vt duo, habet valorem moralem vt duo, & meretur augmentum ſuprà gratiam præſuppoſitam, quod vt diſtinctum à gratia præſuppoſita, non excedat gratiam vt duo; & ideò non ſequitur, quod præmium, aut effectus moralis ſit perfectior, quam cauſa moralis, ſeù quam actus meritorius, quia præmium non eſt tota charitas vt quinque, ſed ſolus exceſus ſuprà gratiam præhabitam, qui exceſus ſeorſim, & ſolitariè non excedit actum remiſſum meritorium.

24. Sed dices: Intenſio, vt diximus *lib. de Ort. & interit, quæſt.* 11. *à n.* 22. eſt indiviſibilis, conſiſtit enim in modo indiviſibili radicationis in ſubiecto talis, vel talis, & non in additione gradus ad gradum; imò inter Authores diſtinguentes gradus intenſionis in qualitate, plures ponunt illos ętherogeneos, ita vt vltimus ſit perfectior omnibus præcedentibus: Sed hoc ſuppoſito non eſt dabilis exceſſus ſuprà charitatem vt quatuor, ab illa diſtinctus, qui ſit ęqualis præcisè, & non excedens actum vt duo: Ergò non eſt dabile præmium de condigno correſpondens actui remiſſo vt duo. Secundò: Quia cauſa phyſica non poteſt augere qualitatem in effectu, niſi ęquet, & vltrà excedat illam vt præſuppoſitam in effectu: Ergò nec cauſa meritoria, & moralis, niſi ęquet, & vltrà excedat charitatem præſuppoſitam, non poteſt illius augmentum mereri. Patet conſequentia, quia proptereà primum eſt verum, quia cauſa phyſica non præſcindit in ſuo effectu à qualitate præſuppoſita, illam præcisè ſupponendo, & ſua cauſalitate ſolùm efficiendo aliquid diſtinctam ab illa, & ſuprà illam, ſed indiviſibiliter reſpicit totam illam vt effectum: Sed pariter dicendum videtur de cauſa morali, quia non facilè aſsignabitur diſparitas: Ergò. Tertiò: Quia habitus acquiſitus non augetur efficienter phyſicè actibus remiſsis, vt tenet D. Thom. 1. 2. *quæſt.* 52. *artic.* 3. Sed, vt *ibidem, & in præſent. artic.* 6. ait ipſe D. Thom. inter virtutes acquiſitas, & ipſarum actus, & virtutes infuſas cum ſuis actibus, eſt proportio in modo, quo illæ, & iſtę augentur: Ergò nec habitus, aut virtus infuſa augetur adhùc meritoriè actibus remiſsis.

25. Reſpondetur, adhùc in illa ſententia, diſtinguendo minorem: Non eſt dabilis exceſſus ſuprà charitatem habitam ab illa diſtinctus realiter, qui ſit ęqualis præcisè, & non excedens in ſenſu reali, concedo: In ſenſu formali, aut virtuali, nego minorem, & conſequentiam; quia licèt in ſenſu reali gradus ille vt quinque, ſivè charitas vt quinque, & intenſio vt quinque ſit indiviſibilis, tamen ęquivalenter, & virtualiter eſt diviſibilis, & ratione noſtra poteſt conſiderari, & ſecundum quod ęquivalet præcisè charitati, & intenſioni vt quatuor, & ſecundum quod præcisè illam excedit; & ſecundum primam conſiderationem non eſt præmium actus illam vt quatuor ſupponentis, eſt tamen præmium illius ſub ſecũda conſideratione, quantum ad exceſſum vt vnũ virtualiter ſuperadditum, & diſtinctum. Sicut qui habenti tres argenteos, dat illi pro labore vnum aureũ, ſumptis ab eo tribus argenteis, dat illi pro labore ſuprà tres argenteos exceſſum, ſed non dat illi id, in quo aureus ęquivalet tribus argenteis, quos habebat. Ad ſecundam, conceſſo antecedenti, nego conſequentiam. Ad eius probationem, conceſſa maiori, nego minorem: Quia cauſa moralis meritoria, ad diſtinctionem cauſę phyſicę, meretur ſibi, ſeù ipſi merenti; & cum non poſsit mereri quod præſupponitur habens, quia vis meritoria non eſt ad bonum habitum, ſed ad nondum habitum, nec merens mereatur eſſe quod iam eſt, ſed quod nondum eſt; ideò præſcindit ſemper inter bonum habitum, & nondum habitum, ita vt illud præſupponat, hoc autem mereatur. At cauſa phyſica non agit in ſe ipſam, nec in ſibi ſimile, ſed ſolùm in paſſum diſtinctum, quod debet ſupponere in potentia ad id quod habet ipſa, & quod ipſa poteſt communicare, vndè cauſat, in quantum eſt in actu, erga paſſum non in actu, ſed in potentia ad id quod ipſa actu eſt; & ratio eſt, quia cauſa phyſica vt talis per ſuam cauſalitatem per ſe tendit ad efficiendum paſſum tale, quale ipſa eſt, non verò maius ſe ipſa, quia ſolùm tendit ad aſsimilandum ſibi paſſum, non verò ad illud ſibi diſsimilandum per exceſ-

ſum ; & ideò per ſe non agit ad exceſſum ſuprà id quod ipſa eſt, ſed ad ſummum ad ęqualitatem, & ſimilitudinem cum eo quod ipſa eſt ; ac proindè ſua cauſalitate non poteſt per ſe præſupponere in paſſo quantùm ipſa eſt, & directè cauſare exceſſum ſuprà quod ipſa eſt. Alia diſparitas eſt, quia cauſa phyſica efficiens per ſe, & immediatè efficit effectum communicando illi perfectionem, & ideò debet præcontinere in ſe totam perfectionem, quam effectui communicat, & non poteſt illi communicare maiorem, quam non ſum habet ; at cauſa moralis meritoria non efficit per ſe, & immediatè effectum, ſed movendo moraliter, aut exigendo à cauſa altiore præmium, ſeù effectum, vndè cauſa altior eſt quę dat præmium, ſeù quę efficit immediatè effectum cauſę moralis ; & cum cauſa altior poſsit quamoptimè continere, & communicare merenti plus quam ipſe ſupponitur habens ; ideò poteſt mereri ab illo ſuprà id quod ſupponitur habens, & diligere totam ſuam vim meritoriam ad plus, ſeù ad augmentum ſuprà id quod ſupponitur habens, & vt præciſum ab eo quod iam habet.

26. Sed dices: Licèt cauſa meritoria non cauſet ratione continentię, tamen ſi eſt meritoria de condigno, cauſat ratione ęquivalentię, hoc eſt, dando tantum pro tanto : Sed actus ſolùm vt duo non poteſt ęquivalere augmento vt quinque : Ergò nec illud mereri. Reſpondeo, diſtinguendo maiorẽ: Cauſat ratione ęquivalentię phyſicę, & mathematicę, nego: Ratione ęquivalẽtię moralis, ſubdiſtinguo: Ad plus quam ſupponitur habens, concedo: Ad idem quod ſupponitur habens, nego maiorem, & diſtingno minorem: Actus vt duo non poteſt ęquivalere augmẽto vt quinque adæquatè addito ſuprà gradum quem ſupponitur habens, concedo : Augmento vt quinque includenti gradum quẽ ſupponitur habens, & excedenti ſolùm vt vnum, & quantùm ad illud vnum præcisè, nego minorem, & conſequentiam in eodem ſenſu ; nam, ſi eliciens actum vt duo ſupponatur habens charitatem vt quatuor, meretur quidem augmentum vt quinque non adæquatè, ſed inadæquatè quoad præciſum exceſſum ad quatuor, qui exceſſus ſolùm eſt vt vnum, & reſpectu illius exceſſus dicit ęquivalentiam tanti pro tanto, vel pro minori in ęſtimatione morali, quia actus vt duo tantus eſt moraliter, & in ęſtimatione, quantus exceſſus præcisè vt vnum ſuprà intenſionem vt quatuor.

27. Ex quo ad tertiam, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: Eſt proportio in omnibus, nego: Eſt proportio in aliquo, concedo minorem, & nego conſequentiam, quia dum D.Thom. ait, quod ſicut habitus naturales augentur ex actibus, ita habitus ſupernaturales, ly *ſicut*, ſeù propoitio exacta à D.Thom. ſolùm eſt in eo, quod ſicut actus naturales ſupponentes habitum cauſant augmentum habitus, ita actus ſupernaturales cauſant augmentum habitus infuſi : Non ſicut, & eodem modo, ſed ſicut, & diverſo modo, nam cum habitus naturalis pendeat efficienter phyſicè in primo ſui eſſe, ſeù generari ab actibus, etiam pendet ab illis efficienter phyſicè in augeri, & conſervari, vndè ſolùm augetur per actus intenſiores, & minuitur ſi potentia continuo aſſueſcat elicere actus remiſſos; attamen habitus infuſus non pendet efficienter phyſicè, nec in fieri, nec in augeri, nec in conſervari à noſtris actibus, & ideò non minuitur, nec amittitur intenſio habitus per actus remiſſos, ſed potius meritoriè augetur, ſeù meretur augeri.

28. Sed dicès : Licèt habitus infuſus charitatis non dependeat efficienter phyſicè ab actibus in generari, ſeù infundi, dependet tamen ab illis diſpoſitivè phyſicè : Sed hoc ipſo actus remiſſus ſaltèm diſponit phyſicè ad diminutionem habitus præexiſtentis: Ergò non meretur augmentum, cum potius diſponat ad contrarium, nempè ad decrementum, & manifeſtè repugnat, diſponere ad vnum, & mereri oppoſitum, ſeù contrarium. Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem : Actus remiſſus naturalis diſponit phyſicè ad diminutionem ſui habitus naturalis tranſeat : Actus remiſſus ſupernaturalis ad diminutionem habitus infuſi, ſubdiſtinguo : Diſponit negatìvè, & per accidens, concedo : Per ſe, & poſitivè, nego minorem, & conſequentiam, quia in primis vt iam vidimus ex D.Thom. *num.* 20. habitus infuſus charitatis nõ pendet in ſui conſervatione ex motu liberi arbitrij, ſed vnicè ex gratia Dei, vndè ſemèl infuſus in aliquo gradu intenſionis, vt conſervetur in illo gradu non requirit quod liberum arbitrium operetur intensè iuſta illum gradum, ſed quantumvis operetur remiſsè, conſervabitur in eo ex Dei liberalitate, & gratia, quam Deus non negat in vllo gradu propter remiſſionem in diligendo, imò nec propter peccata venialia, etſi ſint cauſę remiſsionis, Deus enim gratia ſemèl data neminem privat, niſi propter peccatum mortale ; in quo eſt diſparitas ab habitu acquiſito, qui cum conſervetur non ex gratia Dei, ſed per ipſam potentiam medijs actibus interdum repetitis, dum agit remiſsè potentia, per actum remiſſum diſponit ad diminutionem habitus, eo quod minuitur cauſa conſervativa in modo conſervandi. Vide Div. Thom. loc. citat. vbi tenet expreſsè, charitatem

ad-

adhùc per peccata venialia non diminui quoad habitum: Quanto ergò minus minui poterit per actus remiſſos charitatis. Vel dato, quod aliquo ſenſu minuatur, ſolùm minuitur, quatenus actus remiſsi diſponunt negativè ad illius corruptionem, & etiam per accidens, quatenus per remiſsionem ſinuntur creſcere paſsiones, & veniales affectiones, quę paulatim diſponunt ad peccatum mortale deſtructivum gratię, & charitatis; cum quo rectè componitur, quod actus remiſſus per ſe ſit meritorius augmenti, licèt non proxima diſpoſitio ad ipſum, quia vt negativè, & per accidens diſponat ad diminutionem, vel corruptionem, ſatis eſt defectus negativus intenſionis, & fervoris non debiti, per quem negativum defectum non excluditur ratio meriti, ſicut nec ratio obſequij ſupernaturalis boni, & honeſti, licèt auferatur, quod ſit proxima diſpoſitio ad augmentum.

29. Denique obijcies, quia Div. Thom. in Sententiarijs negavit, actus remiſſos mereri augmentum gratię, & charitatis: Ergò. Reſpondeo, negaſſe ibi D. Thom. mereri tale augmentum efficaciter, & vt ſtatim conferendum, non verò vt conferendum in poſterum dependenter ab alijs actibus ferventioribus. Vt ſtatim conſtabit.

SECUNDA CONCLUSIO.

30. DICO ſecundò: *Iuſtus per actus remiſſos non meretur de condigno augmentum charitatis vt ſtatim conferendum independenter ab alio, vel alijs actibus proximè diſponentibus ad ipſum, & illud merentibus, & conſequenter non meretur augmentum ſuprà charitatem præſentem diſtinctum ab eo, quod mereri poteſt per actus ferventiores.* Probatur primò, & præcipuè ex D. Thom. qui *in* 1. *diſt.* 17. *quæſt.* 2. *artic.* 3. *ad* 2. ſic ait: *Præmium ſubſtantiale vitæ ęternę ordinatur ſicut finis ad actus charitatis*, id eſt, correſpondet illis, *& eæ commenſurantur adinvicem, non ſecundum ęquiparantiam, ſed ſecundum proportionem. Vndè actui charitatis debetur præmium ſubſtantiale, & actui maioris charitatis maius præmium: Vndè quilibet actus charitatis, in quantum eſt informatus tali habitu ordinatur ad præmium ſubſtantiale, non tamen ad augmentum præmij, ſicut nec ad augmentum charitatis, ſecundum quod charitas remanet primum principium merendi; ſed ſolum ſecundum quod augmentum charitatis pertinet ad perfectionem præmij*: Sed augmentum charitatis, ſecundum quod pertinet ad perfectionem præmij, non debet ſtatim conferri, ſicut nec præmium ſubſtantiale ſtatim confertur; augmentum autem charitatis, quando ſtatim confertur, auget charitatem vt eſt primum principium merendi: Ergò non quilibet actus charitatis, nempè remiſſus, meretur augmentum charitatis vt ſtatim conferendum. Confirmatur primò ex ipſo, qui *ibid. ad* 5. ſic ait: *Quando eſt talis actus charitatis, qualis requiritur ad augmentum charitatis, tunc etiam augetur præmium ſubſtantiale, quod debetur charitati maiori conſequenti actum, non charitati, quę eſt radix actus; non autem omnes ſunt tales; vndè ad multitudinem actuum non ſequitur de neceſsitate augmentum præmij ſubſtantialis*: Ergò non omnes actus merentur augmentum gratię, & charitatis ſtatim, & de neceſsitate conferendum, aliàs omnes eſſent tales, quales requiruntur ad tale augmentum, & ex multitudine eorum ſemper de neceſsitate ſequeretur augmentum præmij ſubſtantialis.

31. Confirmatur ſecundò, nam *in* 2. *diſt.* 27. *quæſt.* 1. *artic.* 5. *ad* 2. ſic ait: *Quando actus meritorius ſe habet ad præmium ſolum in ratione meriti, tunc verum eſt, quod ſicut quis per vnum actum eiuſdem rationis meretur præmium, ita & per alium, ſecus autem eſt, quando actus meritorius ſe habet ad præmium, non ſolum vt meritum, ſed quodammodo vt cauſa: Et ſic ſe habet actus meritorius ad augmentum gratię; vndè non oportet, quod quilibet actus meritorius augmentum gratię mereatur, quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu ſequitur augmentum habitus, ſed ſolum in illo actu, quo quis vtitur gratia accepta ſecundum proportionem virium ſuarum, vt in nullo gradu Dei deſit per negligentiam, vt in* 1. *dictum eſt, diſtinct.* 17. *quæſt.* 2. *artic.* 3. Ex qua doctrina plures cenſent Div. Thom. tenuiſſe, per actus remiſſos iuſtum non mereri augmentum charitatis; veruntamen hoc non infertur, ſed ſolùm quod non mereatur illud vt ſtatim conferendum; cuius rationem aſſignat D. Thom. quia actus meritorius charitatis non comparatur ad augmentum precisè vt meritum ad præmium, ſed etiam quodammodo vt cauſa ad effectum, nempè vt cauſa diſpoſitiva; & quia non quilibet actus ſufficienter diſponit ad augmentum, ſed ſolùm intenſus, nempè ille quo quis vtitur gratia accepta ſecundum proportionem virium ſuarum; ideò non quilibet meretur augmentum efficaciter, & vt ſtatim conferendum, ſed ſolùm intenſus. Per hoc autem non negat D. Thom. quod ſi in actu remiſſo conſideretur ratio meriti præciſſivè à ratione cauſę diſpoſitivę, mereatur de condigno augmentum, ſed potius concedit, quod quando actus meritorius conſideratur ad præmium ſo-

 lum

lum in ratione meriti, ſi per vnum actum mereetur præmium, pariter debet illud mereri per alium eiuſdem rationis, ſeù ſpeciei, & conſequenter per omnes actus charitatis, ſivè intenſos, ſivè remiſſos, meretur iuſtus augmentum vt præmium; ſed quia præmium hoc dependet in executione ab actu charitatis, non ſolùm vt merito, ſed vt cauſa diſponente, & licèt omnes mereantur augmentum, non omnes ſufficientèr diſponunt, ſed ſolùm intenſus; ideò non omnes merentur augmentum vt ſtatim conferendum, ſed ſolus intenſus.

32. Denique confirmatur, nam *in 3. diſtinct. 18. quæſt. 1. artic. 2. ad 4.* ſic ait: *Ille, qui meretur, non oportet, quod proficiat quantum ad rationem merendi, hoc enim accidit ſibi ex hoc quod radix merendi non eſt in ſuo termino; ſed oportet, quod omnis, qui meretur, proficiat quantum ad mercedem, quam mereatur, & eam ſibi debitam faciat, vel ſimpliciter, vel alio modo, quo antea debita non eſſet.* Ex quo ſic arguo: Iuxta Div. Thom. ſtat actum charitatis eſſe meritorium, quin augeat rationem merendi, nec ipſam mercedem, quam meretur, per hoc præcisè, quod illam debitam faciat alio modo, vel titulo, quo aliundè debita non erat: Ergò erit meritorius augmenti gratię, quamvis ſtatim non augeat gratiam, & quamvis non mereatur augmentum distinctum ab eo, quod debetur actui intenſo, per hoc præcisè, quod illud idem augmentum debitum ſibi faciat alio modo, ſeù titulo, quo debitum non foret, ſine tali actu: Hoc igitur modo dicimus actum remiſſum mereri augmentum gratię, & charitatis.

33. Communis ſolutio ad hæc ſatis convincentia D. Thom. teſtimonia, eſt, D. Thom. ibi loquutum fuiſſe ex communi aliorum ſententia, vel ſi ex propria, eam retractaſſe in Summa. Sed contra eſt: Quia D. Thom. locis citatis, nihil meminit de aliorum ſententia, ſed eo tenore loquitur, quo quando loquitur ex propria, vt legenti textum conſtabit: Ergò purè voluntariè exponitur, quaſi loquens ex aliena ſententia. Et quidem, ſi hoc effugium valeat, nihil firmum haberi poſſet circa D. Thom. mentem, quia vbique exponi poſſet vt loquens ex aliorum ſententia, cum non ſit maior ratio hic, quam alijs in locis, & materijs. Secundò: Quia adhùc hoc dato, ſequitur noſtram opinionem fuiſſe iam olim communem, & à D. Thom. ſine contradictione admiſſam: Cur ergò (merito conqueritur Bañez) eam vt à ſe noviter invectam, carpunt, ac ſuggillant aliqui Theologi? Tertiò: Quia non ſolùm in Sentent. ſed etiam in Summa, conſtanter tenet D. Thom. eandem ſententiam: Ergò falſum eſt, quod illam retractaverit. Probatur antecedens: Quia *in præſent. artic. 6. in corpor.* ſic ait: *Non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; ſed quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum, in quantum vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum ſecundum charitatem, & habilitate creſcente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo vſque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* Et ad 1. ſic ait: *Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem ſtatim exhibendam, ſed ſuo tempore; ſimiliter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen ſtatim augetur, ſed quando aliquis conatur ad huiuſmodi augmentum.* Ex quo articulo ſeptem concluſiones deducit Bañez, continentes totam mentem expreſſam D. Thom. 1. *Non quolibet actu charitatis augetur charitas.* 2. *Quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum in quantum ex vno actu charitatis homo redditur promptior ad iterum agendum ſecundum charitatem.* 3. *Habilitate creſcente homo prorrumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo vſque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* 4. *Quilibet actus charitatis meretur vitam ęternā, non quidem ſtatim conferendam, ſed ſuo tempore.* 5. *Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen ſtatim augetur, ſed quando homo conatur ad huiuſmodi augmentum.* 6. *In generatione virtutis acquiſitę, non quilibet actus complet generationem, ſed quilibet operatur ad eam diſponens, & vltimus, qui eſt perfectior, in virtute præcedentium reddùcit eam in actum.* 7. *In via Deî procedit aliquis, non ſolùm dum actu charitas eius augetur, ſed etiam dum diſponitur ad eius augmentum.* Ex quibus apertè liquet, adhûc in Summa tenuiſſe D. Thom. eandem ſententiam, quam in Sententiarijs, ac proindè, per actus remiſſos hominem non mereri augmentum gratię, & charitatis efficaciter, & vt ſtatim conferendum, ſed ſolum vt conferendum dependenter ab actu intenſiori, qui ſufficienter diſponat ad augmentum.

34. Ex quibus teſtimonijs, hæc elicitur ratio pro concluſione: Augmentum charitatis non pendet ab actibus charitatis præcisè ſub ratione meriti, ſed etiam ab illis ſub ratione cauſę diſpoſitivę, hoc eſt, non ſolum vt præmium à merito, ſed vt effectus à cauſa diſponente: Ergò actus charitatis, qui non diſponit ſufficienter ad augmentum, licèt illud mereatur, non meretur illud vt ſtatim conferendum, ſed vt conferendum dependenter ab actu, qui ſufficienter diſponat. Antecedens eſt D. Thom. expreſſum, & communiter conceditur à Theologis, nam augmentum charitatis non ſolum pen-

Digitized by Google

pendet ab eo, quod quis illud mereatur, ſed etiam ab eo quod quis ſe diſponat ad illud; ſiquidem eſt augmentum formę, quę non communicatur, niſi ſe diſponentibus, & conſequenter, nec magis communicatur, niſi magis ſe diſponentibus. Conſequentia autem probatur: Quia ſi actus remiſſus non ſufficienter diſponens mereretur augmentum ſtatim conferendum, reſpectu talis augmenti haberet ſolùm rationem meriti, non verò cauſæ diſponentis, iamque augmentum ſolum penderet ab actu charitatis ſub ratione meriti, non verò ab illo vt cauſa diſpoſitiva: Ergò è contra, ſi actus charitatis debet habere non ſolùm rationem meriti, ſed rationem cauſæ diſponentis, quando eſt remiſſus, ſivè quando non ſufficienter diſponit; non meretur augmentum vt ſtatim conferendum. Confirmatur: Actus charitatis remiſſus non meretur augmentum vt conferendum modo præternaturali, ſed modo connaturali: Sed ſolùm confertur modo connaturali, quando confertur dependenter ab actu intenſo ſufficienter diſponenti: Ergò ſolùm meretur augmentum vt conferendum dependenter ab actu intenſo.

35. Dices, hac ratione ſolùm probari, quod actus charitatis remiſſus non meretur augmentum vt ſtatim conferendum, ſed vt conferendum dependenter ab actu intenſiori, quod ferè omnes Thomiſtę cum D. Thom. fatentur; veruntamen cum hoc conciliari, quod mereatur augmentum diſtinctum ab eo quod pro præmio poteſt correſpondere actui intenſo. Sed contra: Quia per te non poteſt mereri, niſi augmentũ, ad quod poteſt diſponere actus intenſus: Sed augmentum totũ ad quod diſponit actus intenſus eſt præmium ipſius actus intenſi, & illud totum meretur actus intenſus: Ergò remiſſus non meretur præmium, ſeù augmentum diſtinctum ab eo, quod correſpondet actui intenſo, ſed idem.

36. Dices, primò: Indè ſolùm probari, quod actus remiſſos non mereatur augmentum diſtinctum ab eo, ad quod diſponit actus intenſus, conferendum in hac vita, quia in hac vita actus omnis intenſus diſponens ad augmentum meretur illud augmentum ad quod diſponit; veruntamen mereri poteſt augmentum diſtinctum vt conferendum in ingreſſu glorię dependenter ab actu intenſiori tunc eliciendo, qui actus intenſior tunc non ſit meritorius augmenti, ſed ſolùm diſponens. Dices ſecundò: Actum remiſſum ſufficienter diſponere ad augmentum, quod de condigno meretur, licèt non ſemèl elicitum, repetitum tamen, & iteratum; ſicut vna gutta non cavat lapidem, repetita tamen, & iterata cavat lapidem, quia vltima in virtute præcedentium habet vim cavandi lapidem: Sic ergò in actibus remiſsis repetitis, vltimus in vi præcedentium diſponit ſufficienter ad augmentum. Quam doctrinam confirmant ex D. Thom. ſæpè vtenti táli exemplo.

37. Veruntamen hæc duplex ſolutio ſequenti concluſione ex profeſſo impugnanda eſt, & probandum, quod augmentum gratię, & charitatis debitum pro præmio actibus remiſsis, nec differtur omnino vſque ad ingreſſum glorię, nec datur ante actum formaliter intenſiorem. Nunc autem ſic arguo, primò: Quia plura augmenta, præcipuè ex authoritate deprompta, inſtantur manifeſtè; ſi ſemèl actibus remiſsis non augeatur ſtatim charitas; ſed expectandi ſint, vel alij actus remiſsi, vel ingreſſus glorię, quia eo ipſo, non quolibet actu charitatis augetur, nec creſcit gratia, nec quilibet meretur augmentum diſtinctum ab eo quod meretur alius: Ergò. Secundò contra primam eſt, quod vel actus remiſſus meretur actum illum ferventiorem eliciendum in ingreſſu glorię, vel non? Si non: Ergò nec meretur abſolutè, & de condigno augmentum diſtinctum tunc conferendum dependenter ab eo actu intenſiori; quia adhùc ſuppoſito actu remiſſo, manebit penes Dei liberalitatem dare auxilium; vel non dare ad illum actum ferventiorem; & conſequenter dare, vel non dare augmentum à tali actu ferventiori dependens: Non ergò hoc debitũ erit ex iuſtitia actui remiſſo, nec iſte illud merebitur abſolutè de condigno. Si dicas, mereri de condigno, & abſolutè actum illum ferventiorem, contra eſt; quia vnus actus nunquam meretur de condigno alium actum eiuſdem ſpeciei; ſicut nec vnum peccatum aliud peccatum; vndè ſicut peccatum non poteſt propriè eſſe pœna peccati, ita vnus actus bonus non poteſt propriè eſſe præmium alterius actus boni. Contra ſecundò: Quia vel meretur illum actum intenſiorem immediatè vt eliciendum à ſe, & hoc eſt impoſsibile, quia aliàs mereretur apud ſe ipſum, ſeù mereretur præmium ſibi à ſe ipſo conferendum, quod apertè repugnat. Vel meretur illum actum vt à Deo? Si hoc dicatur, rurſus rogo; vel vt à Deo immediatè conferendum per auxilium efficax, vel ſolùm vt à Deo mediatè conferendum in principio ſufficienti ad illum? Si hoc ſecundũ: Cum principium ſufficiens, adhùc in ingreſſu glorię, non neceſsitet, poſſet quis, accepto principio ſufficienti, talem actum non elicere, & conſequenter priuari omni præmio actibus remiſsis debito; & maneret penes eius libertatem immediatam tale præmium, quod eſt contra rationem præmij, quod vnicè debet eſſe immediatè liberum præmianti.

ſicut,

Item, vel poſſet Deus, ſervato ordine iuſtitię, ſuppoſito illo principio ſufficienti, negare auxilium efficax, vel non? Si poſſet: Ergò non deberetur ex iuſtitia auxilium efficax ad illum actum intenſiorem in ingreſſu glorię, & conſequenter, nec augmentum charitatis ab illo actu pendens. Si non poſſet, ſervato ordine iuſtitiæ: Ergò quia actus remiſſus vię meretur de condigno, & ex iuſtitia, non ſolùm principium, ſeù auxilium ſufficiens ad actum intenſiorem, ſed etiam auxilium efficax. Quod ſi dicatur, id eſt, ſi dicatur primum dilematis propoſiti; in primis infero: Ergò plus meretetur actus remiſſus, quam actus intenſus vię, quia actus intenſus vię nunquam meretur de condigno, & ex iuſtitia auxilium ſufficiens, & efficax ad alium actum intenſiorem: Ergò eſſet peioris conditionis actus intenſus vię in ratione meriti, quam actus remiſſus. Quod vrgeri poteſt, quia actus intenſus vię ſolùm meretur augmentum ad quod diſponit, & tantum præcisè, quantum diſponit, & tunc conferendum quando diſponit: Sed per vos actus remiſſus meretur plus, quam id ad quod diſponit, & vt conferendum independenter à diſpoſitione, quam ipſe ponat, imò independenter ab omni diſpoſitione, quia auxilium ſufficiens, & efficax ad actum intenſiorem eliciendum in ingreſſu glorię conferretur ſine prævia diſpoſitione, excederetque plurimum omnem diſpoſitionem vię: Ergò plus valde meretentur actus remiſſi, quam intenſi: Quod quis dicat? Rurſus: Ergò in actibus charitatis reſpectu augmenti charitatis iam ſeparatur ratio meriti à ratione cauſę diſpoſitivę, ſiquidem actus remiſſi merentur augmentum conferendum in ingreſſu glorię, ad quod augmentum minimè diſponunt: Hoc autem apertè eſt contra doctrinam D. Thom. loco citat. *ex 2. Sentent. diſtinct. 27. quæſt. 1. artic. 5. ad 2. Vide ſuprà n. 31.*

38. Contra ſecundam ſolutionem eſt, quod licèt D. Thom. vtatur illo exemplo guttarum cavantium lapidem, vtitur eo cum hac differentia, quod quia guttę cavantes operantur per modum naturę, repetitę, & itteratę, de neceſsitate pervenitur ad vltimam, quę in virtute præcedentium complet cavationem, *quia omnes præcedentes diſponunt, & vna vltima agens in virtute omnium præcedentium, in quantum ſcilicèt invenit materiam diſpoſitam per præcedentes, complet cavationem.* Sic igitur loquendo de actibus remiſsis, ſeù qui non eliciuntur ex tota virtute habentis, hos enim appellat D. Thom. remiſſos, *quandoque vnus actus non diſponit, niſi diſpoſitione remota, & ſequens actus magis diſponit, & ſic deinceps, ſecundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad vltimam diſpoſitionem, in quantum actus ſequens ſemper agit in virtute omnium præcedentium: & poterit ſic per plures actus pervenire ad augmentum charitatis,* (Nota) *non tamen de neceſsitate, quia homo, quantumcumque ſit diſpoſitus, poteſt non agere ſecundum rationem diſpoſitionis illius; quod non contingit in diſpoſitionibus non voluntarijs,* id eſt, quę ſunt ex neceſsitate naturę, *ratione iam dicta.* Ita D. Thom. *in 1. diſt. 17. quæſt. 1. artic. 3. in corpor.* Quibus ſi iungas, quod *in præſent. artic. 6. in corpor.* ait, nempè *Non quolibet actu charitas augetur, ſed quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum, in quantum ex vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum ſecundum charitatem; & habilitate creſcente, homo prorrumpit in actum ferventiorem, quo conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* Manifeſtè infertur, quod iuxta Div. Thom. intantum præcisè actus remiſsi diſponunt ad charitatis augmentum, in quantum diſponunt, & habilitant ad actum ferventiorem, qui ſit vltima diſpoſitio ad charitatis augmentum, non verò independenter à tali actu ferventiore; quod ſuadetur primo illis verbis: *Et habilitate creſcente, homo prorrumpit in actum ferventiorem, & tunc charitas augetur in actu*: Ergò ſi non prorumpit in actum ferventiorem, quantumvis diſponatur remotè per actus remiſſos, & quantumvis illos repetat, non diſponitur proximè, & vltimo ad augmentum. Secundò: Quia licèt *per plures actus remiſſos poſsit pervenire ad augmentum charitatis, non tamen de neceſsitate*: Sed ſi opus non eſſet elicere actum ferventiorem, repetitis actibus remiſsis, de neceſsitate perveniret per illos, abſque actu ferventiori, ad augmentum, ſicut repetitis guttis aquę cadentis, de neceſsitate pervenitur ad cavationem lapidis: Ergò quia ſenſit D. Thom. quod ſolùm poteſt pervenire ad augmentum, ſi poſt actus remiſſos, per quos diſpoſitus, & promptus manet ad actum ferventiorem, illum eliciat. Tertiò: Quia ideò iuxta D. Thom. non de neceſsitate per actus remiſſos peruenit homo ad augmentum, *quia quantumcumque ſit diſpoſitus*, nempè ad actum ferventiorem per actus remiſſos, *poteſt non agere ſecundum rationem diſpoſitionem illius*, id eſt, non agere ferventer, & intensè ſecundum quod erat diſpoſitus ad ita agendum, *quod non contingit in diſpoſitionibus non voluntarijs*: Ergò poteſt quis, adhùc poſt repetitos actus remiſſos, & per illos iam diſpoſitus ad actum intenſiorem, non agere intensè, ſed remiſsè adhùc, & tunc non augebitur charitas, quia non agit intenſius, ſecundum quod erat diſpoſitus ad agendum.

39. Ex quo facilè impugnatur ſpecialis ſententia M. Ferre, quam inquit ſe ſumpſiſ-

ſiſſet exactiſsimo Thomiſta, fatetur enim, quod ad augmentum charitatis in actu requiritur actus intenſior, & ferventior, ſed inquit, non requiri, quod ſit ferventior, & intenſior formaliter, ſed ſatis eſſe, quod ſit ferventior, & intenſior virtualiter, qualis erit, ſi vltimus actus remiſſus formaliter, conſtituat cum præcedentibus tantam multitudinem graduum, quod valdè excedat habitum præexiſtentem, vt ſi habitus præexiſtens erat vt ſex, & eliciat quatuor actus vt duo, qui numericè faciant octo gradus, tunc enim vltimus, licèt formaliter vt duo, eſt virtualiter vt octo, in virtute nempè præcedentium; ſicut, quamvis durities lapidis ſit vt octo, & vis cavativa in qualibet gutta cadenti ſit ſolùm vt duo, multiplicatis guttis vt octo, vel decem, cavat lapidem vltima, quia licèt formaliter ſit præcisè vt duo, virtualiter, & in virtute præcedentium eſt vt octo cavativa.

40. Impugnatur inquam facilè, quia ſi ita eſſet, repetitis actibus remiſsis, de neceſsitate perveniretur ad augmentum, ſicut repetitis guttis cadentibus, de neceſsitate pervenitur ad cavationem: Sed hoc eſt expreſsè contra Div. Thum. qui apertè diſtinguit inter diſpoſitiones naturales, ſeù non voluntarias, & inter diſpoſitiones voluntarias, in eo quod, illis repetitis, de neceſsitate ſequitur effectus ad quem diſponunt; ſecùs autem in diſpoſitionibus voluntarijs repetitis: Ergò prædicta expoſitio eſt manifeſtè contra D. Thom. Secundò: Quia cum D. Thom. ait quod vltimus actus, ſivè vltima gutta agit in virtute præcedentium, ly *in virtute præcedentium*, non ſignificat, quod vltima gutta participat in ſe ex præcedentibus virtutem cavativam lapidis, vt inſtrumentum, aut agens motum participat virtutem activam ex movente; hoc enim falſiſſimum eſt, & alienum à mente D. Thom. qui benè novit vnam guttam non trahere vim, aut virtutem cavativam ex alia ſolo numero diſtincta, quia nec ab alia movetur, nec illi ſubordinatur, vndè ipſe D. Thom. ſe explicavit dicens: *Et vna vltima agens in virtute præcedentium*, (Nota) *in quantum ſcilicèt invenit materiam diſpoſitam per præcedentes, complet cavationem*: Ergò agere in virtute præcedentium non eſt accipere ab illis virtutem cavativam, vi cuius ſit virtualiter activior, ſed ſolùm eſt invenire materiam diſpoſitam per præcedentes, & agere in lapide vt in paſſo ſecundùm præexiſtentem diſpoſitionem quantùm poteſt, cum agat ex neceſsitate naturę: Ergò ſi indè paritas ſervanda eſt, non poteſt dici vltimus actus remiſſus intenſior, aut ferventior virtualiter, quaſi accipiat virtutem aliquam ex actibus præcedentibus; ſed manebit in ſe remiſſus, tàm formaliter, quàm virtualiter; & ſolùm erit intenſior formaliter, ſi voluntas poſt actus remiſſos priores, illum eliciat ſecundùm quod iam invenitur habilitata, & diſpoſita per illos, nempè intenſiori, & ferventiori modo, in quo manet libera, & voluntaria. Tertiò: Quia aliàs actus intenſior elicitus poſt remiſſos duplex augmentum mereretur, & ad duplex diſponeret; ad vnùm quidem virtute propria, & ad aliud virtute præcedentium, vndè fieret incredibile augmentum; quod nemo dixit: Ergò.

41. Sed dices: D. Thom. expreſsè ait: *Quod ex multis bonis actibus pervenitur ad vltimam diſpoſitionem, in quantùm actus ſequens ſemper agit in virtute omnium præcedentium*: Ergò ſemper, & conſequenter de neceſsitate pervenitur ad vltimam diſpoſitionem ex multis bonis actibus. Item: Ergò ſemper vnus actus eſt magis intenſus virtualiter in virtute omnium præcedentium, aut dicamus quod ſit agere in virtute omnium præcedentium? Reſpondeo, hoc explicaſſe D. Thom. in præſenti, illis verbis: *Quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum, in quantùm ex vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum ſecundum charitatem, & habilitate creſcente, prorumpit in actum ferventiorem*. Itaque ſicut vnam guttam agere in virtute præcedentium, non eſt ipſam eſſe magis activam in virtute præcedentium, ſed ſolùm invenire materiam magis diſpoſitam, & ideò magis diſponit poſterior, quàm prior, non quia poſterior ſit adhùc virtualiter magis activa, ſed quia licèt ęquè activa, invenit materiam magis diſpoſitam, & agit quantùm poteſt: Sic ergò vnum actum charitatis agere in virtute alterius, non eſt eſſe adhùc virtualiter magis activum, aut intenſum, ſed invenire magis habilitatam voluntatem, ſeù cum minori repugnantia ad iterum agendum ſecundùm charitatem, ita vt habilitate creſcente prorumpat in actum formaliter ferventiorem, in quem non prorumperet, ſi præcedentes non habilitaſſent, & diſpoſuiſſent, auferendo repugnantiam; cæterum, cum voluntas in huiuſmodi proruptione ſit libera, non de neceſsitate prorumpit in actum ferventiorem, adhùc habilitata, & diſpoſita per actus remiſſos præcedentes, ſed liberè poſſet contineri in remiſsione diligendi, non agendo adæquatè iuxta habilitatem, aut diſpoſitionem illam, ſed infrà illam, & inadæquatè, & ſic non ſequeretur augmentum, quia non eliceretur actus ferventior. Vndè ad probationem deſumptam ex ly *ſemper agit in virtute præcedentium*, vel dicendum eſt, quod ſemper ſic agit regulariter, ſed non de neceſsitate, quia licèt regulariter, habilitate creſcente, prorumpat in actum fer-

Digitized by Google

ventiorem, non tamen de neceſſitate. Vel dicendum, quod ſemper agit in virtute præcedentium inadæquatè, ſed non ſemper adæquatè, hoc eſt, non ſemper ſecundum totam diſpoſitionem ad actum ferventiorem, quam ponunt actus remiſsi præcedentes. Et ſic manet clara, & vera mens D.Thom.

42. Sed vt nec ſcrupulum relinquamus, rogabis, quid intelligat D.Thom. per habilitatem creſcentem ex repetitione actuum remiſſorum? Nam ſanè illa habilitas videtur neceſſario eſſe aliquem habitum habilitantem ad actum charitatis; vndè ſi illa habilitas creſcit per actus remiſſos, dicendum venit, quod aliquis habitus charitatis augetur per actus remiſſos, ſiquidem creſcere habilitatem, & augeri habitum, idem ſunt. Reſpondeo, hoc ſenſu explicari non poſſe D.Thom. Tùm, quia ipſe non admittit, actibus charitatis generari habitum charitatis diſtinctum à charitate infuſa, vt ſuprà vidimus. Tùm, quia ſi habilitatem creſcere per actus remiſſos eſſet augeri habitum charitatis, quolibet actu augeretur charitas, quia quolibet diſponitur, & redditur promptior, & habilitas creſcit, iuxta ipſum D. Thom. vt videre licèt in Textu ipſius relato *num.* 32. cum tamen ibidem dicat, charitatem non augeri, niſi dum habilitate creſcente, homo prorumpit in actum ferventiorem. Creſcere ergò habilitatem, diſpoſitionem, & promptitudinem iuxta D. Thom. eſt ſolùm emoliri cor rigidum, aut durum, quatenus per repetitionem actuum remiſſorum, minuuntur paſſiones amoris proprij, quę cor durum, & inhabile reddebant ad agendum ſecundum charitatem; ſicut lapidem diſponi ad cavationem per guttas præcedentes, eſt emoliri magis ac magis duritiem illius vt vltima gutta inveniens materiam iam ſatis molem, compleat cavationem. Per quod non intelligitur aliquis habitus diſtinctus, nec indiſtinctus à charitate, ſed maior non repugnantia cordis, ſeù maior remotio impedimentorum prohibentium.

43. Conſtat igitur, tùm ex mente D. Thom. tùm ex ratione ipſius, omnem quidem actum charitatis, quantumvis remiſſum, mereri augmentum charitatis. Conſtat ſecundo, non mereri illud vt ſtatim conferendum, quia non quilibet diſponit proximè, & vltimo, ſed ſolus actus intenſior, & ferventior, licèt quilibet remiſſus diſponat remotè. Conſtat tertiò, nec actum remiſſum mereri augmentum vt conferendum in ingreſſu glorię medio actu intenſiori tunc eliciendo. Conſtat demum actum remiſſum ſolùm mereri de condigno augmentum charitatis vt conferendum dependenter ab actu intenſiori eliciendo in hac vita. Cum autem actus ille intenſior mereatur ipſum augmentum ad quem vltimo diſponit. Conſtat vltimo actum remiſſum non mereri augmentum diſtinctum, ab eo ad quod diſponit, & quod meretur actus intenſior.

SOLVUNTUR OBIECTA.

44. OBIJCITUR primo ex Trident. ſuprà expenſo à *num.* 8. vbi definit primo: Iuſtus per bona opera ex charitate facta creſcere in gratia, & iuſtitia, & proficere in ea, eamque augere: Sed hoc eſſet falſum, ſi per actus remiſſos ſtatim gratia non augeretur, aut ſi non mererentur augmentum ſpeciale, & diſtinctum: Ergò. Secundò definit: Hominem per bona opera ex charitate facta mereri vitam ęternam, augmentum gratię, & glorię, ſi in gratia deceſſerit: Sed opus ex charitate remiſſa factum, eſt verè opus factum ex charitate: Ergò definit actum remiſſum charitatis mereri augmentum gratię, & charitatis, & glorię: Sed hoc eſſet falſum, ſi actus remiſſus non mereretur novum, & ſpecialem gradum gratię, & glorię, diſtinctum ab eo, quem meretur actus ferventior: Ergò. Probatur minor, primò: Quia non mereri mercedem diſtinctam ab ea, quam meretur alio actu, eſt propriè non mereri illo actu, ſicut ſi quis per opus vnius diei non mereretur mercedem diſtinctam ab ea, quam meruit per opus alterius diei adæquatè, & de condigno, verè per opus illius diei nihil meretetur. Secundò: Quia merces, quam quis meruiſſet adæquatè, & de condigno per opus vnius Dei, non poſſet eadē eſſe ſufficiens merces pro opere alterius diei: Ergò nec augmentum *charitatis*, quod de condigno meretur actus intenſus poteſt eſſe ſufficiens merces pro actu remiſſo præcedenti.

45. Reſpondeo, iam ſuprà nos expoſuiſſe mentem Trident. Ex qua conſtat ipſum minimè definiſſe quidquam contra ſententias Catholicorum; ſed ſolùm, iuſtum poſſe per bona opera ex charitate facta creſcere in gratia, & charitate, & mereri augmentum gratię, & charitatis, quod omnes Catholici fatentur contra hæreticos; an autem per ſolos actus intenſos, an etiam per actus remiſſos, an ſtatim, an ſolùm dum elicuerit actum ferventiorem, an in hac vita, an in ingreſſu glorię? Non determinavit Concilium, nec definivit, nec eſt quid dogmaticum proximè ad fidem ſpectans; ſed dummodo primum à Concilio definitum teneatur, citra fidei detrimentum, in alijs variant Authores. Vndè ad primum dico, quod in illi

per

per bona opera ex charitate facta creſcunt, & proficiunt in gratia, & iuſtitia, vel quia hæc actu augentur, dum fiunt ex charitate magis intenſa, vel quia ad augmentum diſponuntur, ſi fiunt ex actibus charitatis ſolùm remiſsis. Quę ſolutio eſt D. Thom. *in præſent. artic. 6. ad 3.* aientis: *Dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non ſolùm dum actu charitas augetur, ſed etiam dum diſponitur ad eius augmentum.* Vndè neganda eſt minor argumenti. Ad ſecundum, dico, in primis, quod definit indefinitè, hominem per bona opera ex charitate facta mereri augmentum gratię, ſed id non definit determinatè de omnibus operibus etiam factis ex charitate remiſſis. Deindè, hoc admiſſo, fatemur & nos, per actus remiſſos mereri augmentum charitatis, & id defendimus; per quod ſatis, ſuperque pro Concilio militamus. Vndè nego minorem ſubſumptam. Ad eius primam probationem, nego antecedens. Et ad paritatem, dico, quod ſi opus vnus diei diſponeret ad opus alterius, & mereretur præmium, ſeù mercedem alterius, dependenter ab altero conferendam, verè mereretur; ſicut meritum Chriſti à primo conceptionis inſtanti meruit ſui Nominis exaltationem, & Mundi redemptionem, licèt hæc eadem correſponderet vt præmium Paſsioni, & Morti ipſius; iuxta illud: *Humiliavit ſemetipſum factus obediens vſque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum, &c.* quia videlicèt per priores actus elicitos ab inſtanti ſuę conceptionis, id meruit vt obtinendum dependenter ab vltimo meritò ſuę Paſsionis, & Mortis. Vndè *ſuprà num. 32.* aiebat D. Thom. quod, vt aliquis mereatur, ſufficit, quod proficiat, quantum ad hoc quod *mercedem ſibi debitam faciat, vel abſolutè, vel alio modo, quo antè debita non erat.* Et ad ſecundam ſimiliter dico, quod ſi merces correſponderet operibus illis, non ſolùm in ratione meriti, ſed in ratione diſpoſitionis, & opus vnius diei non diſponeret ad mercedem meritam, niſi dependenter ab opere alterius diei, tunc merces pro vno die correſpondetet pro præmio etiam operi alterius diei; ideò verò ſic non contingit in mercenarijs, quia merces non redditur illis ratione operum vt diſpoſitionum, nec ratione voluntatis maioris, vel minoris, qua fiunt, ſed ratione valoris, & æſtimationis, quam habet opus vnius diei independenter ab opere alterius, & ideò meretur opus cuiuslibet diei ſuam mercedem independenter ab opere alterius. Demus tamen, quod quis conduceret artificem eo pacto vt pro tanto precio efficeret ſibi ſtatuam perfectam; ſanè tantum laboraret prima, ſecunda, & tertia die, ac vltima, in qua ſtatuę vltimam daret perfectionem; non tamen mereretur prioribus diebus diſtinctum præmium ab eo, quod mereretur vltimo dię, vt conferendum, aut debitum independenter ab illo, ſed mereretur idem dependenter ab operè vltimo perfectivo ſtatuę. Sic igitur in noſtro caſu.

46. Obijcies ſecundò: Si quis eliceret plures actus remiſſos poſt intenſum vt octo, & alius poſt actum intenſum vt octo nullum elicuiſſet, & ambo decederent, abſdubio primus maiorem gloriam meruiſſet, quam ſecundus; aliàs primus nihil meruiſſet per illos actus remiſſos: Ergò meruiſſet novum, & diſtinctum augmentum independenter ab actu ferventiori. Reſpondeo, quod primus meruiſſet conditionatè maiorem gloriam eſſentialem, quam ſecundus, ſed non abſolutè, quia non purificaſſet conditionem dependenter à qua meruiſſet illam maiorem gloriam. Sicut ex duobus artificibus conductis eo pacto vt vnuſquiſque fabricaret ſtatuam perfectam, ſi vnus nihil laboraſſet, & alius plurimum, ſed nondum perfeciſſet imaginem, hic ſecundus plus meruiſſet conditionatè, & inchoativè, ſed abſolutè nihil plus quam primus, quia non perfecit opus. Sed dices: Merito de condigno abſolutè, & infallibiliter correſpondet præmium: Ergò illis actibus remiſsis correſponderet in Cœlo abſolutè, & infallibiliter præmium: Ergò illud meruiſſent abſolutè. Secundò: Quia Concilium ſolùm exigit pro conditione vt conſequantur præmium, quod decedant in gratia: Sed ille, qui elicuiſſet actus remiſſos, deceſsiſſet in gratia: Ergò abſolutè aſſequeretur præmium illorum. Reſpondeo, diſtinguendo antecedens: Merito de condigno, quod tantum comparatur vt meritum, abſolute correſpondet præmium, concedo: Merito de condigno, quod ſimùl comparatur ad præmium vt diſpoſitio, ſubdiſtinguo: Si vltimo per ſe diſponat ad præmium, concedo: Si non vltimo, nego antecedens, & conſequentiam de præmio augmenti eſſentialis glorię; quia actus remiſsi, licèt mereantur illud de condigno, merentur illud dependenter à diſpoſitione vltima, quę tunc defeciſſet, non verò independentes à ratione diſpoſitionis. Ad ſecundam, dico, quod Concil. apponit conditionem, *ſi tamen in gratia decedant,* pro conſequutione vitę ęternę; non verò pro conſequutione augmenti charitatis, & gratię; aliàs iuſtus non mereretur adhùc per actus intenſos augmentum gratię, niſi conferendum poſt deceſſum in gratia; quod quis dicat? Si verò dicas, apponi illam conditionem pro conſequutione etiam augmenti glorię. Concedam, quando ſupponitur in via augmentum gratię, non verò, quando non ſupponitur in via augmentum gratię, ad quem obtinendum, non ap-

Digitized by Google

poſuit Concil. conditionem deceſſus in gratia. Vndè ſolùm deſiderati poteſt ad illud conditio vltimę diſpoſitionis per actum ferventiorem eliciendum in via.

47. Obiſcies tertiò: Demus, quod habens charitatem vt decem, eliciat actum charitatis vt octo, & habens charitatem vt duo eliciat actum vt duo, vel vt tres, ſanè actus charitatis vt octo eſt melioris conditionis, quam actus vt duo, vel vt tres: Sed iſte per nos meretur abſolutè novum augmentum vt ſtatim conferendum: Ergò & ille vt octo. Confirmatur: Actus ille vt octo non poteſt eſſe inferioris conditionis eo quod illum eliciens habeat maiorem gratiam, aliàs maior gratia elicientis noceret eius actibus; quod quis dicat? Sed ſi non haberet maiorem gratiam, eſſet melioris conditionis, & mereretur augmentum ſtatim conferendum: Ergò pariter, quando eliciens habet maiorem gratiam. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Actus vt octo eſt melioris cõditionis ſimpliciter, & per ſe, concedo maiorem: Secundumquid, & per accidens, nego maiorem. Vel aliter diſting. Eſt melioris conditionis ex parte intenſionis, & gratię, à qua per ſe procedit, concedo: Ex parte conatus liberi arbitrij, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam, quia ille actus vt octo per ſe quidem, & ratione ſuę intenſionis, & gratię vt octo, à qua per ſe procedit, eſt melioris conditionis, & per ſe magis meritorius, quia per ſe meretur augmentum gratię vt novem; ſed quia tale augmentum iam præſupponitur, per accidens eſt, quod nihil novum conſequatur, quia præmium illi per ſe correſpondens iam per accidens ſupponitur collatum, quod non contingit in actu vt duo elicito ab habente ſolùm charitatem vt duo, quia ille non ſupponit augmentum illi pro præmio per ſe correſpondens, nempè gratiam vt tres, & ideò de novo illud aſſequitur. Sicut ſi Subdiaconus purè talis benè vtatur ſubdiaconatu, meretur quidem novum gradum diaconatus; attamen ſi Sacerdos benè vtatur diaconatu, per hunc vſum non meretur novum gradum vt effectivè conſequendum; quin indè inferatur bonum vſum diaconatus in Sacerdote eſſe inferioris conditionis per ſe, & ſimpliciter, quam bonus vſus ſubdiaconatus in purè Subdiacono, quia licèt iſte aſſequatur novum gradum illi correſpondentem, ſecùs ille in Sacerdote, hoc non contingit in Saſerdote, quia bonus vſus diaconatus non ſit per ſe meritorius vlterioris gradus, ſed quia vlteriorem gradum illi correſpondentem iam ſupponit collatum; quod eſt per accidens reſpectu boni vſus diaconatus.

48. Deindè eſt alia ratio diſcriminis, nempè, quod habens charitatem vt novem, vel vt decem, ſi ſolùm diligat vt octo, ex parte liberi arbitrij non conatur quantum poteſt, ſed cum aliqua negligentia negativa, deficiendo in vno, vel duobus gradibus gratię quam habet; at habens charitatem vt duo, & eliciens actum vt duo, vel vt tres, conatur ex parte liberi arbitrij quantum poteſt, & in nullo deficit gratię præexiſtenti; & cum magis meritorius, & diſpoſitivus ſit ad novum augmentum modus operandi ex parte liberi arbitrij cum toto conatu in nihilo deficiendo gratię præexiſtenti, quam agere cum negligentia negativa ex parte liberi arbitrij, deficiendo negativè gratię præexiſtenti; ideò nihil mirum, quod actus ille vt duo, vel tres mereatur augmentum novum ſtatim conferendum, ſecùs actus alius vt octo in habente gratiam vt novem, aut decem. Nec ex hoc infertur, nocere illi exceſſum gratię, quia ſolùm nocet illi defectus negativus, ſeù negligentia negativa ex parte liberi arbitrij, vi cuius non conatur quantum poteſt, ſi enim conaretur quantum poteſt, cum poſſit vt decem, eliceret actum vt decem. Sicut vidua illa, paupercula, quæ miſsit minuta duo in Gazophilacio templi, plus miſsit, teſtimonio Chriſti, quam divites, qui plura munera mittebant, *quia illa omnem victum ſuum, quem habuit miſsit,* divites verò ex abundantia non omne quod poterant mittebant; nec illis nocebat abundantia divitiarum, ſed ſolùm minoritas conatus, & affectus reſpectivè ad divitias, quas acceperant.

49. Objicies quartò: Qui auget numerum actuum charitatis, licèt non augeat intenſionem, plus meretur de præmio, quam ſi ſemèl tantum elicuiſſet actum in eadem intẽſione, & plus de præmio illi debet correſpondere ſaltèm in vita ęterna: Sed hoc eſſet falſum, ſi actus remiſsi non mererentur novum, & ſpeciale augmentum: Ergò. Probatur maior: Quia vt quis plus mereatur, ſatis eſt, quod eius opera habeant plus valoris, & ęſtimationis moralis, nam in meritò, & præmio plus attenditur valor moralis, quam entitas phyſica operum: Sed qui auget numerum actuum charitatis, licèt non augeat intenſionem phyſicam, auget valorem moralem: Ergò plus meretur de præmio. Probatur minor: Quia valor moralis non penſatur præcisè ex intenſione phyſica actus, ſed etiam ex alijs capitibus, vt ex duratione, & numero: Ergò ſi augeat durationem in eodem actu, vel numerum actuum; licèt non augeat intenſionem phyſicam, auget valorem moralem. Probatur antecedens: Quia pluris ęſtimantur viginti obſequia vt duo, quam vnum vt duo, & pluris habetur obſequium vt duo continuatum per

per vnum diem, quàm vt durans per brevem morulam: Quod ponderant PP. Salmantic. in eis, qui laborant in obſequium alterius, in quibus evidens eſt, quod plus meretur, qui diù, quàm qui momentaneè tantùm laborat, & qui pluries, quàm qui ſemèl in eadem phyſica intenſione laboravit; & eſſet manifeſta iniuſtitia non plus rependere de mercede, & præmio ei, qui diù, vel pluties, quàm ei, qui ſemèl, & momentaneè laboraſſet: Ergò. Ponderant ſecundò: Quia perfectior phyſicè eſt viſio beatifica, quàm amor charitatis vię; & tamen hic adæquat illam in valore morali: Ergò valor moralis non eſt commenſurandus perfectioni phyſicę. Tertiò in commutationibus: Quia aurum, licèt in minima quantitate, excedit phyſicè argentum, aut ęs: Et tamen ęs, aut argentum poteſt numero, aut quantitate multiplicari ita, vt adæquet valorem moralem, aut excedat in valore morali aurum: Ergò.

50. Confirmant, quia valor ſatisfactorius non commenſuratur intenſioni phyſicę actuum, ſed poteſt creſcere ratione durationis, vel numeri in eadem intenſione: Ergò pariter valor meritorius. Probatur antecedens: Quia opus ſatisfactorium, quod ſemèl elicitum non ſufficeret ad ſolvendam pœnam debitam, poteſt toties iterari, aut tandiù continuari, quod ratione numeri, vel durationis ſufficiat: Ergò. Confirmant ſecundò ex Concil. Tridentino aſſerente, iuſtum bonis operibus mereri augmentum gratię, & in gratia, & iuſtitia creſcere: Interpretari enim non poteſt de augmento indiſtincto, ab eo, quod alijs operibus intenſioribus debetur, vt diſtinctis titulis conferendo; hæc enim interpretatio, inquiunt, ſolas voces continet, & nullum fundamentum in Concil. Primò: Quia ſi hoc pacto liceret Concil. interprætari, pariter liceret dicere, quod iuſtus nullis bonis operibus mereatur diſtinctum præmium ab eo, quod correſpondet primę gratię abſque meritis infuſę, vel primo actui meritorio, ſed idem ſolùm vt diverſis titulis conferendum: Sed hoc eſt contra intentum Concilij, quod eſt adſtruere contra hæreticos ex operibus iuſtitię augmentum, & incrementum ipſius iuſtitię: Ergò. Confirmant: Quia aliàs pari licentia liceret dicere, quod pluribus peccatis eiuſdem rationis, & intenſionis non reſponderet maior pœna ſenſus, ſed eadem in intenſione, licèt diverſis titulis infligenda: Sed hoc eſt contra fidem, quę maiorem pœnam comminatur plus peccantibus: Ergò.

51. Reſpondeo tamen, diſtinguendo maiorem: Plus mereretur de præmio eſſentiali, nego: De accidentali, concedo maiorem. Ad cuius probationem, diſtinguo minorem: Vt quis plus mereatur ſatis eſt, quod eius opera habeant plus valoris intenſivè, concedo: Plus extenſivè, ſubdiſtinguo: Vt plus mereatur extenſivè, id eſt, pluribus titulis, concedo: Vt plus mereatur intenſivè, nego maiorem. Et diſtinguo minorem: Qui auget numerum actuum charitatis, licèt non augeat intenſionem, auget valorem intenſivè, nego: Auget valorem extenſivè, concedo maiorem, & nego conſequentiam, nempè, quod plus mereatur de præmio eſſentiali. Ad probationem minoris, diſtinguo antecedens: Valor moralis extenſivè non penſatur ſolùm ex intenſione phyſica actus, concedo: Valor moralis intenſivè, ſubdiſtinguo: Non penſatur ſolùm ex intenſione phyſica actus, in alijs obſequijs, tranſeat: In actibus charitatis, nego antecedens. Ad cuius probationem, diſtinguo aſſumptum: Pluris ęſtimantur extenſivè viginti obſequia vt duo, quàm vnum vt duo, concedo: Pluris intenſivè, ſubdiſtinguo: Quatenus arguunt maiorem affectum intenſivè, concedo: Independenter ab eo quod arguant affectum intenſivè maiorem, iterum ſubdiſtinguo: Apud eos qui penſant potius cenſum, quam affectum, concedo: Apud eos, qui penſant affectum potius, quam cenſum, ſicut Deus, nego aſſumptum.

52. Et ad ponderationem, dico, quod apud eos, qui in laborante, & obſequente, non penſant affectum, ſed cenſum, vt domini conducentes operarios in vineam ſuam, plus intenſivè ęſtimatur labor, & ſervitium repetitum, aut diuturnum, quam vnicum, & momentaneum, aut brevis durationis, quia re ipſa magis valet ad id, ad quod mercenarij conducuntur: Sed hoc non eſt ad rem, quia apud Deum non meremur per opera charitatis ratione cenſus, ſed ratione affectus; vndè in merito apud Deum potius penſatur affectus, quàm cenſus. Si verò obſequia ſint filiorum ad parentes, vel amicorum ad amicos, vel ad alios, qui magis penſant in obſequijs affectum, quàm cenſum, habet paritas locum; ſed ab his, ideò reputantur maioris valoris, & ęſtimationis moralis viginti obſequia vt duo, quàm vnicum, quia præſumitur, præſtantem viginti obſequia vt duo in gratiam amici maiori affectu pollere erga ipſum, quàm qui vnum ſolùm præſtavit obſequium; & ſimiliter, qui diù laboravit in obſequium amici, præſumitur magis intenſivè diligere, quàm qui momentaneè tantùm laboravit, nam probatio dilectionis exhibitio eſt operis; ſi autem aliundè conſtaret, eum qui præſtaſſet viginti obſequia vt duo, non magis intensè diligere quàm alius, qui vnum tantùm præſtaſſet obſequium, apud eum qui affectum penſaret, & non cenſum, non magis

cere in iuſtitia, & gratiæ, & mereri augmentum illius; vbi ly *creſcere*, non poteſt intelligi de incremento in ingreſſu gloriç futuro, niſi illuſoriè exponendo Concilium: Ergò pariter augmentum gratiç, & iuſtitiæ, quod Concilium definit iuſtos mereri, non poteſt intelligi de augmento conferendo in ingreſſu gloriç, ſed de augmento obtinendo in via, quo in via creſcant in iuſtitia, vt plus mereri poſsint, iuxta illud Aug dicentis, *Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habēdo mereri vt plus habeat, & plus habendo plus diligat*; augmentum enim illud in ingreſſu gloriæ nihil iuvaret vt iuſtus plus poſſet mereri in via, nec vt creſceret in iuſtitia, & gratia; quod potiſſimè intendit Concilium ſtatuere. Vndè potius expoſitio PP. Salmantic. negans actibus remiſſis charitatis præmium augmenti gratiç, & charitatis in hac vita, nedum non habet pro ſe, ſed habet contra ſe fundamentum in Concil. nempè, quia augmentum gratiæ, & iuſtitiæ, quod pro præmio aſsignat Concilium actibus charitatis, ex eius intentione, & ſenſu aperto, eſt augmentum in hac vita, quo iuſtos definit creſcere, & augere ſuam iuſtitiam, & gratiam; iuxta illud, *qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhùc, & qui ſanctus eſt, ſanctificetur adhùc.* Sed iuxta ipſos PP. Salmant. augmentum in hac vita non datur, niſi dependenter ab actu intenſiori illud idem augmentum merenti de condigno: Ergò eſt maximum fundamentum in Concilio, ad explicandum, augmentum debitum actibus remiſsis eſſe idem, quod confertur actibus intenſioribus eliciendis in hac vita.

56. Nec ex indè licebit, Concilium interpretari, ità vt iuſtus nullis bonis operibus mereatur præmium diſtinctum, ſed idem quod debetur primç gratiæ, aut primo merito; quia aliàs iuſtus bonis operibus creſcere non poſſet ſuprà primam gratiam, & primum meritum; quod apertè eſt contra intentum, & definitionem Concilij. Sicut non licèt, adhùc iuxta expoſitionem PP. Salmantic. dicere, quod iuſtus nullis bonis operibus mereatur augmentum gratiç in hac vita conferendum, licèt ipſi exponant, quod per actus remiſſos non meretur iuſtus augmentum in hac vita conferendum: Si ergò ipſi aliter exponunt Concilium quantum ad actus remiſſos, ac quantum ad intenſos; cur, & nos non poterimus ſimiliter diſcernere? Nec ſimiliter licebit dicere, quod pluribus peccatis eiuſdem rationis reſpondeat eadem pœna ſenſus, ac vni ſoli; nam peccata ſolùm demeritoriè cauſant pœnam ſenſus, non verò diſpoſitivè phyſicè, tanquam diſpoſitiones ad ſuam formam; ſecùs autem eſt in actibus charitatis reſpectu præmij augmenti gratiç, & charitatis; vndè militat diverſa ratio. Mitto etiam, quod ſi repetitio eiuſdem peccati, aut diuturnitas non argueret maiorem converſionem ad bonum commutabile, cui correſpondet pœna ſenſus, non eſſet abſonum dicere, quod plura numero peccata, aut vnum diù continuatum non mereretur maiorem pœnam intenſivè; quam vnum peccatum eiuſdem rationis, & intenſionis; ſeu æqualis converſionis ad bonum commutabile, ac illa plura; propterea enim plura iterata maiorem pœnam merentur, quia iteratio eiuſdem peccati ſupponit arguitivè maiorem intenſivè converſionem ad bonum commutabile. Mitto etiam, quod plura peccata eiuſdem rationis non merentur plus de pœna eſſentiali, quç eſt pœna damni, quam vnum tantum; vndè ſi argumentum probaret, probaret, nec plura opera charitatis plus mereri de præmio eſſentiali, quam vnum tantum. Veruntamen primç ſolutioni inſiſtendum eſt.

57. Sed dices primo: Actus charitatis ſolùm meritoriè concurrunt ad vitam æternã, & non diſpoſitivè: Ergò, licèt non detur actus intenſus, nec ſufficiens diſpoſitio, poterit mereri novum, & ſpeciale augmentum vitç æternæ, licèt non charitatis, & gratiç in via. Confirmatur: Quia D. Thom. diſtinguit in actibus charitatis, & rationem meriti, & rationem diſpoſitionis: Ergò poterit per modum meriti fundare ius ad præmium diſtinctum, licèt ad illud non diſponat. Dices ſecundò: Si ſemèl actus remiſſus poteſt præmiari, ſeu mereri augmentum in diſtinctum ab eo quod debetur alteri actui: Ergò præmiari poterit augmento iam poſſeſſo correſpondenti actui præterito, par hoc nempè quod illud in poſternm poſsideat novo titulò actus remiſsi, ſiquidem non eſt maior ratio vnius, quam alterius. Reſpondeo ad primum, diſtinguendo antecedens: Solùm meritoriè concurrunt ad vitam ęternam immediatè in ſe conſideratam, concedo: Ad illam, mediatè in iure gratię conſideratam, nego antecedens, & conſequentiam, quia vita æterna non datur, niſi conformiter, & proportionatè ad ius gratiæ in via, & ideò mereri nequit iuſtus augmentum vitæ æternç, niſi quatenus meretur augmentum gratię in via; & cum ad augmentum gratię in via compatentur actus charitatis non ſolùm per modum meriti, ſed per modum diſpoſitionis, & dependenter à diſpoſitione ſufficienti, ſic ſimiliter mediatè ad augmentum vitę ęternę. Ad confirmationem, diſtinguo antecedens: Diſtinguit rationem meriti, & rationem diſpoſitionis, cum dependentia meriti à diſpoſitione in obtinendo augmentum, concedo: Sine tali dependentia, & connexione, nego antecedens, & conſequentiam

qui

quia D. Thom. ita diſtinguit vtramque rationem, quod ait, rationem meriti non obtinere augmentum promeritum, vſquedum ſufficienter diſponatur per actus charitatis, vndè ad pręmium augmenti requirit vtrumque concurſum, & meritorium, & diſpoſitivum; & ideò deficiente diſpoſitivo, non ſequitur in actu augmentum, licèt promeritum, quia ſolùm promeritum ſupponitur conditionatè, & dependenter à libera diſpoſitione.

58. Ad ſecundum, dico, quod non improbabiliter dici poſſet, quod actus remiſſus vt duo. v.g. per ſe meretur augmentum illud, quod per ſe non ſupponit, nempè vt tres; & quotieſcumque repetitur, meretur effectivè pee ſe illud idem augmentum vt tres; quia per ſe non ſupponit, nec ſe ipſum anteà elicitum, nec augmentum vt tres iam promeritum, aut poſſeſſum; vndè per ſe illud meretur, quotieſcumque elicitur, & ſic ſolùm multiplicantur numero merita, vel tituli ad idem augmentum: Quod quidem per accidens tantùm ſupponitur poſſeſſum, & hoc ſenſu ſalvatur, quod nũquam actus remiſſus caret præmio, quod per ſe ratione ſuę intenſionis meretur de condigno, quia ſemper ad illud ſufficienter diſponit. Veruntamen, hoc prætermiſſo, imò cum hoc ipſo componitur, quod per accidens, & ex ſuppoſitione talis augmenti iam promeriti, & poſſeſsi, eius vis meritoria tendat, & applicetur ad augmentum ſuprà omne quod iam, licèt per accidens, ſupponitur, eo quod vis meritoria, imò & diſpoſitiva ſemper tendit ad non poſſeſſum, & non promeritum abſolutè, ad illudque interpratativè applicatur; & ſicut diſponit ad augmentum futurum ſuprà poſſeſſum, licèt remotè, & dependenter à diſpoſitione proxima, & vltima actus ferventioris, ita ſimiliter meretur tale augmentum, & non ſolùm quod per accidens ſupponit poſſeſſum; præſertim cum ratione repetitionis habilitet ad actum ferventiorem vltimò diſpoſitivum ad tale augmentum, vndè ratione repetitionis mereri debet etiam tale augmentum, ad cuius diſpoſitionem habilitat.

59. Obijcies quintò: Si actus remiſſus meretur augmentum de condigno, meretur illud adæquatè, hoc eſt, ęquando illud in valore morali; ſed eo ipſo non poteſt mereri idem augmentum, quod alij actus eemiſsi, nec quod meretur etiam actus intenſus adæquatè: Ergò meretur ſemper diſtinctum, & peculiare augmentum. Probatur minor: Quia meritum adæquatum eſt cauſa adæquata, & totalis præmij: Sed non poſſunt plures cauſę totales cauſare eundem numero effectum: Ergò nec plura merita adæquata eundem numero præmium, vel augmentum: Ergò augmentum; quod correſpondet pro præmio adæquato vni actui, non poteſt idem correſpondere alteri. Confirmatur: Quia ad merendum idem præmium, ſeù augmentum, quod correſpondet actui intenſo, ſuperfluunt omninò actus remiſsi præcedentes: Ergò iſti non merentur illud augmentum. Probatur antecedens: Quia quamvis non præceſſerint actus illi remiſsi, actus intenſior ſe ſolo meretur, & conſequitur tale augmentum independenter ab illis: Ergò illi ſuperfluunt.

60. Confirmatur ſecundò: Quia hæc noſtra ſententia diſſuadet elicientiam actus charitatis, niſi ſit in gradu intenſiori, quia reddit illos inutiles, & ſine fructu: Sed hoc eſt abſurdum, quia actus charitatis, quantumvis remiſſi, non ſunt diſſuadendi, cum ſint ſupernaturales, & honeſti: Ergò.

61. Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem. Ad cuius probationem, diſtinguo maiorem: Meritum adæquatum eſt cauſa adæquata moralis, concedo: Eſt cauſa adęquata phyſica, nego maiorem, & diſtincta minori eodem modo, nego conſequentiam: Quę inſtatur manifeſtè in meritis Chriſti, quorum quodlibet fuit meritum adæquatum cuiuslibet præmij poſsibilis, & tamen quodlibet præmium correſpondet omnibus eius meritis, & ſingulis ęquantibus, imò & excedentibus præmium idem: Nullum ergò eſt inconveniens in eo quod idem effectus moralis, ſeù idem præmium cauſetur à pluribus meritis totalibus, ſeù cauſis moralibus adæquatis. Quod ſi dicas, ſingula merita Chriſti eſſe totalia in actu primo reſpectu eiuſdem præmij, ſed non totalia in actu ſecundo, quia in actu ſecundo movet *Deum* inadæquatè reſpectu eiuſdem præmij: Pariter dicam, actus remiſſos eſſe in actu primo merita totalia, eo quod valore morali ęquant præmium idem; nego tamen quod in actu ſecundo ſint meritum totale, quia non movent in actu ſecundo, niſi dependenter ab actu intenſo diſponente phyſicè, & ſimùl movente; vndè quoad movere in actu ſecundo actus remiſsi dependent, & ſubordinantur actui intenſiori, & in actu ſecundo conſtituunt idem meritum quoad efficaciam adæquatum, non plura, licèt quoad ſufficientiam, & valorem moralem ſint in actu primo plura merita adæquata.

62. Ad primam confirmationem, nego antecedens. Ad cuius probationem, diſtinguo antecedens: Licèt non præceſsiſſent actus remiſsi, actus intenſior mereretur, & obtineret augmentum, ſi ſemel eliceretur, & aliàs non eliceretur cum tali intenſione connaturaliter

lo-

loquendo, concedo: Et aliàs eliceretur cum tali intenſione, nego antecedens, & conſequentiam, quia in his, quę procedunt de imperfecto ad perfectum, non pervenitur ad perfectum, niſi medijs imperfectis magis, & magis diſponentibus ad perfectum, & ſic connaturaliter loquendo, nunquam pervenitur ad actum intenſiorem, niſi prius habilitetur, & diſponatur voluntas per repetitionem remiſſorum. Ex quo ad ſecundam, nego maiorem: Quia adhùc in noſtra ſententia manet motivum ſuadendi actus, licèt remiſſos, nempè pervenire per illos connaturaliter ad intenſionem, & ad augmentum, licèt potiori titulo ſuadendi ſint intenſi, quia propter quod vnum quodque tale, & illud magis.

63. Denique obijcies: Quia ſequeretur in noſtra ſententia, primo, quod ſi vir innocens exerceretur per totam vitam in actibus remiſsis charitatis, & decederet abſque actu intenſiori, nullum in vita ęterna haberet pręmium ſuorum actuum charitatis. Sequeretur ſecundo, Deum præmiare citra condignum, quandoquidem pluribus meritis adæquatis ſolùm vnum daret præmium. Sequeretur tertiò: Melioris conditionis forè, qui per momentum eliceret actum charitatis vt dum, quam qui diuturna vita continuaret actum charitatis vt ſex, & cum illo decederet, quamvis cum illo pateretur martirium. Sequeretur quartò: Quod nec actus adæquans intenſionem habitus meretur novum augmentum, quia non eſt intenſior: Conſequens eſt contra D. Thom. locis ſuprà à nobis relatis: Ergò. Reſpondeò ad primam ſequelam negando ſuppoſitum illius, nempè quod innocens ſe exerceret per longam vitam ſemper in actibus remiſsis, non exercendo interdum actus ferventiores, quia actus remiſsi reddunt voluntatem promptiorem ad iterum agendum ſecundum charitatem, & habilitate creſcente homo prorrumpit in actum ferventiorem, vt ait D. Thom. & licèt hoc non ſit ex neceſsitate, propter libertatem arbitrij, tamen eſt moraliter impoſsibile quod homo diù perſiſtat in eadem remiſsione diligendi, & non prorrumpat interdum in actum intenſiorem, homo enim non permanet in eodem ſtatu, ſed vel labitur paulatim in mortale per paſsiones, vel creſcit de luce in lucem, & de virtute in virtutem vſque ad perfectum diem glorię. Quod ſi ille caſus admittatur, dicendum erit, tunc caſus omnes actus illos remiſſos, ſeù dilectionem illam remiſſam continuatam in gradu remiſſo habituram in vita ęterna præmium per ſe illi correſpondens abſolutè, nempè gratiam, ad quam per ſe diſponit ille gradus diligendi, & gloriam in tali gradu correſpondentem, vt poſſeſſam tot titulis quot actibus remiſsis, aut diuturniori titulo; licèt careret, ob deffectum voluntarię diſpoſitionis, intenſiori, ac novo præmio eſſentiali, quod ſolùm ſub conditione actus intenſioris, & dependenter ab illo meruerat, ex ſuppoſitione, & quaſi per accidens. Vt explicabamus *ſuprà numer.* 47.

64. Ad ſecundam, nego quod Deus præmiaret citrà condignum, quia licèt merita illa eſſent plura extenſivè, & numericè, non mererentur plus intenſivè, cum non importarent affectum charitatis intenſivè maiorem, quem Deus penſat in meritis, & ideò præmio vnico intenſivè adæquante, imò excedente omnes illos actus remiſſos, & intenſum, pluribus titulis collato, duraturo in ęternum præmiaret illos actus vltrà condignum, excederet enim præmium ad meritum, tùm in intenſione, vt mox explicabo, tùm in extenſione, cum poſſeſsio Dei per totam ęternitatem extenſior ſit quam actus charitatis multoties repetitus, vel longa vita continuatur. Ad tertiam, iterum nego, quod poſſet quis, moraliter loquendo, per longam vitam continuare actum charitatis vt ſex in eo gradu perſiſtendo, & non prorrumpendo in actum ferventiorem. Sed eo caſu admiſſo, nullum eſt inconveniens, quod quantum ad præmium eſſentiale melioris eſſet conditionis, qui in vltimo momento vitę Deum dilexiſſet vt decem, ſi alter ſolùm decederet in ſua intenſione vt ſex, quia iuxta gradum dilectionis, & charitatis, in qua quiſque decedit, metiri debet præmium eſſentiale in gloria. Nec hoc eſt admiratione dignum, cum ſæpè videamus eum, qui ferè tota vita flagicioſsimè vixit, ita repente à Deo mutari per pœnitentiam, vt plures iuſtos diù in iuſtitia viventes, amore Dei excellat, ita vt vbi habundavit delictum, ſuperabundet gratia, & fiant noviſsimi primi, & primi noviſsimi.

65. Ad quartam, maior eſt difficultas, circa quam video ferè omnes Thomiſtas, non tàm probare, quàm ſupponere actum ferventiorem vltimo diſponentem ad augmentum, debere eſſe intenſiorem habitu præexiſtente, & adæquare ipſum augmentum in gradu in quo augendus eſt, quia aliter non poteſt eſſe vltima diſpoſitio ad illum in eo gradu; ſiquidem vltima diſpoſitio, præſertim phyſica, debet eſſe in eo gradu, in quo forma infundenda.

TERTIA CONCLUSIO; QUA explicatur actus vltimo diſponens ad augmentum.

66. DICO tertiò: *Actus vltimò diſponens ad augmentum, ſatis eſt quod ſit ex tota virtute habentis, ſeù quod adæquet habitum præexiſtentem in intenſione, & non requiritur quod illum excedat.* Probatur ex D. Thom. tùm 1. *ad Anibald. diſt.* 17. *quæſt.*2.*artic.* 3. vbi ait: *Quando intenſio actus charitatis adæquatur intenſioni habitus, tunc homo meretur charitatis augmentum, quia tunc be[illegible] vtitur eo quod accepit*, id eſt, vtitur adæquatè. Tùm 1. *Sentent. diſt.* 17. *quæſt.* 2. *artic.* 3. *in corpor.* vbi ſic ait: *Similiter dico, quod quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem naturę, & quantum ad virtutem habitus infuſi, tunc vnus actus diſpenit, & meretur augmentum charitatis vt ſtatim fiat.* Et ad 4. *Quia tota capacitas animæ vix ſufficit ad receptionem tantæ perfectionis, quanta eſt charitas, niſi Deus de ſua liberalitate ſupleret; ideò ad hoc quod ſit in anima vltima diſpoſitio ad charitatem, requiritur actus, qui ſit ſecundum totam virtutem ſuam, & iſte ſufficit quantum in nobis eſt, ſed minor non ſufficit ad talem diſpoſitionem.* Tùm in 2. *diſt.* 27. *quæſt.* 1. *artic.* 5. *ad* 2. vbi ſimilites ait: *Non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu conſequitur augmentum habitus, ſed ſolum in illo actu, quo quis vtitur accepta gratia ſecundum proportionem virium ſuarum vt in nullo gratiæ Dei deſit per negligentiam, vt in* 1. *lib. dictum eſt, diſtinct.* 17. *quæſt.*2. *artic.*3. *in corpor.* vbi ſuprà. Ex quibus videtur apertè colligi, quod ex mente D.Thom. ad hoc vt actus charitatis vltimo diſponat ad augmentum novum, non requiritur quod excedat intenſionem habitus præexiſtentis, ſed ſolùm quod illam adæquet, ita vt liberum arbitrium conetur ſecundum totum quod poteſt, tàm ratione ſui, quàm ratione habitus, ita vt in nullo gratię Dei deficiat: Ergò.

67. Reſpondent PP. Salmantic. *in præſent.* & cum ipſis alij ex noſtris, inter quos ſolùm poteſt eſſe hæc diſſenſio, D.Thom. ſemper requirere actum ferventiorem pro vltima diſpoſitione, tùm ex *artic.præſent.* tùm ex *locis citatis*, vbi exigit quod actus vltimo diſponens commenſuretur augmento recipiendo; tùm, quia diſpoſitio ad formam non eſt commenſuranda ſubiecto ſe diſponenti, ſed formę introducendę: Quod probant ex D. Thom. loco citato *ex* 1. *Sentent. ad* 4. vbi ante verba relata, docet duo requiri ad formam introducendam: *Vnum ex parte introducentis, vt ſua operatio commenſuretur ſecundum ęqualitatem perfectioni introducendæ, non enim ex parva calefactione introducitur calor ignis, ſed ex tali calefactione, quę habeat ęqualem virtutem ad minus ex ſuo principio calori ignis. Aliud requiritur ex parte recipientis, nempè, vt diſpoſitio ſua commenſuretur eodem modo perfectioni introducendę*: Ergò ex D.Thom. requiritur, quod diſpoſitio, præſertim phyſica, commēſuretur quoad ęqualitatem perfectioni introducendę, & conſequenter cum augmento introducendo, & non ſufficit, quod commenſuretur cum habitu pręexiſtente. Proſequitur D.Thom. *Contingit autem quandoque, vt in operibus animę, quod aliquid diſponitur; & perfectionem recipit à ſe ipſo, vt in ſcientia, & virtute patet, vndè ad perfectam diſpoſitionem ſufficit, quod anima operetur ſecundum virtutem proportionatam illi perfectioni, quæ inducenda eſt*, & ſubiungit verba relata: Ergò iuxta D.Thom. requiritur quod diſpoſitio vltima commenſuretur illi perfectioni, quę introducenda eſt.

68. Deindè explicant D. Thom. in locis obiectis, ita vt hominem operari ſecundum totam virtutem habentis, & ſecundum proportionem virium ſuarum, ſit idem ac operari non ſolùm ſecundum virtutem habitus infuſi, ſed ſecundum virtutem auxiliorum tranſeuntium, quę Deus confert vt adiuvent habitum, & cum illo concurrant ad actum intenſiorem, quem ratione ſolius habitus non poſſet elicere; & ſic eſt elicere actum intenſiorem præ habitu præexiſtente, à quo procedit.

69. Veruntamen, hæc expoſitio ingentes habet difficultates. Prima eſt in ſententia ipſorum PP. Salmanticenſium, & aliorum Thomiſtarum, qui tenent actum contritionis diſponentem ad gratiam precedere efficienter ab ipſa gratia habituali, & non ab auxilio tranſeunti, imò PP.Salmant. ſpecialiter tuentur nec de potentia abſoluta poſſe actus charitatis procedere ab auxilio tranſeunti: Ex qua ſententia legitimè infertur, quod nec actus charitatis ſecundum gradum vllum intenſionis poſſit procedere ab auxilio tranſeunti; nam ſi ſemèl quantum ad quatuor gradus, v.g. poteſt procedere ab auxilio, cur non ſecundum omnes? ſi habens habitum vt vnum poteſt elicere actum vt quatuor, vel vt octo, ſupplente auxilio defectum habitus ſuprà vnum, cur non poterit elicere actum vt vnum, ſupplente auxilio pro habitu vt vnum? In quo quidem PP. Salmant. ſatis inconſequenter procedunt, vt alibi oſtendam. Item, ſi diſpoſitio ad primam gratiam, & primam infuſionem charitatis non procedit ab auxilio, ſed ab habitu pro tunc infuſo, non obſtante, quod ha-

habitus non ſupponitur independenter exiſtens à tali diſpoſitione; cur in infuſione augmenti habitus, diſpoſitio vltima ad augmentum non poterit procedere ab habitu augmentato, non obſtante quod non ſupponatur habitus augmentatus independenter à tali diſpoſitione? Item, ſi in primo caſu intervenit mutua prioritas in diverſo genere, vi cuius habitus charitatis præcedit actum in genere cauſę efficientis, & actus habitum in genere cauſę materialis diſpoſitivę, cur in ſecundo non poterit intervenire eadem mutua prioritas, ita vt habitus intenſior, ſeù augmentatus præcedat actum intenſiorem in genere cauſę efficientis, & ſubſequatur ad illum in genere cauſę diſpoſitivę? Eſt ergò manifeſta inconſequentia aliter diſcurrere in vno caſu, ac in alio.

70. Si verò, conſequentię tenendę cauſa, dicas, habitum intenſum, ſeù augmentatum præcedere, & ſubſequi in diverſo genere ad actum intenſiorem ſuprà intenſionem habitus præexiſtentis, eſt ſecunda, & non minor difficultas: Nam ſequitur, actum intenſiorem vt octo, v.g. non eſſe meritorium augmenti habitus vſque ad octo, nam principium eſſentiale meriti non poteſt cadere ſub merito, vt eſt communis Theologorum ſententia; habitus autem augmentatus eſt principium eſſentiale actus vt intenſioris: Ergò actus intenſior non poterit eſſe meritorius augmenti habitus: Sed hoc dici nequit, quia contra omnes etiam Theologos eſt, quod actus intenſior vt intenſior non ſit meritorius augmenti gratię, & charitatis: Ergò. Eſt tertia difficultas, nam idem ſequitur, ſi actus intenſior, quoad maiorem intenſionem ſuprà habitum præexiſtentem, non procedat ab habitu, ſed ab auxilio, quia eo ipſo quantum ad illam maiorem intenſionem non procedit à gratia ſanctificante, & iuſtificante, ſed ad ſummum à gratia auxiliante: Sed actus ſolùm eſt meritorius in quantum eſt à gratia ſanctificante, vt ſanctificante, ſeù à iuſto formaliter vt iuſto, & grato Deo: Ergò quoad illam maiorem intenſionem non erit meritorius augmenti gratię; vndè iam non erit diſputandum, an actus remiſſus ſit meritorius augmenti gratię, ſed an actus intenſior, vt intenſior, mereatur augmentum? Quod nullus Catholicus dubitavit. Eſt quarta difficultas, quia vel auxilium adiuvans habitum intenſum ſolùm vt ſex, v.g. ad actum intenſiorem vt octo, eſt intenſum vt octo, vel ſolùm vt ſex, vel minus? Si eſt intenſum vt octo, auxilium ſe ſolo ſufficiet ad actum intenſum vt octo, & habitus ſuperfluus erit ad talem actum. Si ſolùm ſit intenſum vt ſex ſicut habitus, vel minus quam habitus, adhùc ſimùl cum habitu non poterunt elicere actum intenſum vt octo, quia duę qualitates remiſſę, quantumvis ſe adiuvent, dummodo remiſſę maneant, non poſſunt operari in gradu intenſiori, vndè duo calores vt quatuor, minimè poſſunt efficere in paſſo vnum calorem vt octo: Ergò habitus, adhùc adiutus auxilio, non poteſt elicere actum intenſiorem ſe ipſo.

71. Nec ſolvunt difficultatem PP. Salmantic. dicendo, quod auxilium intenſum vt octo continet totam intenſionem vt octo actus, ſed non ſubſtantiam ipſius actus, & ideò ſe ſolo non ſufficit ad actum, niſi per modum cauſę partialis cum habitu. Contra enim eſt, primo: Quia ſaltèm ſuperfluet intenſio habitus, quia ſi auxilium continet totam intenſionem actus, nulla intenſio habitus neceſſaria erit ad intenſionem actus producendam. Secundò: Quia in actu non differt intenſio illius à ſubſtantia eius, idem enim numero actus non intenditur, aut remittitur, vt eſt probabilior ſententia, vndè hæc determinata intenſio eſt de ſubſtantia huius numeri actus: Ergò implicat auxilium continere totam intenſionem actus, & non ſubſtantiam illius. Item, quia intenſio actus non eſt producibilis ſeorſim ab vllo principio, eſt enim modus agendi, quod convenire nequit, niſi principio agenti quoad ſubſtantiam, vndè ſolùm illud principium diligit Deum intensè vt octo, quod diligit Deum quoad ſubſtantiam dilectionis: Ergò principiũ, nempè auxilium, quod non continet ſubſtantiam dilectionis, non continet, nec producit intenſionem eius. Tertiò: Quia vel auxilium concurrit modificando habitum ſua intenſione vt octo, vt habitus poſsit diligere vt octo, vel abſolutè producendo per ſe ipſam intenſionem partialiter cum habitu producente per ſe ſubſtantiam actus? Hoc ſecundum, dici non poteſt, quia intenſio actus non eſt per ſe, & abſolutè producibilis, adhùc partialiter cum ſubſtantia actus ſimiliter producta à diverſo principio, aliàs non eſſet modus agendi, ſed quid actum, ſicut ipſa ſubſtantia actus. Nec dici poteſt primum: Quia aliàs habitus redderetur per auxilium intenſus vt octo, auxiliumque nihil aliud præſtaret, niſi intendere habitum vt octo, quod eſſet illum augere vt octo, vt prorrumperet in actum vt octo; ad hoc autem fruſtra, vel implicatoriè ponitur auxilium tranſiens, cum intenſio habitus vt octo non ſit futura tranſiens, ſed permanens in eo caſu, nec talis intenſio indigeat auxilio, ſed modo maioris radicationis habitus in ſubiecto; vndè ſi auxilium modificaret habitum modo maioris intenſionis, propriè non eſſet auxilium, ſed modus maioris intenſionis, nec propriè partialiter concurret cum habitu, adiuvans habitum, ſed vt modus ipſius habitus concur-

reret ad modum agendi, eo modo quo intenſio habitus concurrit ad intenſum actum; nec etiam tunc caſus actus intenſus vt octo procederet ab habitu remiſſo, aut ſolùm intenſo vt ſex, ſed ab habitu intenſo vt octo vi illius modi, quem vocas auxilium, præſtantis habitui modum intenſionis vt octo.

72. Eſt quinta difficultas, nam vel Deus ſemper aſsiſtit voluntati iuſti, informatę habitu infuſo charitatis, auxilio tranſeunti ex parte ipſius voluntatis adiuvanti, vel aliquando non? Si ſemper: Ergò gratia, & habitus charitatis in iuſto non eſt auxilium ſufficienter adiuvans ex parte principij ad actus charitatis eliciendos; quod quis dicat? Si aliquando non aſſiſtit tali auxilio; ponamus voluntatem tunc elicere actum charitatis ſecundum totam virtutem habentis, & quoad virtutem naturę, & quoad virtutem habitus infuſi, ita vt diligat omninò quanta intenſione, & conatu poteſt: Rogo: Erit hæc vltima, & ſufficiens diſpoſitio ad augmentum ſtatim conſequendum, vel non? Si non? Ergò contradicis D. Thomę affirmanti: Si eſt ſufficiens diſpoſitio: Ergò ſufficit actus ęquans in intenſione habitum præexiſtentem.

73. Dices, quod eliciens actum ęqualis intenſionis meretur augmentum habitus ſtatim conferendum, non ex vi actus ſolùm ęquè intenſi, ſed ex vi actus intenſioris, ad quem ſe proximè diſponit per actum ęquè intenſum; quia elicito actu ęquè intenſo, quo benè vtitur gratia accepta ſecundum proportionem virium ſuarum, infallibiliter datur ei maior gratia auxiliens, vt abundet in charitate eliciendo actum intenſiorem, datur inquam hæc maior gratia, non ex iuſtitia, nec ex condignitate actus ęquè intenſi, ſed ex divina liberalitate, & congruitate, iuxta illud, *habenti dabitur, & abundabit*; & tunc per actum intenſiorem elicitum ratione gratiæ auxiliantis ſuperadditæ ex liberalitate, meretur de condigno augmentum habitus; & per hunc modum conciliantur teſtimonia D. Thom. cum *præſent. artic.* in quo exigit actum ferventiorem ad augmentum habitus. Sed contra eſt: Quia ſi per actum ęquè intenſum non meretur de condigno maiorem illam gratiam auxiliantem, ſine fundamento dicitur, quod illi infallibiliter dabitur talis gratia ex ſola liberalitate; quod enim Deus ex ſola liberalitate dat, non eſt infallibile, quod illud dabit. Secundò: Quia quamvis ſit infallibile quod illam gratiam dabit, non poteſt eſſe infallibile, quod, illa data, voluntas cum illa eliciet immediatè actum ferventiorem, quia voluntas poſt elicitum actum vt quatuor, v. g. habens gratiam ſufficientem vt ſex, non eſt neceſsitata, ſed indifferens ad vtendum, vel non vtendum adæquatè tota illa gratia vt ſex auxilians tranſeunter: Magis enim inclinat habitus, quam auxilium ſufficiens tranſiens: Et tamen ſæpè qui habet habitum vt ſex, vel eo non vtitur, vel non vtitur adæquatè vt ſex, ſed inadæquatè vt quatuor: Cum ergò erit infallibile, quod ſi habeat gratiam auxiliantem tranſeunter vt ſex, immediatè vtetur illa adæquatè? Si verò cum aliquibus dicas, illam gratiam, vel auxilium tranſiens eſſe ſimùl ſufficiens, & ab intrinſeco efficax, & ideò inferre infallibiliter actum vt ſex illi commenſuratum. In primis, hæc ſententia de auxilio ſufficienti identicè efficaci, paucis placet, & innumeras habet difficultates, vt alibi oſtendo. Deindè, vndè erit infalibile, quod qui elicuerit actum vt quatuor, ſtatim habebit gratiam ſufficientem ſimùl & efficacē vt ſex ad actum vt ſex? Aliàs enim erit etiam infallibile, quod elicienti actum vt ſex, immediatè dabitur illi gratia ſimùl ſufficiens, & efficax vt octo, qua eliciat ſtatim actum vt octo, & elicienti actum vt octo ſimiliter dabitur gratia ſufficiens, & efficax vt decem, & ſic in infinitum, vndè in momento erit infallibile, quod elicienti actum vt quatuor, eliciet actum vt mille ſtatim, & ſine mora; quod quis dicat? Sequela patet: Quia ſi eſt infallibile, quod adæquatè vtenti gratia accepta dabitur ſtatim gratia intenſior ſimùl ſufficiens & efficax ad actum intenſiorem: Ergò vtenti adæquatè hac gratia intenſiori pariter dabitur infallibiliter amplior gratia ſufficiens & efficax ad actum intenſiorem, & vtenti hac, prout infallibiliter vtetur, cum ſit efficax, pariter dabitur alia amplior ſufficiens & efficax, & ſic ſine termino, & nunquam ceſſabit augmentum. Licèt ergò ſit infallibile, quod vtenti adæquatè gratia accepta dabitur ſtatim maior gratia, non poteſt tamen eſſe infallibile, quod ſtatim vtetur adæquatè etiam illa maiori gratia, quia aliàs rurſus eſſet infallibile dandum eſſe illi ſtatim aliam maiorem gratiam, & ſic in infinitum.

74. Tertiò, quia falſum eſt, quod dabitur illi maior gratia ſolùm ex liberalitate, & non de condigno reſpectivè ad actum ęquè intenſum cum habitu, quia illa promiſsio: *Habenti dabitur, & abundabit*, hoc eſt, *adæquatè vtenti gratia accepta, dabitur maior*, non eſt promiſsio purè liberalis, ſed oneroſa ſub conditione actus intenſi, qui iuxta omnes meretur de condigno augmentum gratię ſuprà gratiam præſuppoſitam, cum remiſſus de condigno mereatur tale augmentum: Ergò ly *dabitur*, non intelligitur de datione liberali, & purè de condigno, ſed de condigno, & ex iuſtitia, Quartò: Quia rogo, an actus ęquè intenſus cum habitu diſpo-

nat

nat proximè, & vltimo ad gratiam auxiliantem magis intenſam licèt tranſeuntem, vel non? Si non diſponit proximè ad illam, vndè eſt infallibile, quod illam immediatè accipiet? Si diſponit proximè ad illā, licèt magis intenſam, cur non poterit proximè diſponere ad habitum magis intenſum? Sequitur ergò, actum procedentem ex tota virtute habentis, & quantum ad habitum, & quantum ad virtutem naturę, de condigno mereri augmentum habitus, ſeù habitum magis intenſum; quod nemo negare poteſt, niſi negando potiori titulo actibus remiſsis meritum de condigno augmenti: Secundo ſequitur, diſponere proximè ad augmentum ipſum, vt ſtatim conferatur. Quod quidem cum clariſsimum ſit in D. Thom. & aliter non poſsint vitari difficultates præmiſſę, mirum eſt, quod ferè omnes Thomiſtę, huc negaverint, potiſsimè cum motiva in contra parvi momenti ſint.

75. Ad primum enim ex PP. Salmantic. *num. 67.* dico, verum eſſe, quod Div. Thom, *in artic. præſent.* exigit actum ferventiorem, ſed non ferventiorem habitu, ſed ferventiorem actibus præcedentibus, quos remiſſos ſupponimus, & non procedentes ex tota virtute habentis; ad quam expoſitionem ſola lectione Textus opus eſt. Requirit etiam, quod conetur ad charitatis augmentum, ſed ex mente Div. Thom. conari ad charitatis augmentum nihil aliud eſt, quam diligere ex tota virtute habentis, & quantum in ſe eſt, ita vt in nullo gratię Dei deficiat. Nec D. Thom. *in 1. Sentent.* exigit, quod actus vltimo diſponens ad augmentum habitus infuſi, commenſuretur ad ęqualitatem habitui infundendo in intenſione phyſica, vt contendunt PP. Salmantic. Nam eo loco tres caſus, vel modos introducendi perfectionem in ſubiecto diſtinguit Angelicè D. Thom. Primum: Quando agens phyſicum introducit formam in paſſo diſtincto; & tunc ait, requiri ex parte agentis, quod operatio eius commenſuretur formę introducendę ſecundum ęqualitatem, & ex parte recipientis vt diſpoſitio ſua, nempè vltima, commenſuretur eodem modo, nempè ad ęqualitatem cum forma etiam introducenda; in quo cum PP. Salmantic. convenimus. Secundum: *Quando aliquid diſponitur, & perfectionem recipit à ſe ipſo, vt in ſcientijs, & virtute*, acquiſita nempè, quam homo recipit à ſe ipſo, quia illam in ſe ipſo efficienter generat, & auget: Et in hoc inquit: *Ad perfectam diſpoſitionem ſufficit, quod anima operetur ſecundum virtutem proportionatam illi perfectioni, quę introducenda eſt*, vel vt infrà ait, verbis referendis, *nu. 76. ſecundum virtutem commenſuratam ad ęqualitatem*. Tertiū: Quando anima non recipit perfectionem à ſe ipſa, ſed à Deo ſolo infundente, vt quando recipit charitatem infuſam, & tunc ait: *Quod tota capacitas animę vix ſufficit ad receptionem tantæ perfectionis, niſi Deus de ſua liberalitate ſuppleret, & ideò ad hoc, quod ſit in anima vltima diſpoſitio ad charitatem, requiritur actus, qui ſit ſecundum totam virtutem ſuam, & iſte ſufficit, quantum in nobis eſt.* Sanè hic non requirit Angelicus Præcept. quod vltima diſpoſitio commenſuretur perfectioni introducendę, vt evidenter patet; ſed ſolùm quod operetur *ſecundum totam virtutem ſuam*, ſeù vt ait in alijs locis, *ex tota virtute habentis*, & hunc modum operandi, dicit, ſufficere *quantum in nobis eſt*, vt ſit vltima diſpoſitio. Vbi clarè innuit, vltimam diſpoſitionem ad gratiam non debere commenſurari phyſicè gratię introducendę, ſicut in prioribus duobus caſibus ad formam naturalem in paſſo extraneo, & ad ſcientiam, & virtutem in ſe ipſo; quia aliàs ſi ita commenſuraretur, non diceret: Et hic actus ſufficit *quantum in nobis eſt*, ſed abſolutè, & ſine illo addito ſufficeret; nec exigiſſet D. Thom. vt exigit, quod Deus *de ſua liberalitate ſuppleret*, ſi actus diſponens vltimo foret commenſuratus ad ęqualitatem cum gratia, aut augmento introducendo. Vide quantum diſtet mens D. Thom. ab intento PP. Salmantic.

76. Et confirmo ex eodem D. Thom. Ibidem, vbi ſubiungit: *Vlterius, in illis perfectionibus, in quibus per actum animæ non ſolùm eſt diſpoſitio, ſed etiam ipſa perfectio* efficienter nempè acquiſita, *exigitur quod actus ipſius animę ſit proportionatus, & æqualis in virtute, ipſi perfectioni introducendæ*, ex quo infert, quod cum *habitus ex ſua ratione habeat firmitatem quandam*; ad introductionem illius ſufficit vnus actus, ſi vnus actus habeat firmitatem, non autem ſufficiet, ſi firmitatem non habeat, ſed tunc requirentur plures, qui firmitatem faciant: Indeque rurſus infert; quod vna demonſtratio ſola, quia firmitatem habet, ſufficit ad inducendum habitum; attamen vnum ſolùm argumentum dialecticum, ſeù probabile, quia non habet firmitatem, non ſufficit ad inducendum habitum opinionis, ſed requiruntur plures congregati. Indè demum infert, quod habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur proprijs actibus, non poſſunt acquiri tantum per vnum actum, quia actus voluntatis humanę non habet firmitatem; cum voluntas ad multa ſe habeat, ſed oportet quod multi actus conveniant. De habitu autem charitatis aliter diſcurrit, dicens: *Habitus autem charitatis non habet firmitatem per actum animę, ſed à cauſa ſua, quæ Deus eſt, & ideò vnus actus voluntatis poteſt ſufficere ad hoc, quod charitas infundatur, & ſimiliter ad hoc quod augeatur:* Eſt

igitur iuxta D. Thom. magna diſparitas inter perfectiones, quas agena creatum inducit in paſſo extraneo, aut quas efficienter cauſat in ſe ipſo ex vna parte, & perfectionem charitatis quam accipit à ſolo Deo inſundente,& efficiẽte, ex alia; quod nempè diſpoſitio ad illã debet cõmenſurari cum perfectiõne inducenda ſecundum ęqualitatem, diſpoſitio verò ad iſtam non debet commenſurari ſecundum ęqualitatem, aliàs opus eſſet quod actus vltimo diſponens ad charitatem importaret ęqualem firmitatem,ſicut ipſe habitus; ſed ſatis eſt, quod proportionetur, quantum poſsit ex tota virtute habentis; nam de reliquo Deus ſupplet vt Author gratię, tùm inſundendo maiorem firmitatem; tùm communicando maiorem intenſionem, quam ſit intenſio,& firmitas actus vltimo diſponentis.

77. Quę doctrina magis confirmari poteſt ex Paraboia illa talentorum. Servus enim, qui acceperat quinque talenta,alia quinque præcisè lucratus eſt, & hoc pacto,nedum meruit de condigno, ſed ſufficienter ſe diſpoſuit ad augmentũ talentorum; & ſimiliter qui duo acceperat, nam qui in paucis eſt fidelis, meretor de condigno apud Deum gratię largitorem,maiora accipere incrementa gratię, & ſufficienter ſe ad hoc diſponit: Cur ergò qui accepit gratiam, & charitatem habitualem vt quinque, & ea lucratus eſt, ſeù elicuit amorem vt quinque, & opera vt quinque,operando adæquatè ſecundum totam virtutem acceptam,non merebitur, & ſufficienter ſe diſponet apud Deum largitorem gratię ad incrementum maius gratię, & charitatis ſuprà quinque? Eo potiſsimè, quod fidelis extiterit in paucis, vtendo adæquatè gratia accepta, & in nullo illi deficiendo?

78. Hoc pacto, nulla eſt difficultas in explicando, qualiter principium meriti non ſit præmium, nec cadat ſub merito; quia principium meriti eſt gratia vt quinque, & hæc non eſt præmium illius meriti, nec quę cadit ſub illo merito, ſed præmium eſt incrementum gratię, & charitatis ſuprà illam gratiam, quæ eſt principium meriti. Quod quidem ęgrè ſalvatur,ſi actua vltimo diſponens ad augmentum gratię debeat eſſe ęqualis intenſionis cum gratia inducenda; quia cum aliàs etiam debeat procedere à gratia ęqualis intenſionis, iam gratia in eadem intenſione eſſet principium, & præmium meriti. Cui difficultati non fit ſatis, dicendo, quod gratia, quę eſt principium meriti eſt tranſiens, & quę eſt præmium,eſt permaneus. Tùm, quia ſi ſunt ęqualis intenſionis, in intenſione ęquivalenter ſe haberent, & ſic abſolutè loquendo merena non mereretur augmentum intenſivum gratię, ſed ſolùm permanentiam, in qua præcisè excederet gratia pro præmio data, eam quæ ſupponeretur pro principio. Tùm, quia aliàs iuſtus vi ſolius gratię habitualia, & habitualis charitatis non eſſet proximè potena ex parte potentię mereri efficaciter, & ſe diſponere proximè ad augmentum, & conſequenter, nec haberet potentiam proximam permanentem creſcendi in charitate, & gratia, nec illam in ſe augendi, ſed ad hoc indigeret vlteriori virtute tranſeunti addita ex parte potentię, & principij elicitivi: Ex quo rùrſus ſequeretur, gratiam, & charitatem habitualem non eſſe gratiam ſufficientem adhùc ex parte potentię ad prædictum incrementum obtinendum: Quod quidem neſcio an Theologis placiturum ſit, qui in iuſto ſolùm requirunt, & deſiderent gratiã ſufficientem excitantem ex parte obiecti, non verò adiuvantem ex parte principij, quia hanc ſupponunt habere per gratiam, & charitatem,potiſsimè, cum cuilibet viventi naturali contulerit Deus virtutem permanentem ſe augendi, & videtur inconſequens, quod viventi vita gratiæ non contulerit etiam principium parmaneus ſe augendi ſaltèm diſpoſitivè. Tùm propter alias difficultates ſuprà obiectas *à num. 69.*

79. Sed dices: Omnis diſpoſitio phyſica ad formam debet eſſe commenſurata ad ęqualitatem cum forma inducenda, & in eodem gradu perfectionis cum illa: Sed actus vltimo diſponena ad gratię augmentum eſt diſpoſitio non ſolùm moralis, ſed etiam phyſica: Ergò. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Omnis diſpoſitio phyſica ad formam,inducenda ab eodem agente productivo formę, concedo: Diſpoſitio phyſica ponenda ab agente non valente producere formam, nego: Vel aliter diſtinguo: Omnis diſpoſitio phyſica ad formam producendam ab agente naturali, omitto: Ad formam producendam ab Authore gratię, nego maiorem, & diſtincta minori eodem modo,nego conſequentiam, propter diſparitatem iam ſuprà aſsignatam à D. Tho. quia cum idem eſt agens,quod vltimo diſponit paſſum,& quod producit efficienter formam, tunc vltima diſpoſitio commenſuranda eſt formę ad ęqualitatem, quia in ea exprimit agens tantam virtutem, quantam in producenda forma; attamen cum diſpoſitio ad formã eſt ab alio agente inferiori ad illud à quo efficienda eſt forma, non exigitur quod vltima diſpoſitio phyſica commenſuretur ad ęqualitatem cum forma, ſed ſolùm quod proportionetur quantum poſsibile ſit, & quod proximè accedat ad gradum illius, ita quod ſummum infimi ſe diſponentis attingat infimum ſupremi inſundentis formam; vt ſi forma infundenda ſit exceſſus ſuprà quinque, cauſa ſecunda ſe diſpo-

nat

nat vſque ad ipſum gradum vt quinque, vt exceſſus continuetur diſpoſitioni præſuppoſitę. Alia ratio eſt: Quia largitor, & Author gratiæ de neceſsitate debet ſupplere in ſe diſponente aliquid, quia cum ſe diſponens non poſsit ante gratiam infundendam vt quinque, habere gratiam vt quinque, & conſequenter, nec elicere actum vt quinque, quo ſe diſponat, hoc debet ſuppleri à Deo, ita vt ſatis ſit, quod ſuſceptutos gratiam ſe diſponat ſecundum totam virtutem habentis, eo conatu, quo ſi plus poſſet, plus ſe diſponeret; & de reliquo defectus ęqualitatis de neceſsitate debet à Deo ſuppleri. Quę doctrina ſatis patet ex D. Thom. vbi ſuprà *num.* 75.

80. Nec exinde inferas, actum ſic diſponentem non mereri de condigno augmentum, quandoquidem in illo ſupplet Deus ęqualitatis defectum, quę ęqualitas cum præmio requiritur ad meritum de condigno. Reſpondet enim D. Thom. *in* 2. *diſtinct.* 27. *quaſt.* 1. *artical.* 5. *ad* 1. dicens: *Quod quamvis præmium, quod quis meretur, ſit maius quam gratia, qua meretur, non tamen ſequitur, quod ſit maior efficacia merendi in actu, quam exigat gratia informans actum; conſtat enim, quod per actum meritorium charitate informatum, meretur quis charitatem perfectam, qualis eſt charitas Patriç, quæ longè maior eſt charitate vie eliciente actum meritorium, vndè cum dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorio reſpondet quantitati gratię, non intelligitur commenſuratio quantitatis præmij ad principium merendi ſecundum ęqualitatem, ſed proportionalitas quædam, quia quanto charitas, & gratia maior eſt, tanto contingit maius præmium mereri.* Ex quo ſequitur, quod vt actus ſit meritorius de condigno præmij, non requiritur æqualitas arithmetica principij cum præmio, ſed ſatis eſt geometrica, ſeù proportionalis; vndè non ſupplet Deus æqualitatem requiſitam in valore meritorio, licèt ſuppleat æqualitatem phyſicam requiſitam ex ratione communi vltimæ diſpoſitionis phyſicæ ad aliàs formas naturales, quod quidem ſupplementum conſequitur neceſſario ex ipſa natura gratię, & augmenti ipſius, quia implicat hominem mereri, & ſe diſponere ad tantam gratiam, vtendo eadem, vel æquali; ſolùm enim ſe diſponit ac meretur maiorem, vtendo fideliter, & adæquatè minori, & reſpectu Dei effectivè largientis gratiam alia diſpoſitio vltima ex parte noſtra exigi non poteſt, nec ad accipiendum augmentum gratię, nec ad illud de condigno promerendum; quia exigi nequit æqualitas arithmetica, vt alibi exponam.

QUÆSTIO XX.

QUANDO DETUR AUGMENTUM *debitam pro præmio actibus remiſsis charitatis.*

1. DECISSIO huius quæſtionis ferè iam conſtat ex quæſtione præcedenti, vndè iuxta ſuperius dicta, facilè ab ea me expediam.

PRIMA CONCLUSIO.

2. DICO primo: *Augmentum debitum actibus remiſsis non confertur ſtatim, quolibet elicito.* Probatur facilè, quia tale augmentum non confertur vſquedum voluntas ſe diſponat ad illud, ſiquidem ſicut gratia non datur adultis, niſi ſe diſponentibus, & iuxta illorum diſpoſitionem, ita nec augmentum: Sed quilibet actus remiſſus non diſponit ſufficienter ad augmentum: Ergò augmentum non datur ſtatim, quolibet elicito. Minor eſt expreſſa D. Thom. locis ſuprà relatis, & probatur primo, quia dum iuſtus non conatur ad augmentum, non ſe diſponit ſufficienter ad illud: Sed per actum remiſſum non conatur ad augmentum: Ergò non ſe diſponit ſufficienter ad illud. Probo minorem: Quia non conatur ad augmentum, qui non agit adæquatè ſecundum totam virtutem habentis, ſed remiſsè, & minus quam poteſt; quomodo enim conatur ad augmentum, qui potens agere plus, agit minus? Sed talis eſt actus remiſſus: Ergò per actum remiſſum non conatur quis ad augmentum. Secundo: Quia non ſe diſponit ſufficienter ad augmentum, qui non adæquatè vtitur gratia accepta, ſed in aliquo deficit gratiæ iam acceptę; non enim exigit ordo agentis, & recipientis gratiam, quod qui nondum plenè vtitur adæquatè gratia iam accepta, accipiat maiorem: Sed qui agit remiſsè, nondum plenè vtitur gratia accepta, ſed in aliquo illi deficit: Ergò nondum proximè, & ſufficienter ſe diſponit ad augmentum. Explicatur: Qui nondum vult ſerio augmentum, adhùc interpretativè, non ſufficienter ſe diſponit ad augmentum: Sed qui agit remiſsè, nondum vult ſerio, & efficaciter augmentum, adhùc interpretativè: Ergò nondum ſe diſponit ſufficienter. Probatur minor: Quia nondum vult ſerio, & efficaciter augmentum vt illud otioſum habeat, hæc enim volitio nec eſſet prudens, nec ſupernaturalis, nec forſan bona,

& dato quod daretur, non eſſet ſufficiens diſpoſitio, ſi non vellet augmentum gratię ad plus diligendum Deum, & plus ea operandum in obſequium eius: Sed ſic non vult augmentum, qui nondum agit ſecundum totam gratiam acceptam, nam vt quid maior gratia ad magis diligendum, ſi nondum diligis quantum potes per gratiam iam acceptam: Ergò. Tertiò probant alij, quia actus charitatis eſt diſpoſitio phyſica ad gratiam, & diſpoſitio phyſica debet commenſurari ad ęqualitatem eum perfectione ad quam diſponit, quo pacto non commenſuratur actus remiſſus. Sed in primis opus non eſt diſputare nunc an actus charitatis ſit diſpoſitio phyſica, vel ſolùm moralis ad gratiam, nec D. Thom. hac ratione vſus eſt in præſenti aſſumpto. Deindè, quamvis cenſeam cum communi Thomiſtarum, eſſe diſpoſitionem phyſicam, tamen non cenſeo ſervare omnes leges diſpoſitionis phyſicę, & conſeqoenter nec eam, quę exigit quod vltima diſpoſitio phyſica commenſuretur formæ infundendæ ad æqualitatem, vt iam monſtravi, vndè hac probatione non egemus.

3. Sed in contra objicitur primo, qoia actus charitatis non eſt diſpoſitio phyſica, ſed ſolùm moralis ad augmentum: Sed in diſpoſitione morali non requiritur quod ęquet in intenſione phyſica augmentum infundendum: Ergò. Maiorem probant contrarij pluribus motivis, quibus Thomiſtę reſpondemus ſuis locis. Vndè nè implicemur ea quæſtione, Reſpondeo, omiſſa maiori pro nunc, diſtinguendo minorem: In diſpoſitione morali non requiritur, quod ęquet in intenſione phyſica, nec quod proximè accedat ad illam ſecundum totam virtutem habentis, nego: Et requiritur, quod proximè accedat, & conetur ad ipſam ſecundum totam virtutem habentis, concedo minorem, & nego conſequentiam; repetoque rationes præmiſſas, & dicta D. Thom. quę probant, ſivè ſit diſpoſitio phyſica, ſivè moralis.

4. Objicies ſecundò: Magis eſt mereri de condigno aliquid, quam ſufficienter ſe diſponere ad illud, ſiquidem homo poteſt ſe diſponere ad iuſtificationem, & non poteſt illam promereri de condigno: Sed actos remiſſus meretur de condigno augmentum: Ergò proximè diſponit ad ipſum. Reſpondeo, diſtinguendo maiorem: Magis eſt mereri de condigno, quam ſe diſponere, magis ex parte dignitatis perſonę, & valoris deſumpti ex ea dignitate, concedo: Magis ex modo conatus, nego maiorem, & conceſſa minori, conſequentiam, quia ex diverſis capitibus provenit ratio meriti, & ratio diſpoſitionis; ratio enim meriti provenit ex dignitate perſonæ operantis, quę eſt grata Dei, & inde opus eius, & obſequium eſt ipſi Deo gratum, & conſequenter apud ipſum meritorium; ratio verò diſpoſitionis pendet ex modo conatus, quo enim magis aliquis conatur ad perfectionem, tanto magis capax fit talis perfectionis, & tanto magis diſponitor, & cum conatur quantum poteſt, tunc ſufficienter, & vltimo diſponitur, & in hoc modo conandi ſolet quis cum minori gratia, vel pro priori naturę ad iuſtificationem excedere alium remiſsè operantem cum maiori gratia; & tunc licèt iſte mereatur, non ſe diſponit, alius autem licèt non mereatur, vel non tantum mereatur, magis ſe diſponit ad gratiam, vel augmentum, & ſic poteſt actus minor in ratione meriti, eſſe maior in ratione diſpoſitionis.

5. Sed replicabis: Actus remiſſus meretur augmentum vt ſtatim conferendum: Ergò ruit ſolutio. Probatur antecedens, primò: Quia actus remiſſus poteſt eſſe dignior, & intenſior, quam intenſus, v. g. ſi remiſſus ſit talis, qoia licèt intenſus vt octo, eſt ab habente gratiam vt decem, & intenſus ſit talis, quia licèt ſolùm vt duo, eſt ab habente ſolùm gratiam vt doo, & non maiorem: Sed in hoc caſu actus vt duo meretur augmentum vt ſtatim conferendum: Ergò & in illo actus vt octo. Secundò: Quia augmentum vt ſtatim conferendum non habet maiorem valorem, quam ſecundum ſe, vel vt poſteà conferendum: Sed meretur illud ſecundum ſe, vel vt poſteà: Cur ergò non vt ſtatim? Reſpondeo, negando antecedens. Ad primam probationem, in primis omiſſa maiori, & minori, diſtinguo conſequens: Ergò etiam actus vt octo meretur per ſe augmentum immediatum ſuprà octo vt ſtatim, tranſeat: Augmentum immediatum ſuprà decem vt ſtatim, nego conſequentiam, quia ſi aliquid ſequitur, ſolùm eſt, quod ſicut habens gratiam vt duo, & agens vt duo meretur augmentum immediatum ſuprà duo vt ſtatim habendum, ita agens vt octo meretur per ſe augmentum immediatum ſuprà octo vt ſtatim habendum; ſed non immediatum ſuprà decem, qoia ad hoc non diſponit. Si verò dicas, quod iam ſuppoaitur habens augmentum immediatum ſuprà octo vſque ad decem, quia ſupponitur cum gratia vt decem, & ſic illud mereri non poſſe. Dicam, quod per ſe diligens tantum vt octo non ſupponitur cum gratia vt decem, ſed ſolùm cum gratia vt octo, quia exceſſus vſque ad decem, cum ad illum actum vt octo non de-

ſer-

ſerviat, nec concurrat ex parte principij, per indè eſt quaſi non eſſet, per ſe loquendo; & ſolùm per accidens ſupponitur, & ideò per ſe poteſt ille actus talem exceſſum mereri, licèt per accidens extendatur ad augmentum ſuprà decem, eo quod per accidens ſupponitur habens gratiam intenſam vſque ad decem; ſed non eſt opus, quod mereatur illud vt ſtatim, cum actu non diſponatur immediatè, & proximè per actum vt octo ad augmentum ſuprà decem, ſed ſolùm quando operatur vt decem. Vel ſecundo, diſtinguendo maiorem: Actus remiſſus poteſt eſſe dignior, & intenſior abſolutè, concedo: Dignior, & intenſior ex modo conandi ad augmentum, nego maiorem, & conſequentiam, quia conſequi immediatè augmentum, vel illud mereri vt ſtatim, non pendet ex maiori, vel minori valore, dignitate, aut intenſione abſoluta actus, ſed ex modo conandi ad augmentum; in hoc autem prævalet actus vt duo tantum ab habente ſolùm gratiam vt duo, licèt comparetur cum actu vt centum ſi eliciatur ab habente gratiam maiorem, quia ille diligit quantum poteſt, & ſecundum totam virtutem habentis, & ſic conatur ad augmentum, iſte verò, cum tota ſua intenſione, non conatur ad augmentum, quia non diligit quantum poteſt, ſed minus. Recole probationes.

6. Denique obijcies ex Tridentino definiente, iuſtos per bona opera, & conſequenter per actus remiſſos, creſcere de die in diem in gratia, & iuſtitia. Reſpondeo tamen, ad veritatem Concilij non requiri, quod iuſtus ſingulis actibus effectivè augeatur, & creſcat, nec ſingulis momentis, ſed ſatis eſt, quod augeatur ſicut dicitur augeri vivens vegetabile in quantitate: Quo exemplo vtitur D. Thom. in *præſent. artic.* & ait, non requiri, quod eius augmentum ſit continuum; ſed pro aliquo tempore natura operatur diſponens ad augmentum, & nihil augens actu, & poſteà producit augmentum ad quod diſpoſuerat: Cur igitur in hoc ſenſu non ſalvabitur ſatis ad mentem Concil. quod iuſtus per opera ex charitate facta creſcit de die in diem, eo videlicet, quod per remiſſa ſe diſponit paulatim ad actus intenſiores, & tunc actu creſcit. Miro, quod ſi ſingulis actibus remiſsis ſtatim augeretur gratia eodem actu remiſſo continuato continuo augeretur, & ſic creſceret brevi tempore infinitè, vel ſaltèm immensè, quod nec contrarij dicere audebunt. Fateri ergò tenentur, poſſe aliquandiù exerceri actum remiſſum, quin pro tunc augeat charitatem, ſed ſolùm diſponat, & conſequenter dari poſſe actum remiſſum, ſaltèm brevi momento elicitum, cui ſtatim augmentum non correſpondeat; in quo quidem inſtabuntur omnes eorum ponderationes, & argumenta.

SECVNDA CONCLVSIO.

7. DICO ſecundò: *Augmentum debitum pro præmio actibus remiſsis non differtur vſque ad ingreſſum glorię, nec poſt præſentem vitam, ad purgatorium.* Eſt contra PP. Salmantic. & alios Thomiſtas, ſed niſallor ex mente Div. Thom. Nam D. Thom. locis relatis *quæſt. præcedent.* nunquam excogitavit talem dilationem ad ingreſſum glorię, aut Purgatorium; ſed ſimpliciter dixit, tale augmentum conferri, *quando homo fuerit diſpoſitus, quando elicuerit actum ferventiorem, quando conatur ad augmentum, quando operatur ex tota virtute habentis*: Sed iſtę conditiones ſine addito, per ſe ſonant in hac vita, & in ſtatu viatoris: Ergò. Secundo probatur conclusio: Quia iuſtus ſolùm in hac vita creſcit in gratia, & iuſtitia, non verò poſt ſtatum vitæ præſentis, nam licèt ad ſatisfaciendum maneat cum conditione viatoris vſque ad ingreſſum glorię, non tamen ad augendam gratiam, vel iuſtitiam, aliàs poſſet dici animabus poſt mortem, *qui ſanctus eſt, ſanctificetur adhùc, & qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhùc*: Sed hoc ſolùm dicitur de viventibus in hac vita, iuxta illud: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* Et illud: *Operamini, dum lucem habetis, ne vos tenebrę comprehendant*, quibus innuitur, ſolùm in tempore huius vitę eſſe locum proficiendi in charitate, & iuſtitia noſtris actibus: Ergò. Confirmatur primo: Quia qui poteſt adhùc creſcere in gratia, & iuſtitia, adhùc eſt in via quantum ad præmium eſſentiale meritorum, & nondum in ſtatu fixo, & determinato: Sed anima poſt præſentem vitam iam eſt in ſtatu determinato circa præmium eſſentiale. Tùm ex illo Eccleſiaſtic. *Vbi cumque ceciderit lignum ibi erit*; tùm, quia aliàs, poſt deceſſum eſſet adhùc locus meriti, cum eſſet anima adhùc in via quantum ad præmium: Ergò poſt deceſſum anima non poteſt creſcere in gratia, & iuſtitia, nec conari ad præmium eſſentiale.

8. Confirmatur ſecundo: Quia iuxta D. Thom. *4. Sentent. diſtin.* 49. *quæſt.* 1. *artic.* 4. *quæſtiunc.* 4. inquit: *Diverſitas in merendo, tota revertitur ad diverſitatem charitatis; & ſic charitas vię diſtinguit manſiones per modum meriti.* Et *ad* 2. ſic ait: *Opera non habent, quod eis attributio glorię reddatur, niſi in quantum ſunt charitate informata, & ideò ſecundum diverſas cha-*

charitatis gradus erunt diverſi gradus in gloria. En vbi expræsè loquitur de charitate viæ, & inquit illam diſtinguere manſiones, & gradus gloriæ: Sed hoc eſſet falſum, ſi vera eſſet ſententia oppoſita, nam caſu, quo duo decederent, vnus cum charitate vt decem ſecundum vltimum actum intenſum, & alius cum charitate vt octo, ſed cum viginti actibus remiſsis vt ſex poſt illam elicitis, iſte qui in via habuiſſet minorem charitatem, haberet in Patria multo maiorem, quam alius, qui deceſsiſſet cum charitate maiori, ſiquidem in ingreſſu gloriæ eliceret actum multo intenſiorem quam vt decem iuxta meritum viginti actuum remiſſorum; vndè ex illis duobus, qui minus dilexiſſet in hac vita, diligeretur magis in Patria, & qui magis, minus: Ergò. Confirmatur ex eodem D. Thom. 1. *ad Corinth.* 3. *lect.* 2. vbi illud: *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*, ſic exponit: *Vt ſcilicèt, vbi eſt potior labor, ſit potior merces. Poteſt autem intelligi eſſe potior labor tripliciter. Primo quidem ſecundum formam charitatis, cui reſpondet merces eſſentialis præmij, ſcilicèt fruitionis, & viſionis divinæ, vndè dicitur Ioann. 14. qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum. Vndè qui ex maiori charitate laborat, licèt minorem laborem patiatur, plus de præmio eſſentiali accipiet*; ex quantitate vero, vel ſpecie laboris, ſubdit, ſolùm craſcere præmium accidentale, non eſſentiale. Et ad *Rom.* 8. *lect.* 5. ſimiliter ait: *Magnitudo meriti principaliter, & reſpectu eſſentialis præmij attenditur ſecundum charitatem:::Secundum quantitatem verò operum poteſt quis mereri maius præmium accidentale, quod eſt gaudium de talibus operibus.* Ex quo infert, quod licèt aliqui ſancti maiora tormenta, & auſteritates ſubſtinuerunt quam Apoſtoli, nihilominus Apoſtoli excellunt in præmio eſſentiali, *quia Apoſtoli, illa opera, quæ fecerunt, ex maiori charitate fecerunt*: Ergò ſecundum charitatem maiorem, vel minorem viæ, meretur quis magis, vel minus de præmio eſſentiali, & implicat, quod qui in via minus intenſa charitate operatus eſt, mereatur magis de præmio eſſentiali, quam qui maiori charitate operatus eſt, licèt ille pluries, iſte ſemèl, ille diù, iſte parum laboraverit. Dices, maiorem eſſe charitatem actualem illius, qui ſæpè eundem actum charitatis elicuit vt duo, quam qui ſemèl, ſaltèm extenſivè. Sed contra eſt: Quia vt D. Thom. ait *in præſenti articul.* 5. *in corpor.* Charitas non eſt maior, nec augetur extenſivè, & quoad numerum, ſed ſolùm intenſivè, & per maiorem radicationem; & quamvis augeretur quoad numerú, non faceret magis diligentem Deum: Ergò ruit ſolutio. Confirmatur: Quamvis charitas habitualis augeretur per additionem charitatis ad charitatem numero diverſam, iuxta Div. Thom. multiplex charitas non faceret maiorem charitatem: Ergò nec multiplex numero dilectio per ſe facit maiorem dilectionem vllo pacto: Ergò nec maius meritum quantum ad præmium eſſentiale, ſed ad ſummum plura merita eiuſdem præmij. Dices, non facere maiorem dilectionem, aut charitatem phyſicè, benè verò maiorem moraliter in valore meritorio. Sed contra adhùc eſt, nam valor moralis meritorius penſatur iuxta D. Thom. ex maiori, vel minori charitate: Ergò ſi non facit re ipſa maiorem charitatem in eſſe charitatis, nec maiorem in valore meritorio. Explicatur: Nam, qui ſæpè diligit, ſi non magis intensè diligit, re ipſa non magis diligit iuxta D. Thom. quia multitudo numerica iuxta D. Thom. non faceret magis diligentem: Sed qui non magis diligit, non magis meretur de præmio eſſentiali: Ergò nec auget valorem meritorium quantum ad præmium eſſentiale. Confirmatur denique ex dictis *quæſt. præcedent. à num.* 69. contra actum illum intenſiorem eliciendum in ingreſſu gloriæ.

9. Sed objiciunt PP. Salmantic. D. Thom. *in præſent.* dicentem, quod ſicut quilibet actus charitatis remiſſus meretur gloriam, ita meretur charitatis augmentum, non quidem ſtatim reddendum, ſed ſuo tempore, nempè in ingreſſu gloriæ, quod eſt tempus recipiendi præmium. Veruntamen neſcio qua fide ſic referunt textum Div. Thom. cum ſic dicat: Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non ſtatim, ſed ſuo tempore reddendam; ſimiliter quilibet meretur charitatis augmentum, *non tamen ſtatim augetur*, (Nota) *ſed quando aliquis conatur ad huiuſmodi augmentum*: Non ergò dixit, *ſed ſuo tempore* loquendo de augmento, ſed ſolùm quando loquebatur de vita æterna; de augmento autem, inquit, *quando conatur ad huiuſmodi augmentum*, nempè in hac vita, nam in alia non eſt talis conatus. Objiciunt ſecundò: Quod *in addit. ad* 3. *part. quæſt.* 93. *articul.* 3. ait D. Thom. *Principium diſtinctivum manſionum, ſivè graduum beatitudinis eſt duplex, ſcilicèt propinquum, & remotum. Propinquum eſt diverſa diſpoſitio, quæ erit in beatis, remotum eſt meritum quo talem beatitudinem conſequuti ſunt. Primo modo diſtinguuntur manſiones ſecundum charitatem Patriæ, quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinæ charitatis, ſecundum cuius augmentum augebitur perfectio viſionis divinæ.*

Se-

Secundò verò modo diſtinguuntur manſiones ſecundum charitatem viæ. Reſpondeo tamen, mirum eſſe, quod hoc pro ſe allegent PP. Salmantic. nam hic Div.Thom. apertè ſentit, proximum principium diverſificandi manſiones eſſe diſpoſitionem, & charitatem Patriç, non actualem, nam actualis in Patria potius regulatur per viſionem, quæ eſt gloria eſſentialis, & conſequenter ſupponit diverſitatem in gloria eſſentiali; ſed habitualem, quæ ſola eſt *diverſa diſpoſitio apud beatos, vndè oritur diverſitas perfectionis in operatione beatitudinis.* Sed rogo: Diverſitas in hac charitate habituali Patriç, vndè oritur? Sanè ex principio remoto, nam diverſitas in principio proximo ex diverſitate remoti oriri debet. Sed quodnam eſt principium remotum? *Meritum* inquit D. Thom. Sed vndè diverſificantur merita? *Secundò verò modo* inquit Div. Thom. nempè ex merito, *diſtinguuntur manſiones ſecundum charitatem viæ*: Ergò tandem manſiones proximè diſtinguntur ſecundum charitatem Patriç; ſed charitatis Patriç gradus diſtinguuntur ſecundum charitatem viç: Quo igitur fundamento, vel vndè infertur, diſtinguendos eſſe, non penes charitatem viç, ſed penes actum charitatis eliciendum in ingreſſu gloriæ? Item rogo: Vel actus ille ferventior regulatur viſione beata, vel fide? Si fide: Ergò non eſt charitas Patriç, ſed viæ, & ſic ex D. Thom. dicente, manſiones diverſificari proximè ex charitate Patriæ, ineptè infertur, diverſificari ex illo actu. Si regulatur viſione: Ergò ſupponit iam viſionem, & conſequenter gloriam eſſentialem in determinato gradu, & nõ eſt ratio adhùc proxima diverſificandi gradus viſionis. Nec aliud momenti eſt pro contrariis ſententiis.

TERTIA CONCLVSIO.

10. DICO tertiò: *Augmentum prædictum non confertur ante actum intenſum in hac vita, quantumvis multiplicentur actus remiſſi, nec expectat actum intenſiorem præ habitu, ſed confertur dum voluntas prorrumpit in actum ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem habitus infuſi, & quantum ad virtutem naturç, ita vt in nullo gratiç deficiat.* Prima pars patet ex dictis, quia quamvis multiplicentur actus remiſſi, ſi ſemper repetuntur in gradu remiſſo, non diſponitur ſufficienter voluntas, nec vltimo, ad augmentum, quia nondum egit, nec conatur ex tota virtute habentis, ſed in aliquo deficit gratiç, vt probabamus 1. *concluſ.* Ergò. Sed dices, per actus remiſſos magis, & magis diſponitur ad augmentum; Ergò poterit tot actus repetere, quod perveniat ad proximam, & vltimam diſpoſitionem; nam qui paſſibus vt duo magis appropinquat termino, eiſdem paſſibus repetitis, neceſſario perveniet ad terminum. Reſpondeo diſtinguendo: Magis, & magis diſponitur ad augmentum, quatenus magis diſponitur, & habilitatur ad actum intenſiorem, concedo: Independenter ab actu intenſiori, nego antecedens, & conſequentiam; quia quantumvis appropinquet augmento per actus remiſſos, ſemper indiget actu intenſiori, ſicut qui paſſibus appropinquaret termino, ſed immediatè ante terminum opus eſſet ſalto quodam. Relegantur dicta *quæſt. præcedent. à num.* 38.

11. Secunda, & tertia pars etiam pariter, quia D.Thom. non exigit actum intenſiorem præ habitu, ſed ſolùm ex tota virtute habentis, vt vidimus *quæſt. præcedent. à num.66.* Ergò. Vide etiam *ibi.à num.69.* Nihil enim reſtat addendum. Tertia denique pars etiam patet; tùm ex excluſione cæterarum; tùm quia eſt expreſſa D.Thom. locis ſuprà citatis *ex Sententiarijs.* Sed dices: Cum D. Thom. exigit, quod actus vltimo diſponens ſit ex tota virtute habentis, *& quantum ad virtutem habitus infuſi, & quantum ad virtutem naturç*, per ly *quantum ad virtutem naturç* non intelligit naturam nudè ſumptam, ſed cum auxilio tranſeunti: Sed cum auxilio tranſeunti poteſt in actum intenſiorem habitu: Ergò. Probatur antecedens: Quia aliàs D.Thom. attribueret naturç ratione ſui virtutem immediatam in actum charitatis: Sed hoc dici nequit: Ergò. Reſpondeo, D. Thom. per ly *quantum ad virtutem naturç* intelligere naturam non nudam ab habitu, ſed cum habitu, nudam verò ab alia gratia ex parte potentiç, vel principij activi, ſi enim intelligeret naturam, virtute gratiæ, licèt tranſeuntis, non dixiſſet, *quantum ad virtutem naturç*, nam virtus gratiæ non computatur pro virtute naturæ; tùm, quia de illa virtute loquitur, de qua ait, *ita vt in nullo deficiat gratia Dei*: Sed ſolùm poteſt deficere gratiæ Dei virtute naturç vt diſtincta à virtute gratiæ: Ergò de hac loquitur, non verò de virtute gratiæ tranſeuntis, qua deficere gratiæ non poteſt.

12. Vndè ad probationem dico, D.Thom. attribuere naturç virtutem in actum charitatis quoad rationem genericam, quam propugnavimus ex ipſo ſuprà *quæſt.8.à num.87. & quæſt.10. à num.17. & quæſt.11. num.78.* ex ibidem enim dictis, & ex textu ipſo D. Thom. conſtat, potentiam ratione ſui habere virtutem quandam vniverſalem ad rationem genericam, ſub qua continetur actus charitatis, ita vt in omiſſione totali, ſeù pura actus charitatis po-

tent;

Digitized by Google

tentia ipſa inciperet deficiendo ab elicientia, & culparetur; in remiſsione autem, cum nempè voluntas non agit iuxta intenſionem habitus, ſed minus, ideò eſt iuxta D. Thom. quia voluntas deficit gratię, non in omni, ſed in aliquo gradu intenſionis; non enim diceret D.Thom. actum vltimo diſponentem, ſeù intenſum debere *eſſe ex tota virtute habentis, ita vt voluntas in nullo deſit gratię Dei*, niſi ſentiret, quod in actu remiſſo deficit in aliquo gradu gratię Dei: Quomodo autem deficit in illo gradu, non ſanè ratione gratię, quia ratione gratiæ non deficit gratiæ: Ergò ratione ſui: Ergò ratione ſui poſſet non deficere, ſed influere in illo gradu: Non quidem quoad rationem ſpecificam, ſed ſolùm quoad rationem genericam.

13. Et huius ratio eſt, quia intenſio in agendo quoad rationem genericam aliqualiter præcedit ad intenſionem in agendo quoad rationem ſpecificam; & licèt non inferat per ſe talem rationem ſpecificam potius quam aliam, vtpotè ratio indifferens, tamen prærequiritur vt conditio, vel vt ſubſtractum materiale, intenſio ſecundum rationem genericam actionis ad intenſionem ſecundum rationem ſpecificam; ſiquidem nemo intensè, & toto conatu operatur ſecundum ſpeciem alicuius actionis, niſi per prius intelligatur intensè, & toto ſuo conatu agens ſecundum genus actionis: Cum ergò ratione ſui non agit toto ſuo conatu ſecundum genus actionis, vt poſſet, tunc ratione ſui deficit gratiæ Dei, & remiſsè operatur, iuxta D.Thom. vndè remiſsio totius actus, adhùc quoad ſpeciem, determinativè attribuitur voluntati ratione ſui, quia remiſsio in ratione generica determinat, & infert à priori remiſsionem ſecũdum rationem ſpecificam: Cum verò intensè operatur, intenſio abſoluta actus, ſeù quoad ſpeciem determinativè attribuitur, non potentię, ſed habitui, quia intẽſio potentię in genere nõ infert intenſionẽ in determinata ſpecie, ſed ſolẽ habitus eſt, qui ſuppoſito, quaſi de materiali conatu intenſo in genere, determinat ſpeciem, & intenſionem ſpecificam actionis. Quod quidem ſi benè caleas, & intelligas, inferes, omnem remſſionem in operibus gratię attribuendã eſſe determinativè libero arbitrio; intenſionem verò, gratiæ; hoc eſt, cauſam, cur liberum arbitrium minus agit, quam poſsit in operibus gratię, eſſe defectum ipſius liberi arbitrij ratione ſui; cauſam verò, cur agit pluſquam poteſt, in operibus gratię, eſſe ſolam gratiam. Quę doctrina haud facilè veritatem habere poteſt, aut explicari, ſi libero arbitrio negetur activitas ratione ſui in rationem genericam actus, ſub qua continetur actus ſupernaturalis; quia non apparet explicabile, quomodo liberum arbitrium in actu remiſſo deficiat gratiæ in aliquo, ſi ratione ſui nihil agit, nec agere poteſt adhùc quoad rationem genericam. Et ideò valdè notanda eſt hæc D.Thom. doctrina ad confirmationem noſtræ traditæ locis citatis.

14. Ex dictis facilè deciditur quodam dubium, quod in præſenti haud parum præmit Thomiſtas, an nempè actus intenſior augeat habitum ſecundum totam latitudinem intenſionis, an ſolùm ſecundum exceſſum, hoc eſt, an habens gratiam vt octo, ſi eliciat actum vt decem, augeat gratiam, & charitatem dẽcem gradibus ſuprà octo, an ſolûm duobus gradibus, in quibus excedit? Reſpondeo enim, negando ſuppoſitum, nempè actum intenſiorem diſponentem ad augmentum ſuprà gratiam vt octo, eſſe vt decem; ſolùm enim eſt vt octo; & hic diſponit proportionaliter ad augmentum, non quidem vt octo ſuprà octo, ſed ad augmentum ſuprà octo iuxta menſuram Dei cognoſcentis meritum, & vim diſpoſitivam illius actus, quam nos non poſſumus mathematicè deſignare; ſolùm enim ſcimus, actum illum vt octo in intenſione phyſica procedentem ex tota virtute habitus vt octo, mereri augmentum habitus, & virtutis; nam, qui fidelis eſt in paucis, meretur conſtitui in maioribus; attamen ſolus ille novit quantitatem augmenti debiti, & exceſſus promeriti, qui ex officio eſt iudex præmiativus, ac remunerativus illius actus. Dicimus etiam, quod maius augmentum meretur, qui operatur ſecundum totam virtutem habitus infuſi, & gratiæ, quando talis habitus, & gratia eſt intenſa vt octo, quam ſi ſolùm ſit intenſa vt quatuor, quia ratio proportionis exigit, quod ex duobus diligentibus Deum ex tota virtute habentis, ille maius augmentum mereatur, qui maiorem gratię virtutem habet, & ideò magis intensè diligit, ſicut maiorem aſcenſum meretur dux agens plenè ſecundum totam ſuam obligationem, quam ſimplex milles agens etiam ſecundum totam ſuam obligationem, & ſic qui maiori gratia pollet, maioribus incrementis illam auget, quam qui minori, ſi vterque diligat ex tota virtute habentis.

15. Sed dices, ſequi ex noſtra ſententia, facilimè poſſe quenque augere charitatem ferè infinitè, nam ſi ad illam augendam ſatis eſt agere ex tota intẽſione habitus, aucto habitu, poterit iterum amare ex tota intenſione habitus, & augebitur ſtatim, & iterum ſimiliter amare, & iterum augebitur, & ſic brevi mora pene infinitè augebitur. Reſpondeo, non ita facilè eſſe agere ex tota virtute habentis, & quantum ad virtutem habitus infuſi, & quantum ad virtutem

na-

naturę, ſed valdè difficilè; vndè via ordinaria eſt, habilitari paulatim voluntatem per actus remiſſos non pertingentes ad totam intenſionem, vt ſic habilitata, & diſpoſita, cum minori difficultate agat ſecundum totam intenſionem habitus præexiſtentis, & cum ſic agit, augetur habitus; ſed iterum difficultas in agendo ſecundum totam illius intenſionem, quę iam eſt maior quam ante, vndè opus eſt repetere actus ſecundum priorem intenſionem, qui iam fuur remiſsi, & habilitari per illos paulatim vincendo difficultatem, quę erat in priori intenſione, & appropinquando ad actum ęquantem ſecundam, & ſic non facilè, ſed difficilè, nec brevi mora, ſed tempore opus eſt in via ordinaria ad magnum charitatis incrementum; ſicut qui miles efficitur non ſtatim implet militis miniſterium, ſed incipit deficiendo, vſquedum implet, & tunc meretur ſuperiorem gradum in militia, quo adepto, non ſtatim illud implet, ſed incipit etiam in eo deficiendo, ſed habilitando ſe, vſquedum plenè implet, & tunc meretur altius miniſterium, & ſic deinceps.

QUÆSTIO XXI.

AN CHARITAS POSSIT diminui?

1. DICO cum D. Thom. *Charitas quoad habitum directè minui non poteſt.* Probatur: Nam ſi minui poſſet, maximè per peccata venialia, quia per mortale non minuitur, ſed amittitur, & corrumpitur: Sed per venialia non minuitur: Ergò minui nequit. Probatur minor, primò: Quia ſi per venialia minueretur, poſſent venialia toties repeti, quod charitatem extinguerent; ſi enim vnum peccatum veniale, vel duo, vel quatuor, aliquem gradum charitatis tollerent, poſſent alia quatuor tollere alium, & alia quatuor alium, & cum gradus charitatis non ſint infiniti, aliàs charitas eſſet infinitè intenſa, quod nullus dixit, poſſet ita multiplicari numerus venialium, quod vltimum penitus extingueret charitatem; ſed hoc implicat contradictionem, quia aliàs veniale eſſet mortale, cum occideret animam adimendo illi vitam gratię, & charitatis: Ergò per venialia non minnitur charitas habitualis.

2. Nec valet dicere, charitatem minui poſſe infinitè ſincathegorematicè infrà verſus, ita vt non ſit poſsibilis charitas ita minima, vt minor non ſit poſsibilis, ſicut de quantitate continua diximus in Philoſophia. Contra enim eſt: Quia licèt hoc ſit verum de quantitate, loquendo mathematicè, tamen loquendo phyſicè, & naturaliter, diximus, dari minimum naturale, infrà cuius quantitatem individuum conſervari non poſſet naturaliter: Ergò, eidem paritati inſiſtendo, non debet dari gradus charitatis ita minimus, quod infrà illum charitas conſervari non poſsit: Ergò ſi tunc habens charitatem cōmitteret venialia, charitatem deſtrueret, cum amplius illam minuere non poſſet.

3. Probat item D. Thom. quia in primis charitas minui non poteſt per ceſſationem ab actu; ſicut virtutes acquiſitę; nam ideò virtutes acquiſitę diminui poſſunt, & interdum corrumpi per ceſſationem ab actu, quia generantur ex actibus, & conſervatio rei dependet ab eadem cauſa, à qua pendet eſſe rei; vndè ceſſantibus actibus, minuitur, & tandem corrumpitur; Sed charitas non cauſatur ab huiuſmodi actibus efficienter, ſed ſolùm à Deo, vt ſuprà oſtenſum manet: Ergò per ſolam ceſſationem ab actu non minuitur, nec corrūpitur, ſi deſit peccatum in ipſa ceſſatione: Ergò ſolū minui poteſt, vel à Deo, vel per noſtrum peccatū. Non quidem à Deo ſine noſtro peccato, quia Deus non ſubſtrahit, nec minuit gratiam, niſi in pœnam peccati, & conſequenter, nec charitatem habitualem: Aliundè nec per noſtrum peccatum; quod ſic probat; quia non per peccatum mortale, quod non minuit, ſed corrumpit charitatem: Deindè nec per veniale; quia veniale, nec effectivè, nec de meritoriè poteſt gratiam minuere: Non quidem effectivè; quia peccatum veniale eſt quædam inordinatio circa ea, quæ ſunt ad finem, charitas verò eſt circa ipſum finem: Sed non diminuitur amor finis per inordinationem circa ea, quę ſunt ad finem, ſolet enim, qui maximè amat ſanitatem inordinatè ſe habere circa dietę obſervationem, & in ſpeculativis error in opinionibus, aut concluſionibus non minuit certitudinem principiorum: Ergò nec peccatum veniale effectivè poteſt minuere charitatem, quę eſt circa vltimum finem. Deindè nec demeritoriè; nam cum aliquis deficit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori; nec Deus plus ſe avertit ab homine, quam homo avertat ſe ab ipſo: Sed peccatum veniale non eſt averſio à fine, ſed inordinatio circa ea, quę ſunt ad finem, quæ minor eſt, quam defectus erga finem: Ergò per illud non meretur homo detrimentum pati in charitate, quę eſt converſio ad vltimum finem: Ergò charitas nullo modo minuitur, directè loquendo. Solùm ergò, concludit D. Thom. poteſt minui indirectè, quatenus diminutio coincidit cum diſpoſitione ad illius corruptionem: Quia negari nequit, quod peccata venialia, & nimia ceſſatio ab exercitio charitatis diſponant ad charitatis corruptionem.

4. Ex

4. Ex quo ad obiecta, quæ in primis deſumuntur ex pluribus PP. teſtimonijs, quibus videntur aſſerere, peccata venialia diminuere charitatem. Sed reſpõdetur, explicando hæc teſtimonia de diminutione indirecta, quæ eſt diſpoſitio ad charitatis corruptionem. Secundo arguitur: Quia augmentatio, & diminutio ſunt circa idem: Ergò quod augeri poteſt, ſicut charitas, minui poteſt. Reſpondet D. Thom. quod contraria ſunt circa idem, quando ſubiectum ęqualiter ſe habet ad vtrumque; charitas autem non eodem modo ſe habet ad augmentum, ac ad diminutionem, habet enim cauſam augentem, nempè Deum, & diſponentem, ac meritoriam, nempè actus ipſos charitatis; ſed non minuentem, vt oſtenſum manet, nec effectivè, nec meritoriè. Tertio arguitur ex D. Auguſt. dicente: *Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Et item: *Nutrimentum charitatis eſt diminutio cupiditatis*: Ergò augmentum cupiditatis erit diminutio charitatis. Reſpondet D. Tho. duplicẽ eſſe cupiditatẽ, vnam, qua ponimus finem vltimũ in creatura; & hæc nõ minuit, ſed deſtruit charitatem; & hoc ſenſu intelligitur primum Auguſtini dictum, nempè minus te amat, id eſt, non te amat vt debet, qui aliquid amat, & non propter te, ſed propter creaturam vt vltimum finem; quod non contingit in peccato veniali, ſed in mortali. Alia cupiditas eſt peccati venialis, circa ea nempè quæ ſunt ad finem, & hæc minuitur per intenſionem charitatis, ſed non minuit ipſam charitatem. Vndè licèt diminutio huius cupiditatis ſit nutrimentum charitatis, removendo impedimenta; non tamen augmentum huius cupiditatis eſt directè decrementum charitatis, ſed ſolùm indirectè, vt dictum eſt.

5. Arguitur quarto, quià in prima charitatis infuſione, quod cauſat remiſſionem in libero arbitrio ſe diſponente, cauſat diminutionem in charitate infundenda: Ergò pariter in conſervatione charitatis, quod cauſat remiſſionem in actibus eius, cauſat diminutionem in habitu infuſo. Reſpondet D. Thom. charitatem in prima eius infuſione pendere ex motu liberi arbitrij, & ideò cauſam minuentem eius motum minuere gratiam infundendam; ſed in conſervari pendere à ſolo Deo. Vide ſuprà *quæſt. 19. à num. 21.* Denique argui poteſt, quia peccata venialia minuunt fervorem charitatis: Sed fervor eſt intenſio: Ergò minuunt intenſionem charitatis. Reſpondet D. Thom. *quæſt. 7. de malo, artic. 2. ad 17. Quod fervor poteſt accipi dupliciter. Vno modo ſecundum quod importat intenſionem inclinationis amantis in amatum, & talis fervor eſt eſſentialis charitatis, & non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor charitatis ſecundum quod redundat in motu dilectionis, & etiam in inferiores vires, vt quodammodo non ſolùm cor, ſed caro exultet in Deum; & talis fervor diminuitur per veniale peccatum, abſque diminutione charitatis.* Hactenus D. Thomas.

6. Reſtabat agere de præcepto charitatis, de quo non pauca habes *Tract. præcedenti quæſt. 10.* vbi, licèt promiſſerim de illo hic agere, oportuniori loco id reſervandum duxi, ſicut agere de alijs, de quibus D. Thom. in præſenti, nempè de amiſſione charitatis, de eius obiectis ſecundarijs, de ordine, quo diligi debeant, de effectu, vel fructu interno charitatis, nempè pace, & gaudio ſpirituali, & de fructibus externis, miſericordia nempè, eleemoſyna, & correctione fraterna, de vicijs oppoſitis, tùm charitati, tùm effectibus eius, ne videlicèt volumen hoc grandius votis evaderet, & quia animus fuit eas ſolùm tractare difficultates, quę communiter in Scholis controvertuntur. Dicta ergò cedant in Dei honorem, & gloriam, B. V. Marię, duorum Eccleſiæ luminarium Auguſtini, & Thomæ, mei Paulitani Parentis, &c.

Omnia ſub correctione S. M. E. & Sapientiorum iudicio.

IN-

INDEX RERUM NOTABILIVM.

A.

Actio Ignis eſt adæquatè ab ipſo,eademque,paſſo applicato, vel diſtanti, T.3.quæſt.7.n.48. Actio voluntatis, cum ſola omnipotentia extrinſecè aſsiſtente, non poteſt eſſe ſpecificè eadem, ac cum habitu, num. 59. Minimè exigeret aliud comprincipium, num. 17. Ad illam voluntas non indigeret viribus gratię, aut dono create, quod parùm differt à Pelagianiſmo, num.18.19.20.25. & 26.

Actus charitatis Solùm poteſt eſſe ab Spiritu Sanct. vt motore, non vt comprincipio, T.3. quæſt.6.num.9. Eſt vitalis,non ſolùm ſub ratione generica, ſed ſub differentiali,num.17. & quæſt.8. num.24. Aliàs non eſſet voluntarius, nec meritorius, nec liber, quantum ad exceſſum ſuprà naturales, num.74. Non poteſt eſſe à voluntate cum ſola aſsiſtentia extrinſeca omnipotentię, quæſt.7. *per tot.* Aliàs voluntas eſſet cauſa ſecunda totalis illius ratione ſui, à num.12. & 16. Concurſus Dei ad talem actum non eſſet gratuitus, ſed debitus, num.21. Eſſe ergò poſſet à voluntate ſine vera gratia, prout aiebat Pelagius, n. 22. Non poteſt perfectè produci à voluntate, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, à n. 69. Implicat procedere à voluntate intrinſecè miraculosè, num. 70. Vt ſit à voluntate connaturaliter requiritur donum intrinſecum charitatis ex parte actus primi: Secùs autem foret,ſi poſſet produci per ſolam extrinſecam aſsiſtentiam, num. 71.

Actus Charitatis Procedit ex virtute naturę genericè, & ex virtute habitus ſpecificè, quæſt. 8. à num.104. Intenſio illius ſecundum rationem genericam eſt à voluntate ratione ſui, ſecundum differentiam verò ratione habitus infuſi, & hoc pacto explicatur, quod cauſa determinativa remiſsionis in actu remiſſo ſit ſola voluntas, cauſa verò determinativa intenſionis ſpecificę ſolus habitus, quæſt. 20.n. 13. Eſt methaphiſicè compoſitus ex genere volitionis abſtrahentis à naturali, & ſupernaturali, & ex differentia eſſentialiter ſupernaturali, quæſt.8.num. 116. Sub illa ratione generica eſt actio immediata voluntatis, ſeù potentię ratione ſui, num,117. Eſt hæc doctrina D. Bernard. num.121. Imperati nequit ex alio extraneo motivo, quià eſt primus actus voluntatis in vltimum finem, quæſt. 11. num. 91. Nec ex motivo pravo, imò nec naturali, quæſt.18.num.6. Nec prævìè efficienter acquiri alio actu, num. 8. Ad illum, quæ prævia diligentia ſit adhibenda, à num. 11. Deſignantur actus primarius, & ſecundarij charitatis, quæſt.14.à num.42. Eſt eſſentialiter ſupernaturalis quoad ſubſtantiam,quæſt. 18.num. 3. Non datur actus charitatis theologicę acquiſitę, aut naturalis erga Deum vt ſupernaturalem, num.4.& 5.Non eſt efficax ad generandum ſimilem habitum, num. 23. Adhùc repetitus, non generat habitum ſupernaturalem ad ſimiles actus, num.33. Nec naturalem, num.44. Remiſſus, quam negligentiam importet, quæſt.19.num.14.& 17. Non eſt peccaminoſus, *ibid.* Nec imperfectus privativè,num.15. Eſt bonus ſimpliciter, num.18. Non diſponit ad diminutionem,nec ad corruptionem charitatis, num. 20. Niſi tantum negativè, num.28. Non eſt ſufficiens diſpoſitio ad augmentum, quæſt. 20. à num. 2. Quidquid ſit an ſit diſpoſitio phyſica, vel moralis,num.3. Intenſus inconſequenter ponitur procedens ab auxilio tranſeunte, vt poſsit diſponere ad intenſionem habitus, ſi actus contritionis diſponens ad primam gratiam poſsit procedere ab ipſa, quæſt. 19.à n. 68. Si procedat ab habitu augmentato, non poteſt eſſe meritorius talis augmenti, n. 70. Imò idem ſequitur, quamvis procedat ab auxilio, num. 71. Vide *Charitas. Augmentum.*

Actus voluntatis, Præſertim circa finem, non accidentaliter, ſed eſſentialiter eſt voluntarius, T.3. quæſt.8.num.108. Non ſolùm ſecundum rationem genericam, ſed differentialem, num.140.

Actus liber, Vt ſit liber, debet eſſe ſcibilis ſub conditione ſuę proximę libertatis, non ſcientia neceſſaria, ſed libera, vel contingenti, T.3.quæſt.11.num. 12.

Amicitia, Quid ſit, T.3.quæſt.1.num.1.& 17. Dividitur adæquatè in honeſtam, vtilem, & delectabilem,num.2.Quo pacto omnis amicitia ſit vtilis, aut delectabilis, num. 3. Senſus diviſionis datę, num.4. Sola amicitia honeſti eſt ſimpliciter, & propriè amicitia, à num.7. Vera amicitia non eſt inter improbos,

4 Q

bos, à num. 14. Benè verò viri probi ad improbum, num. 16. Nulla amicitia eſt conſtans, niſi quę eſt honeſti, num. 17. Ex quibus capitibus poſsit diſſolvi, num. 18. Ortus, & finis amicitię deſcribitur, num. 19. Definitio eius, num. 21. De fide Catholica eſt dari inter Deum, & homines amicitiam, q. 2. à n. 2. Quę quidē eſt verè, & propriè talis, à n. 3. Eſt honeſti, & non vtilis, nec delectabilis, num. 5. Eſt excellentię, non ęqualitatis, vbi differentia vnius ab alia, num. 7. Qualem importet converſationem, & communicationem amicabilem inter Deum, & homines, num. 9. & 10. Cohæret cum ſervitute hominis ad Deum, & cum quali, num. 12. Differentia inter amicitiam, & inimicitiam cum Deo, num. 16. Inter homines, & Angelos datur vera amicitia ſecundum vitam gratię, non ſecundum vitam naturę, num. 20. & quæſt. 4. num. 4. & 35. Quo pacto obligetur Deus lege amicitię, quæſt. 2. num. 26.

Amicitia Non eſt poſsibilis inter Deum, & homines propriè talis intra limites ordinis naturalis, Tract. 3. quæſt. 4. à numer. 2. licèt ſit poſsibilis mutuus benevolentię amor, à n. 6. Quia non poſſent mutuo colloqui, aut converſari, num. 6. & 7. Quia non poſſent ſe videre, num. 6. & 8. Quia nec poſſent communicare de bonis proprijs, num. 6. & 9. Non ſatis eſt ad veram amicitiam communicare de bonis proprijs proprietate dominij, ſed exigitur de bonis proprijs proprietate connaturalitatis, num. 9. Non ſufficit communicare genericè in his, ſed requiritur in ſpecificè proprijs, num. 10. & 27. Nec ſatis eſt collatio virtutum moralium naturalium, num. 13. Amicitia Dei propriè talis non poteſt eſſe debita creaturę rationali, nec in omnibus, nec in vllo eius individuo vagè, à num. 16. Qualis communicatio in vita, fine, & fœlicitate requiratur ad amicitiam, à num. 17. Si homo poteſt eſſe Dei amicus intra ordinem naturę, poteſt eſſe filius Dei adoptivus; quod repugnat, à num. 21. Ad amicitiam requiritur communicare amico ſaltèm in iure propriam beatitudinem, num. 30. Inter Divinas Perſonas eſt amicitia ſine liberali communicatione, ſed non ſine gratuita aliquo ſenſu, num. 31. Poteſt admiti vera amicitia inter homines, & Angelos in vita naturę, numer. 36.

Amicitia humana Honeſti eſt vera, & ſpecialis virtus, T. 3. quæſt. 13. à num. 3. Non eſt actus aliarum moralium ſecundarius, à num. 5. Non ſolùm importat ſpecialem honeſtatem, ſed ſpecialem difficultatem prę cæteris virtutibus, à num. 7. Reſpicit pro obiecto motivo honeſtatem, non obiectivam, ſed formalem aliarum virtutum, num. 12. Reducitur ad iuſtitiam inter quatuor cardinales, num. 14.

Amor benevolentię, & concupiſcentię Quo differant, T. 2. quæſt. 3. *per tot.* Differunt intrinſecè, & ſpecificè, num. 2. Amor benevolentiæ, quo ſenſu explicetur per *velle alicui bonum*, num. 3. Amor quid ſit eſſentialiter, à n. 7. Benevolentię, & concupiſcentiæ non differunt ex diſtincto fine *cui*, num. 9. Aliud eſt amor, aliud motus amoris, num. 10. Non ſolùm amamus amore concupiſcentiæ, quod volumus nobis, ſed quod volumus amico, num. 14. Diſtinctio finis *cui* penes propriam, vel aliam perſonam non ſufficit ad differentiam ſpecificam amoris, à num. 18. Amor proprię perſonæ directè in illam tendens, non eſt concupiſcentiæ, ſed benevolentiæ, num. 20. Cur amor concupiſcentiæ ferè ſemper ponatur in ordine ad propriam perſonam, num. 26. 29. & 46. Repugnat amor determinatos ex ſpecie ſua ad amandum ſibi, num. 28. Non differunt amor benevolentię, & concupiſcentiæ, eo quod vnus moveatur ex bonitate perſonæ, ſecùs alter, num. 30. Vt quis velit bonum ſibi debet prævię amare ſe, & ſe cognoſcere, à num. 31. Amor eſſe nequit ſine actuali cognitione amati, licèt hæc in amore ſui non advertatur, num. 34. Et aliquando nec in amore Dei, num. 35. Amor, quo volumus amico bonum, differre poteſt ſpecie penes bonum illi volitum, ita, vt iam ſit avaritia, iam ambitio, &c. num. 37. Cognitio ſui ad ſui amorem, an petat habitum, *ibid.* Quomodo amor ſui ſit vnitivus, *ibid.* & num. 38. Amor concupiſcentię attingit intrinſecè perſonam *cui*, non directè, ſed obliquè, num. 39. & 41. Differunt amor benevolentię, & concupiſcentię ſpecie, quia ille eſt directè erga perſonam, iſte directè erga bonum perſonę, num. 40. Velle bonum alicui eſt amor concupiſcentię formaliter, licèt præſuppoſitivè, aut imperativè benevolentię, num. 44. Velle bonum alteri ex iuſtitia, non eſt per ſe amor illius, nec erga illum, nec concupiſcentię, nec benevolentię, ſed poteſt eſſe cum odio illius, num. 45. Benevolentiæ amor non eſt idem ac amor amicitię, licèt ſæpè confundantur, num. 46. Motivum amoris concupiſcentię, & benevolentiæ explicatur, num. 48. Amore concupiſcentię, poteſt quis velle bonum alteri prævię amato, num. 50. Poteſt eſſe amor concupiſcentię de Deo ſine ſpe ipſius, quæſt. 4. num. 12. Amor benevolentię non petit eſſentialiter reſpicere ama-

tum

tum vt finem cuius gratia, ſed ſolùm vt *cui*, T. 3. quæſt. 2. à num. 28. *late.*

Amor hominis erga Deum Vt bonum ſibi poteſt eſſe bonus, & licitus, T. 3. quæſt. 10. num. 4. Hic amor reſpiceret amantem vt finem cui, ſed non cuius gratia, num. 7. Non tamen eſſet licitum amare Deum ex amore ſui propriè loquendo, num. 8. Diſtinctio inter vnum, & alium amorem, num. 11. Amor concupiſcentię de Deo vt bono nobis, licèt non ſit propriè charitas, non eſt vicioſa cupiditas, num. 13. Explicatur circa hoc Auguſt. n. 15.

Amor Dei erga homines, Et hominis iuſti erga Deum eſt benevolentię cum communicatione bonorum, T. 3. quæſt. 2. à num. 3. Quo ſenſu iuſtus amat Deum gratis, ſeù gratuito, à num. 22. Beati amant Deum gratuito, licèt neceſſario, num. 25. In Deo datur amor concupiſcentię erga creaturas irrationales, num. 36. Non tamen erga rationales, niſi dum eas amat vt bonum aliarum, n. 38. An amet ſuum honorem, & gloriam extrinſecam amore concupiſcentię, à num. 40. Amat homini gratiam amore benevolentię, ſed alia bona, quę ipſum ſupponunt in gratia, amore concupiſcentię erga illum, à num. 43. Amor Dei efficiens ex iniuſto iuſtum eſt vera amicitia erga illum, quæſt. 3. à num. 22. Amor, ex quo procedit Spiritus Sanctus, an ſit amor ſtrictus, vel gaudium, T. 3. quæſt. 14. n. 41. & 44. Amor benevolentię erga nos, & proximos, quia amicos Dei, eſt actus charitatis, quæſt. 14. num. 37.

Amor, & cognitio Ita comparantur, vt erga ſuperiora nobis perfectior ſit amor, quam cognitio: Erga inferiora vice verſa, quæſt. 16. num. 7. Amor Dei Authoris naturę, an ſit perfectior eius contemplatione, à num. 8.

Amor amicabilis proximi Vt iuſti, non petit virtutem diſtinctam à charitate erga Deum, quæſt. 14. num. 27. Quo ſenſu hic amor ſit propter amicum, & ex complacentia in illo. n. 28. Amor proximi propter bonitatem eius ſupernaturalem, & non propter Deum repugnat, num. 31. Amor liber, & neceſſarius poſſunt ab eodem habitu procedere, n. 26.

Anima, Quomodo concurrat ad productionem ſuarum potentiarum, T. 3. quæſt. 8. à n. 121. Non conſervat vitaliter, nec vitaliter producit ſpecies ſpirituales, num. 123. Animę Purgatorij habent ſpem theologicam, T. 2. quæſt. 13. à num. 14. Non habent certitudinem evidentem de ſua beatitudine futura, ſed ſolùm obſcuram, ſeù fidei, n. 18. Nec hoc eſt omninò certum, *ibid.* & 19. Quomodo ſint in ſtatu vię, n. 21.

Appetitus Innatus non petit cognitionem, & eſt poſſibilis erga bonum alteri, T. 2. quæſt. 5. num. 36.

Aſſiſtentia extrinſeca Omnipotentiæ non poteſt ſupplere pro habitu charitatis, T. 3. quæſt. 7. *per tot.* Inexplicabilis eſt omninò, à num. 45. Nec ſufficeret, aut ſalvaret novam denominationem, adhùc extrinſecam, num. 49. Si illa ſufficeret, voluntas non egeret gratia intrinſeca, ſed hæc ſuperflua eſſet, num. 63. *latè.* Vide *Denominatio.*

Ariſtoteles Quid cognoverit de amicitia hominis cum Deo, T. 3. quæſt. 4. à n. 38.

Attributa In Deo quomodo terminent ſecundario amorem charitatis, T. 3. quæſt. 15. n. 25.

Aſſenſus Theologicus, ſi eſſet naturalis, quo pacto procederet à præmiſſa fidei, quæſt. 18. num. 58.

Auxilium Dei activè, & paſsivè ſumitur, T. 2. quæſt. 4. num. 2. Quando ſperari poſſit vt *quo*, vel vt *quod*, num. 35. Qualiter ſit obiectum ſpei, num. 39. Quod auxilium ſit motivum formale ſpei, an ſufficiens, an efficax, num. 41. Quo ſenſu dicatur ſufficiens, num. 46. Efficax quale requiratur ad ſperandum, num. 47. An ſufficiat pro motivo efficax ab extrinſeco, num. 48. Quod ſit promiſſum revelatione privata, vel vniverſali, non diverſificat ſpem ſpecificè, num. 49. Non ſufficit exiſtimativè promiſſum, num. 52. Auxilium tranſiens ſupplens pro habitu eſſet eiuſdem ſpeciei cum habitu, T. 3. quæſt. 7. à num. 61. Se ſolo ſufficeret ad actum intenſum, ſi eſſet intentum vt actus eliciendus, & ſic ſuperflueret habitus, quæſt. 19. à num. 70. Contineret enim ſubſtantiam actus, & non ſolam intenſionem, n. 71.

Augmentum charitatis Non procedit efficienter phyſicè à noſtris actibus, T. 3. quæſt. 18. à n. 56. Benè verò efficienter moraliter, ſeù meritoriè, num. 58. Iuſtus per aliquos actus charitatis poteſt mereri augmentum gratię, & charitatis, quæſt. 19. num. 1. Quo ſenſu actus charitatis ſit remiſſus, vel intenſus comparativè ad augmentum, num. 2. Non poteſt actus charitatis eſſe de condigno meritorius augmenti gratię, niſi etiam augmenti charitatis, num. 3. Actus quilibet charitatis meretur, quantumvis remiſſus, augmentum gratię, & charitatis, à num. 7. Hoc non eſt definitum in Trident. num. 8. & 55. Non tamen illud meretur actus remiſſus vt ſtatim conferendum, nec diſtinctum ab eo quod correſpondere poteſt intenſis: Sed idem, & dependenter ab illis, à num. 30. & quæſt. 20. à num. 5. Tale augmentum pendet nedum à merito il-

lius, ſed à diſpoſitione proportionata, n.34. Quod correſpondet actui intenſio vt vltimę diſpoſitioni, eſt præmium etiam illius vt meriti, num.36. Actus remiſſus non meretur actum intenſum eliciendum in ingreſſu gloriæ, nec gratiam ad illum, num. 37. Remiſſi repetiti non diſponunt ſufficienter ad augmentum, num. 38. Diſponunt tamen ad actum ferventiorem, qui diſponat ad augmentum, *ibid.* Quid ſit vnum actum agere in virtute præcedentium, num.41. Qui repetit actus in eadem intenſione non meretur magis de prę mio eſſentiali, num.46. vſque 56. Non merentur augmentum gloriæ eſſentialis, niſi medio augmento gratiæ promerito, num. 57. Nec indè diſſuadentur actus charitatis, aut eorum elicientia, num.62. Moraliter eſt impoſsibile, quod quis diù repetat actus ſolùm in eadem remiſsione, non eliciendo actum intenſiorem, num.63. Actus vltimo diſponens ad augmentum habitus non debet eſſe intenſior habitu præexiſtente, ſed ſatis eſt, quod ſit ex tota virtute habentis, num. 66.& 75. Qui elicit actum adæquantem intenſionem habitus meretur augmentum ſtatim, non ex vi actus intenſioris, ſed ex vi ſui, num.73. Illa promiſsio: *Habenti dabitur* eſt onetoſa, & de condigno, non liberalis, & de congruo, num. 74. Augmentum debitum actibus remiſsis pro præmio, non ſtatim confertur, quæſt. 20. num. 2. Nec differtur vſque ad ingreſſum glorię, num.7. Nec datur ante actum intenſum, ſed quando quis diligit ex tota virtute habitus, à num.10. Hoc non ita facile eſt, ſed difficile, & ideò manet difficultas in augenda gratia, num.15.

B.

Baptiſmo Parvuli verè renaſcuntur in Chriſto, T.3. quæſt.5. à num. 31. Et eis infunditur gratia, & etiam virtutes theologicę, num. 32.

Beati Non habent ſpem theologicam, nec quoad habitum, T.2.quæſt.14. *per tot.* Nec de continuatione beatitudinis, à num. 112. Nec de gloria corporis, à num. 123. Nec communiter dictam, quæ ſit propriè ſpes; à num. 124. Licèt in Chriſto Domin. admittatur talis ſpes, num.126. In eis datur donum timoris, non tamen timor mali, quæſt.17. à num. 29. & 44. Imò nec fuga, adhùc ineffica x, mali ſeparationis à Deo, cum conatu repulſivo illius, à num.36.& 84. Benè verò fuga à tali malo in actu exercito, num. 87. Si daretur in illis timor mali culpę, potiori titulo mali pœnę, num.57.& 64. Admiſſo in beatis timore mali culpę, hic non eſſet actus primarius timoris, n.58.

Beatitudo Formalis, & obiectiva exponuntur, & quomodo ſint obiectum ſpei, T. 2. quæſt.1. num.15. An formalis ſit obiectum ſecundarium ſpei, num.35.

Bonum adæquatè Dividitur in honeſtum, vtile, & delectabile, T.3.quæſt.1. num. 2. Hæc tria bona, ſola ratione diſtinguntur, num.5. Bonum primarium hominis vt participis naturę divinę, non eſt niſi ſolus Deus, quæſt.14.n.6. Bonum divinum quomodo abſtrahit à tali per eſſentiam, & per participationem, n. 13. Bonitas divina non poteſt amari amicabiliter, niſi ex charitate propter Deum, num.36. Vide *Obiectum.*

Bruta, Dum ſibi appetunt, ſe cognoſcunt ſenſitivè, T.2.quæſt.3.num.36.

C.

Calvini Error de libr. arbitr. merè paſſivè ſe habente, T. 3. quæſt. 8. à num.35. & 42. Erravit imputando Catholicis, quod non dicunt, num.43.

Caſtitas Non eſt circa paſsiones, aut motus inordinatos alterius, ſed eius in quo eſt, T.2. quæſt.2. num.70.

Cauſa ſecunda Non poteſt coaleſcere ex cauſa prima, nec eſt divina omnipotentia, T.3. quæſt.7. à num.12. Voluntas eſſet cauſa ſecunda totalis ratione ſui reſpectu actus charitatis, ſi non iuvaretur principio creato, à num. 16. Cauſa per accidens explicatur, à num.28. Voluntas eſſet talis, ſi concurreret cum ſola aſsiſtentia extrinſeca ad actum charitatis, *ibid.* Non obſtat cauſę per accidens quod in effectu identificetur formalitas ex alia cauſa, num.36. Cauſa partialis non eſt inſtrumentalis, nec concurrit ratione potentię obedientialis, num.38. Plures differentię cauſę per ſe, vel per accidens, num.40. Cauſę partiales per eandem actionem repugnant, quæſt.8.à num.8. Cauſa vniverſalis, & ęquivoca, qualiter continere debet effectum, à num.26.& 44. Non omnis cauſa, quę poteſt ponere vltimam diſpoſitionem, poteſt producere formam, num.32.

Charitas, Quo ſenſu dicatur amor benevolentię, & poſsit dici concupiſcentię, T.2.quæſt. 3.num.27. Charitas vocantur virtutes morales, dum à charitate imperantur, num. 44.& T. 3.quæſt.12. num. 8. Eſt perfectior ſpe, quæſt.12. num. 6. Et fide, num.13. & T.5. quæſt.12.à num.11. & quæſt.16. à num.2.

Ia-

Digitized by Google

tatè. Non ſolùm in eſſe moris, ſed in eſſe entis, à num. 4. Charitatem non eſſe quid creatum in anima, tenuit Magiſter Sentent. ſed ipſum Spiritum Sanct. T. 3. quæſt. 5. n. 1. Tàm pro actu, quàm pro habitu ſumpta eſt quid creatum in anima, à num. 3. Charitas noſtra dicitur Deus, non formaliter, ſed effectivè, num. 6. Charitas, licèt finita, coniungit nos bono infinito, num. 8. Eſt participatio formalis charitatis divinę, num. 9. Aliter ac virtutes morales infuſæ, quæſt. 14. num. 7. Eſt immediata vnio inter Deum, & animam, nec tollit immediationem, quæſt. 5. num. 10. Quo ſenſu charitas noſtra, non ſolùm Dei donum, ſed Deus ipſe ſit, num. 11. Eſt accidens, & habitus difficile mobilis, num. 13. Eſt natura quædam, ſed gratuita, num. 15. Non ſolum reddit animam Deo amabilem, ſed potentem redamare, num. 19. De fide eſt dari charitatem in anima creatam, & diſtinctam ab ipſo Spiritu Sanct. num. 22. Quam certum ſit principium creatum habituale dilectionis dari in anima, à num. 23. & 36. Quid ſit eam inhærere, & diffundi in cordibus, num. 24. 38. 44. 46. & 48. PP. & CC. non ſolùm definiunt actum dilectionis eſſe donum Dei, ſed etiam principium *quo* eius, numer. 35. Non eſt de fide, charitatem eſſe habitum ſub hoc nomine, nec eſſe propriè principium effectivè influens in actum charitatis, num. 49. Charitas eſt vita animę, ſicut anima corporis, non quoad genus vitę, ſed quoad ſpeciem, quæſt. 8. num. 109. Charitas eſt virtus, quæſt. 12. num. 2. Quamvis amicitia humana virtus non eſſet, num. 3. Quo ſenſu ſit vltimum potentię, num. 4. Eſt virtus ſpecialis, num. 6. Eſt vna virtus, num. 9. Eſt excellentiſsima virtutum, n. 11. Charitate eadem, qua diligimus Deum, diligimus proximum propter Deum, quæſt. 14. à num. 17. In ea non poteſt eſſe exceſſus, nec imprudentia, licèt poſsit in operibus ea imperatis, num. 24. Eſt forma virtutum, quæſt. 17. num. 8. Non exemplaris, nec eſſentialis, ſed effectivè, & ordinativè, num. 10. Non per denominationem extrinſecam, ſed imprimendo earum actibus ordinem intrinſecum ad finem, num. 12. Hæc ordinatio intrinſeca non eſt qualitas, nec modus permanenter emanans à charitate in virtutes, ſed modus tranſiens ex actu charitatis derivatus in actus virtutum, à n. 13. Vide *Habitus charitatis*.

Certitudo ſpei, Qualis debeat eſſe, T. 2. quæſt. 6. n. 37. & quæſt. 7. Non eſt ſpeculativa, ſed practica, num. 4. Non propriè talis, ſed effectiva, n. 5. Eſt abſoluta, & non purè conditionata, n. 8. Ingens difficultas contra eam ex contingentia, & inconſtantia liberi arbitrij, num. 11. Certitudo reflexa non requiritur ad ſpem, nec ad fidem, n. 20. Comparatur certitudo ſpei anchorę navis, n. 21. Eſt abſoluta affectivè, quia per ſuum actum ponit conditionem, ſub qua erat conditionata, n. 22. Innititur obiectivè omnipotentię paratę ad auxiliandum, ſed ſubiectivè in ipſa ſpe, à num. 27. Quomodo exercenda ſit contra tentationes diffidentię ex inconſtantia liberi arbitrij, à n. 30. Eſt ita certa, vt nec poſsit reſpicere beatitudinem exiſtimativè talem, nec auxilium falſum pro verò, n. 35. Quadruplex differentia inter certitudinem ſpei, & fidei, n. 37. Certitudo ſpei eſt maior in iuſto, quam in peccatore ſubiectivè, non obiectivè, ſecùs in prædeſtinato prę reprobo, num. 38. Conciliatur cum timore amittendi beatitudinem, n. 41. Cum certitudine morali ſalutis non futurę ſtat ſpes illius, quæſt. 8. num. 156.

Chriſtus Domin. An habuerit ſpem de ędificatione Eccleſię, T. 2. quæſt. 2. à n. 51. Non habuit timorem mali ſeparationis à Deo per culpam, quæſt. 17. à n. 49. Nec diſſolutionis ſuę vnionis hypoſtaticę; de quo ſingularis ſententia reiicitur, n. 52. Eius voluntas humana efficax eſt incompatibilis cum ſcientia de non futuro effectu, quæſt. 8. num. 122. Non potuit non impleri, cum quo ſalvatur differentia à voluntate divina, n. 123. Compatibilis tamen eſt poteſtas volendi efficaciter aliquid, in Chriſto, & Deo, cum ſcientia libera de illo non futuro, conſequenti ad liberam nolitionem illius, n. 126. Exindè non infertur compati poteſtatem ſperandi cum revelatione de non futura ſalute, n. 128. & 129. Quid ſi revelatio ſit conditionata, & fiat abſoluta propria libertate, n. 132.

Conatus Augendi charitatem non eſt ſignatus, & reflexus in ipſum augmentum, ſed directus in obiectum, & in actu exercito, T. 2. quæſt. 24. n. 38. Conatus prævius ex viribus ſolius naturę ad charitatem acquirendam ſolet eſſe præſumptuoſus, vel inefficax, T. 3. quæſt. 18. à n. 11. Quando eſt ex amore Dei, ſupponit, & non acquirit primum charitatis actum, *ibid.* Non inde reprobamus omnem conatum, *ibid.*

Concurſus Dei immediatus in effectum tantus eſt ex parte Dei, quando eſt cum cauſa ſecunda, ac quando ſe ſolo, T. 3. quæſt. 7. à num. 56. Concurſus partialis habitus, & potentię in actum ſupernaturalem repugnant, non minus quam actiones partiales, quæſt. 8. à num. 13.

Con-

Concurſus potentię in rationem genericam, & habitus in ſpecificam explicari nequit ſine præciſionibus, n. 160. Explicatur pluribus exemplis præſertim inter Thomiſtas, n. 161. Concurſus iſti non arguunt virtutes partiales, nec ſimiles cauſas, & maximè differunt à ſententia illas admittente, à n. 130.

Contemplativi Ex qua cauſa patiantur deliquium, T. 3. quæſt. 8. num. 173.

Concupiſcentia Quomodo ſit cauſa doloris, T. 2. quæſt. 14. à num. 64.

Cognitio Regulativa ſpei non debet eſſe fides divina, aut certa, & abſoluta affirmatio de beatitudine conſequenda, T. 2. q. 6. n. 1. Requiritur tamen fides, qua credatur beatitudinem in generali hominibus eſſe promiſſam, *ibid.* Cognitio proximè regulativa debet eſſe ſupernaturalis, n. 7. Non ſufficit de pura poſſibilitate obiecti, n. 9. & quæſt. 8. à n. 7. Nec de futuritione purè conditionata, quæſt. 6. n. 14. & quæſt. 8. num. 22. Adhùc cum carentia iudici de non futuritione ſalutis, quæſt. 6. num. 24. Nec iudicium de prudenti ſperabilitate ſignatè affirmata, num. 28. Nec iudicium dictans ſignatè hic, & nunc ſperandum eſſe, num. 30. Nec iudicium probabile de abſoluta futuritione ſalutis, num. 33. Nec iudicium certum de futuritione probabili, n. 36. vſque 45. Si cognitio regulativa ſit iudicium, debet eſſe iudicium affirmans tibi vt ſperanti futuram abſolutè beatitudinem, num. 49. Quod quamvis certum de fide, non certificaret abſolutè ſperantem de ſalute aſſequenda, num. 56. & 58. Licèt fides reguletur apprehenſione, & non iudicio, non inde ſequitur ſpem ſimiliter, propter diſparitates, quę aſſignantur, num. 59. Iudicium præfatum importat reflexionem difficilem, num. 60. Verius eſt cognitionem regulativam ſpei eſſe apprehenſionem ſuaſivam beatitudinis vt futurę in re, num. 62. Non habet proponere ſignatè futuritionem probabilem, à num. 71. Iudicium de illa ſolum poteſt eſſe iudicium probabile, num. 73. Apprehenſio ſuaſiva prędicta non poteſt componi ſimùl cum iudicio abſoluto de non futuritione ſalutis, num. 75. & quæſt. 8. à num. 14. Non eſt ſuaſiva iudicij, ſed affectus ſpei, quæſt. 6. num. 77. & quæſt. 8. num. 104. Et ideò poteſt eſſe ſupernaturalis in reprobis, quæſt. 6. num. 78. Eſt ſuaſiva ſub ratione veri practici, non ſub ratione veri ſpeculativi, num. 79. Repreſentat beatitudinem vt futuram exercitè, non ſignatè, num. 80. Quo pacto certificet ſpem, n. 81. Eſt ſuaſiva ex creditis per fidem divinam, num. 82. Procedit ab habitu fidei vt practico, num. 83. Quocumque in actu ponatur cognitio regulativa ſpei, ſi ponatur practicè alliciens ad ſpem, eſt incompoſſibilis cum revelatione abſoluta damnationis, quæſt. 8. n. 103. Debet eſſe apprehenſio practica, & ſuaſiva, & ſpeculativa non ſufficit, quæſt. 8. n. 13. Et ideò repugnat cum abſoluta certitudine damnationis, *ibid.* & num. 14. Debet eſſe ſupernaturalis, num. 15. Non requiritur, quod ſit ſuaſiva iudicij, nec poſſet in reprobis talis eſſet, *ibid.* & num. 16. Poteſt dici practicè, & inchoativè iudicium, & ideo inter Thomiſtas quæſtio eſt ferè de nomine, an ſit iudicium, vel apprehenſio, num. 19. Debet eſſe cum ignorantia damnationis futurę, ſi hæc re ipſa futura ſit, à num. 36. Et cum ignorantia privativa, num. 37. Non ſufficit negativa, ſeù neſcientia, num. 40. Non requiritur iudicium ſignatè affirmans non poſſeſſionem de præſenti, quæſt. 14. n. 49.

D.

Deus, Dum operatur medijs cauſis ſecundis, non ita operatur ex indigentia propria, ſed ex exigentia, vel indigentia ipſorum effectuum, T. 3. quæſt. 7. à num. 66. Quo ſenſu verum ſit Deum poſſe immediatè ſe ſolo, quod poteſt medijs cauſis ſecundis, num. 95. Poteſt ſupplere genus cauſę efficientis, ſed non genus cauſę formalis, à num. 114. Benè verò munus ſpeciei impreſſę ad ſui viſionem, n. 115. An poſſit ſe ſolo producere viſionem in intellectu, à num. 117. An intellectu concurrente activè ad rationem genericam, poſſit Deus ſe ſolo producere rationem differentialem, num. 120. An poſſit ſupplere concurſum animę in ſuas potentias, à num. 121. An poſſit, ad actum intenſum vt octo, concurrente potentia per habitũ intẽſum vt quatuor, ſupplere immediatè intenſionem principij vſque ad octo, n. 131. Qualiter Deus ſit obiectum ſpei, T. 2. quæſt. 1. num. 22. Qualiter terminet charitatem, n. 26. Qualiter ſit præmium meritorum, num. 30. An ſit obiectum primarium ſecundùm præciſum conceptum deitatis, an ſecundum omnia, quę eſt, n. 39. Quomodo Deus amat ſuam gloriam, & honorem extrinſecum, an amore concupiſcentię, an amore benevolentię, T. 3. quæſt. 2. à num. 40.

Damnati Non poſſunt ſperare, T. 2. quæſt. 13. num. 7. Sciunt ſuam damnationem æternam ferè, etiam illi, qui in via tenuerant errorem de pœnis inferni finiendis, n. 11. Non poſſunt ſperare alijs, num. 12.

Dea

Digitized by Google

Decretum Divinum Negandi alicui beatitudinem, an poſſit in illo eſſe obiectum ſpei? Dubium indignum Theologo, T. 2. quæſt. 1. n. 51. Decretum Dei non poteſt cauſare novam denominationē in tempore, niſi velit aliquid novam ad extra, T. 3. quæſt. 7. num. 51. & 55. Decretum aſsiſtendi extrinſecè in explicabile eſt, à num. 56. *latè*. Vide *Revelatio*.

Denominatio Nova extrinſeca repugnat abſque mutatione intrinſeca alicubi contingente, T. 3. quæſt. 7. num. 49. Non poteſt reſultare ex novo Decreto Dei, nihil novum ad extra ponente, num. 50. Implicat in hac hora nova denominatio, rebus omnibus in hac ſupra invariatis permanentibus, num. 51. Non ſatis eſt, quod de novo detur hæc hora, à n. 52.

Deſperatio De ſalute alterius eſt intrinſecè mala, T. 2. quæſt. 2. à num. 41. & 56. & 63. Nolitio ſalutis alienę ex odio non eſt deſperatio, num. 65. Secùs volitio damnationis proprię, num. 66. Idem tamen dicendum ſi ex odio ſui poſſet quis nolle beatitudinem, num. 68. Deſperatio poſitiva in omni caſu foret peccaminoſa, quæſt. 8. num. 162. Secùs deſperatio negativa in eo cui fieret revelatio ſuę damnationis, num. 174. Deſperatio ſtricta eſt poſſibilis ſalva fide, num. 175. Deſperatio eſt actus voluntatis, & non ſolius intellectus, quæſt. 18. à num. 2. Qua cognitione regulatur, à num. 4. Quomodo ſit libera, num. 7. Non eſt præciſè omiſſio, ſed receſſus poſitivus voluntatis ex deiectione animi, num. 10. Non eſt receſſus à malo formaliter, ſed ad bono nimis arduo, num. 12. *latè*. Spes, & deſperatio non contrariatur contrarietate terminorum, ſed ſolùm contrarietate motus, à num. 17. Quid ſit deſperatio ingenere, num. 30. Eſt intrinſecè, & eſſentialiter peccatum, n. 31. Quamvis ſemper ſit conformis falſę exiſtimationi de Deo, poteſt eſſe ſine infidelitate, à n. 33. & 40. Eſt conformis exiſtimationi in falſę etiam in eo, qui talem exiſtimationem falſam non habet, à num. 37. Quomodo poſſit quis deſperare non incidendo in hæreſim Novatianorum, num. 39. Qui deſperat, non opus eſt quod neget ſpeculativè maioritatem divinę miſericordię ſuprà omne peccatum, ſed illam negat affectivè, & in actu exercito ex modo tendendi, num. 42. Per deſperationem non ſemper amittitur pia affectio, num. 43. Quo pacto ad deſperandum debeat ſalus ęſtimari impoſſibilis, à num. 52. Duplex modus deſperandi de divina miſericordia, ſignatè, nempè, & exercitè, exponitur, à num. 57. Quo ſenſu deſperatio ſit maius, vel minus peccatum quam infidelitas, & odium Dei, à num. 59. Deſperatio oritur ex accedia; & etiam ex luxuria, à num. 63.

Diminutio Charitatis non eſt poſſibilis, T. 3. quæſt. 21. *per tot*.

Diſtinctio Virtualis in Deo ad quid ſufficiat, ad quid non, T. 3. q. 15. n. 3. Quomodo videatur à Beatis, num. 4.

E.

Electio, Et intentio cur requirant diſtinctas virtutes, cum illa ſit propter iſtam, T. 3. quæſt. 14. num. 21.

Ens ſupernaturale Non poteſt exigi ab aliquo ente naturali, T. 3. quæſt. 18. num. 55.

Experientia Ad habituum neceſſitatem probandam, quid conducat, T. 3. q. 18. n. 41. & 49.

F.

Filius Dei Adoptivus homo eſſe non poteſt, intra limites naturę, T. 3. quæſt. 4. n. 21. & 25.

Fides Eſt ſemper de vniverſalibus; quo ſenſu? T. 2. quæſt. 18. à num. 44. Eſt perfectior genericè, & ſecundum quid, quam charitas, ſed abſolutè imperfectior, T. 3. quæſt. 16. à num. 14. Eſt regula charitatis, non ex parte modi, ſed ex parte obiecti ſignate propoſiti, à num. 16. Per dilectionem operatur, non vt per inſtrumentum, ſed vt per formam, num. 18.

Fuga Voluntatis non ſemper eſt à malo formaliter, T. 2. quæſt. 17. num. 80. Sed ſolùm fuga per modum diſplicentię, non verò quando eſt per modum reverentię, vt in timore; vel per deiectionem animi, vt in deſperatione, num. 81.

G.

Gratia, Qualis ſit reſpectu hominis, Deum illum feciſſe rationalem, potius quam irrationalem, T. 3. quæſt. 4. à num. 11. Qualis foret gratia intra limites ordinis naturalis, collatio virtutum moralium, num. 13. Nec ipſe amor Dei Authoris naturę cum virtutibus moralibus conſtitueret hominem dignum dilectione àmicabili, *ibid*.

Gratia habitualis Amitti poteſt entitativè, non amiſſa fide, ſeù per alia peccata, quę nec ſpem, nec fidem excludant, T. 3. quæſt. 9. n. 13. Non poteſt permanere entitativè in ſubiecto, quin illum iuſtificet, num. 16. Quo ſenſu in iuſto poſſint admitti duę gratię habituales, num. 28. Gratia, & charitas habitualis concurrunt, & adiuvant ad implenda pręcepta, quę obligant ſub mortali, adhùc quan-

dq

do ſic obligant, & quando ieſt tentatio gravis in contra perſuaſiva ad peccatum mortale, & id negare eit abſurdum, T. 3. quæſt. 11. num. 84.

Gratia intrinſeca auxilians Eſſet ſuperflua ad actus ſupernaturales, ſi poſſet ſuppleri per auxilium extrinſecum, T. 3. quæſt. 7. à num. 63. & 71. Imò nec foret neceſſaria gratia ſantificans intrinſeca, n. 72. Gratia excitans ſe ſola non adiuvat ſufficienter voluntatem, à n. 74. Probatur indigentia gratię intrinſecę adiuvãtis ad actus etiam indeliberatos, & inchoativor converſionis ſalutaris, quia aliàs nec ad deliberatos eſſet neceſſaria, n. 75. Quantum ſabeant errori Pelagij, qui gratiam intrinſecam adiuvantem negant neceſſatiam ad converſionem peccatoris, vel ad illius initium, à n. 78. 82. & 86. Probatur ex SS. PP. quod nemo poteſt Deum diligere, niſi eum in ſe præhabeat aliqua nempè illius participatione, à n. 79. Non poteſt hoc explicari, de habere Deum per extrinſecam tantum aſsiſtentiam, n. 81. Quam difficile explicatur gratia cordi infuſa, quam requirunt PP. ad converſionem ſalutarem, per ſanctam cogitationem, aut piam affectionem, ſi ad illas nulla prærequiritur gratia intrinſeca adiuvans ex parte potentię, nec ex parte ſpecierum, à num. 88. Noſtra ſententia de gratia interiori adiuvante, à n. 91. Gratia non ſolùm dat animę agere, ſed agere ab intrinſeco, & vitaliter, quæſt. 8. à n. 78. & 82. Eſt virtus propria liberi arbitrij, n. 47. & 82.

Gratia Imperfecta habitualis in peccatore radicans habitum fidei, & ſpei, propugnatur, T. 3. quæſt. 9. à n. 17. Non tamen eadem realiter cum gratia iuſtificante, n. 5. Hoc enim eſſet contra Concil. Tridentin. à n. 6. *latè*. Gratia, & charitas io conſervari ſolùm permiſsivè pendet à libero arbitrio, quæſt. 11. à num. 60.

H.

Habitus ſpei Non maneret in eo, cui revelaretur ſua damnatio, T. 3. q. 8. n. 181. Non poteſt per ſe elicere actus deſiderij de beatitudine conſequenda, nec gaudij de illa poſſeſſa, nec triſtitię de illa amiſſa, q. 9. n. 2. & q. 14. à n. 4. Deſiderium illud eſt ab habitu pię affectionis, q. 9. n. 15. Similiter gaudium in via, n. 16. Idem habitus non poteſt identificare rationem iraſcibilis, & concupiſcibilis, q. 14. à n. 7. Habitus ſpei non manet in beatis, à n. 10. & 26. Vbi eſt impoſsibilis actus eſt impoſsibilis habitus, *ibid.* & n. 13.

Habitus charitatis Non poteſt à Deo ſuppleri per aſsiſtentiam extrinſecam, T. 3. q. 7. à n. 2. Quia implicat in terminis, quod voluntas illum eliciat, quin eum præcontineat intrinſecè vi alicuius comprincipij intrinſeci, à n. 3. Non ſufficit continentia per modum cauſę inſtrumentalis, n. 4. Quia tunc actus non evaderet liber, *ibid.* Nec voluntarius aut vitalis, n. 5. Nec vt cauſa inſtrumentalis poſſet voluntas illum elicere per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam, à n. 6. Authores contrarij minorem faciunt indigentiam gratię, quam antiqui, qui exigebant Spiritum Sanct. vnitum intrinſecè, n. 7. Non poteſt ſuppleri habitus per auxilium extrinſecum, licèt creatum, n. 11. Aliàs voluntas minimè indigeret dono intrinſeco, n. 10. Secluſo auxilio creato voluntas ſe ſola foret cauſa ſecunda totalis formaliter actus charitatis, à n. 12. Habitus charitatis eſt eſſentialiter vitalis vt *quo*, n. 127. & q. 8. à n. 85. Non eſt tantum conditio, ſed verè virtus activa ad ſuum actum, q. 8. à n. 2. Ille, & potentia non concurrunt vt duę virtutes, aut duę cauſę partiales, à n. 8. Nec per eandem, nec per diverſas actiones, *ibid.* An habitus ſit tota ratio formalis agendi; punctus gravis difficultatis appetitur, à n. 26. Affirmativa ſententia probatur Authoritate, à n. 28. Exponunt contrarij Auguſtinum, & PP. & imputant nobis Calviniſmum, n. 34. Improbatur eorum expoſitio eo quod homo, adhuc elevatus per gratiam, nihil poſsit ratione ſui per ſe conducens ad ſalutem, à n. 37. Expungitur impoſtura Calvini, à n. 42. Ex quo habitus ſit tota ratio agẽdi, non infertur voluntatẽ merè paſsivè ſe habere; multipliciter probatur, à n. 76. Habitus charitatis eſt conformis, & connaturalis voluntati, in aliquo vero ſenſu, n. 191. Eſt principium liberum, & quo ſenſu, q. 10. à n. 1. Non eſt vtrimque poſsitivè liber libertate contrarietatis, ſed partim poſitivè, & partim permiſsivè, à n. 6. Se determinat vt *quo* voluntatis, n. 22. movetur etiam, & regulatur vt *quo* cognitione, n. 24. Non conſtituit, nec expedit poteſtatem peccandi, q. 11. n. 49. Vide *Charitas*.

Habitus naturalis Non poteſt facilitare ad actus ſupernaturales charitatis, T. 3. q. 18. à n. 47.

Habilitas Creſcens ex repetitione actum charitatis, iuxta D. Thom. non eſt habitus, ſed remotio impedimentorum, T. 3. q. 19. n. 42.

Hæreticorum Inconſtantia, & contraditio, T. 3. q. 8. à n. 45. Hæreticorum conſequentia falſiſsima, quam probare non debent, ſed improbare Catholici, num. 47.

I.

Informatio Phyſica dicit imperfectionem, ſecùs actuare, aut terminare, T. 3. quæſt. 6. à n. 19. Secùs informatio moralis, aut intelligibilis, num. 25.

Imago Dei Eſt homo, & qualiter, T. 3. q. 5. num. 12.

Imperium Naturale efficax actus charitatis, nec poteſt eſſe ex motivo naturali, nec ex motivo ſupernaturali, T. 3. q. 11. n. 61. Tali imperio libertas actus charitatis, potius evertitur, quam adſtruitur, num. 92.

Inimicitia Inter Deum, & peccatorem explicatur, T 3. q. 2. à num. 15. & q. 4. num. 34. Qualis eſſet in homine, qui Deum offenderet purè vt Authorem naturę, *ibid.*

Individuatio Actus ſumitur à ſubiecto adæquato, vndè ſtat actum eſſet realiter ſimplicem, quamvis ſubiectum ſit compoſitum, T. 3. q. 10. num. 21.

Integritatis Donum eſt impoſsibile intra limites ordinis naturalis, T. 3. q. 4. n. 15.

Intellectus Vt talis eſt ſemper vniverſalium, & quo ſenſu, T. 2. q. 18. à n. 44.

Iudicium De fine abſolutè futuro non poteſt regulare ſpem, nec intentionem efficacem eiuſdem finis, T. 2. q. 6. n. 63. & 66. Iudicium practicum de fine abſolutè futuro datur conſequenter ad actum ſpei, & intentionis efficacis, num. 84. Adhùc in reprobis, & ſine falſitate, n. 85. Iudicium de futuritione probabili ſalutis non repugnat cum iudicio de damnatione abſolutè futura, quæſt. 8. num. 99.

Iuſtificatio Eſt à Deo immediatè, ſine medio efficienti, ſed non ſine medio formali, T. 3. q. 5. à n. 15. Eſt renaſcentia, & regeneratio hominis in Chriſto, num. 26. Eſt de fide, fieri per formam inhærentem permanenter in anima, n. 28. Non ſolùm permanentia morali, ſed reali, & phyſica, n. 29. Hæc permanentia ſatis expreſſa eſt in Sacris Litteris, n. 30. Iuſtificatio fit per interiorem mutationem, & renovationem animę, T. 3. q. 9. n. 7. Hæc mutatio, & renovatio repugnat ſine nova gratia entitativè, à n. 8. Hæc gratia nova non debet eſſe ſolus habitus charitatis, à numer. 12.

Iuſtitia An poſsit reſpicere debitum alienum, T. 2. q. 2. à n. 42.

L.

Libertas Spei explicatur, T. 2. q. 6. à n. 86. Eſt libera libertate contradictionis, *ibid.* Etiam contrarietatis, n. 87. Libertatem contrarietatis ad ſpem poſſe eſſe vtrinque immediatam eſt probabile, n. 88. Sed probabilius ſolùm poſſe eſſe partim mediatam, & partim immediatam, n. 90. Ad veram libertatem contrarietatis non requiritur, quod vtrinque ſit immediata, n. 92. Libertas à coactione non ſufficit ad meritum, aut demeritum in ſtatu naturę lapſę, ſed requiritur libertas à neceſſitate, non contrarietatis vtrinque proxima, ſed contradictionis vtrinque proxima, & contrarietatis ex parte proxima, & ex parte ſaltem remota, Tract. 3. quæſt. 11. numer. 81.

Libertas Contrarietatis importat duplicem poteſtatem, T. 3. q. 11. à n. 55. & 57. Actus charitatis in ſtatu naturę lapſę eſt liber libertate contrarietatis, licèt id non exigat per ſe, nec ad rationem meriti, *ibid.* & n. 58. Libertas contradictionis ad actum charitatis debet eſſe coniungibilis cum vtroque extremo contradictionis, ſed non cum omiſsione cauſali, aut peccaminoſa, n. 59. In eius dominio debet eſſe actus, & omiſsio negativa, non verò omiſsio cauſalis, nec exiſtentia, aut non exiſtentia habitus charitatis, n. 60. Hoc enim ſolùm eſt in dominio voluntatis ratione ſuę libertatis naturalis, quę per omiſsionem cauſalem poteſt excludere habitum, vel negativè omittendo, ipſum permittere, *ibid.* Libertas contradictionis non exigit poſſe ponere omiſsionem cauſaliter, ſed tantum negativè, aut permiſsivè, nec debet eſſe libera poſitivè ad vtrumque contradictionis extremum, ſed ad poſitivum poſitivè, & ad negativum negativè, aut permiſsivè, à num. 75.

Lex Charitatis dicitur generalis, quia eſt finis omnis legis, T. 3. q. 12. n. 8.

Lumen glorię Eſt aliquid creatum in anima diſtinctum à lumine increato, T. 3. q. 5. n. 20. Eſt eſſentialiter requiſitum ex parte intellectus ad viſionem Dei, nec poteſt ſuppleri per auxilium extrinſecum, q. 7. à n. 96. Explicatur mens D. Thom. *ibid.* & à n. 99. *latè.* An poſsit penetrari cum intellectu ſine informatione, & ſic concurrere ad viſionem, n. 124. Eſſe vitale, probatur, à n. 127. Differentia illius ab ſpecie, n. 128. An cum ęquali lumine poſsit ſtare inæqualitas viſionis ex inæqualitate intellectus, q. 8. à n. 147. Eſt augmen-

cum virtutis naturalis, non intenſivè, ſed ſpecificè, à num. 100.

M.

Meritum Ex conceptu proprio meriti, non eſt incompatibile cum præmio; poteſt verò eſſe incompatibile ex conceptu peculiari, & ſpeciali talis meriti, & talis præmij, T. 2. q. 14. n. 73. Non exigit eſſentialiter procedere ex ſpe præmij, n. 74. Nec debet eſſe motus procurativus præmij, n. 76. Meritum duplex, vnum abſolutè efficax ad præmium ſtatim obtinendum, aliud conditionatè tantum efficax, T. 3. q. 19. à n. 5. Benè poſſunt plura merita mereri de condigno idem præmium adæquatè, n. 6. & 59. Meritum non eſt cauſa phyſica præmij, & ideò actus minus intenſus poteſt meritoriè cauſare habitum magis intenſum, n. 22. Et actus minus perfectus phyſicè præmium phyſicè magis perfectum, & non requirit æqualitatem arithmeticam, ſed ſolam geometricam cum præmio, n. 23. & 80. Meritoria vis ſemper eſt ad nondum habitum, & præſcindit ab habito in ſua cauſalitate, n. 25. Non cauſat ratione continentiæ, ſed ratione æquivalentiæ, non phyſicè, ſed moralis, non arithmeticæ, ſed proportionalis, n. 26. Quid ſit magis mereri, ſeù ſe diſponere magis ad augmentum, q. 20. à n. 4. Tota diverſitas in merendo reducitur ad diverſitatem charitatis viæ, q. 20. à n. 8. Magis meretur, qui maiori gratia vtitur, quam qui minori, num. 14.

Miſericordiæ Obiectum formale, non eſt malum miſeriæ alienæ, ſed bonum ſublevationis illius, & actus primarius eſt proſecutio ad talem ſublevationem, dolor autem de miſeria aliena præſuppoſitivè ſe habet, T. 2. q. 17. à num. 77.

Motus Eſſentialiter eſt ad proprium terminum vt in potentia ad ipſum, & quo ſenſu ſit de eſſentia ſpei, T. 2. q. 2. à n. 12. Motus ſtrictè talis repugnat eſſentialiter in eodem inſtanti reali cum poſſaſsione termini, quæſt. 14. à num. 18. *latè.*

Motio Dei Ad actum ſupernaturalem conſtat ratione generica motionis correſpondente Deo vt Authori naturali actus in genere, & ratione ſpecifica motionis ad actum talem, & ſic correſpondet Deo vt Authori ſupernaturali, T. 3. q. 8. n. 126.

N.

Natura Divina Non poteſt vniri ſuppoſito creato per modum naturæ eius, aut principij radicalis, benè verò naturæ creatæ per modum naturæ moralis media vnione in ſuppoſito divino, T. 3. q. 6. à n. 30. Poteſt participari imperfectè, & inchoativè vt radix cognoſcendi Deum per fidem, & ipſum amandi per ſpem, quæſt. 9. num. 22. Quomodo hæc participatio radicaret fidem, & ſpem, à num. 24. vſque 29.

Neceſsitas Ex ſuppoſitione libera non aufert libertatem, adhùc proximam, quando ſuppoſitio eſt libera poteſtati voluntatis commitanter ſe exercenti, T. 3. q. 11. à n. 71. Sola illa neceſsitas eſt ſimpliciter antecedens, quæ antecedit efficiendo, & agendo, ſeù in genere cauſæ efficientis, *ibid.*

Novitas, Quæ admittenda, & quæ reicijenda, T. 3. q. 9. n. 18.

O.

Obiectum ſpei Duplex, *quod*, & *quo*, T. 2. q. 1. n. 9. *Quod* eſt beatitudo obiectiva, non formalis, à n. 11. De *quo* ſunt variæ opiniones, q. 4. n. 1. Eſt divina omnipotentia, vt auxilians in actu ſecundo, num. 3. Non tamen omnipotentia in actu primo præciſivè ab auxilio in actu ſecundo, n. 6. & 29. Nec miſericordia, promiſsio, aut fidelitas, quæ tantum ſe habent præſuppoſitivè, n. 8. Nec divina bonitas vt nobis conveniens, n. 10. Hæc ſolùm eſt ratio *ſub qua* amoris concupiſcentiæ, ſed *quæ* reſpectu ſpei, n. 22. Auxilium ad eam obtinendam addit illi ſpecialem rationem boni conſequibilis, *ibid.* & n. 23. Obiectum ſpei quomodo ſit poſsibile, n. 29. & 32. Quomodo debeat eſſe poſsibile, bonum, arduum, & futurum, quæſt. 5. *per totam.* Malum ſperari non poteſt, n. 3. Debet eſſe conveniens ſperanti, n. 4. Debet eſſe arduum ſperanti, n. 6. In quo conſiſtat arduitas eius, num. 7. & 8. Explicatur poſsibilitas eius, à num. 15. Futuritio, à num. 17. vſque 24. Non ſufficit futuritio præciſivè, qualiter poteſt dici pro priori naturæ futurum, quod eſt præſens pro poſteriori in eodem inſtanti, ſed requiritur futuritio realis per realem abſentiam de præſenti, num. 24. & quæſt. 14. à num. 22. *latè.* Obiectum ſpei debet eſſe promiſſum, quæſt. 6. à num. 2. Eius arduitas poteſt conſiſtere cum certitudine infallibili de ipſo ob-

obtinendo, quæſt. 13. num. 16. & 20. & 33. Non conſiſtit in hæſitatione, aut dubietate, num. 26. & 29. Poteſt conciliari cum certitudine dicta, quando eſt certitudo reflexa de beatitudine futura dependenter à conatu regulato cognitione directa, non ita certa, non vero quando eſt certitudo directa de beatitudine independenter futura, à num. 24. Quomodo beatitudo fuit ardua PP. in Lymbo, num. 31. Cur beatis non eſt ardua gloria corporis, nec continuatio beatitudinis, num. 32. Non eſt compatibilis arduitas beatitudinis cum poſſeſſione, & viſione, num. 33. Ex concepto tamen arduitatis eſt compatibilis cum poſſeſſione pro poſteriori, à num. 70. & 71.

Obiectum primarium doni timoris Eſt eminentia Divinę Maieſtatis vt potentis infligere malum, malum verò ſolum eſt obiectum ſecundarium, T. 2. quæſt. 17. *per totam*, & à num. 62.

Obiectum deſperationis Non eſt formaliter malum, ſed bonum ſuperans facultatem, vt tale exiſtimatum, T. 3. quæſt. 18. à num. 12. *late.* Implicat obiectum eius attingi à voluntate ſub ratione *ſub qua* mali, quin ratio *quæ* ſit etiam ratio mali, à numer. 18.

Obiectum charitatis Primario motivum, & terminativum, eſt ſola bonitas divina per eſſentiam, T. 3. quæſt. 14. à num. 2. Si ſemèl ſola illa eſt obiectum motivum, ſeù ratio *ſub qua*, ſola illa eſt ratio *quæ*, ſeù terminativum primarium, num. 12. Obiectum primarium virtutis non debet ſpecificare omnes actus talis virtutis, ſed ſolùm primarios, num. 15. & 38. Obiectum primarium charitatis eſt bonum vniverſale, & commune, non logicè, ſed in cauſando, ſeù participabiliter, num. 16. In ſenſu reali eſt ſumma Dei bonitas prout in re eſt omnis Dei bonitas, quæſt. 15. à num. 2. In ſenſu verò formali eſt ſola eſſentia divina prout præſcindit à bonitatibus attributorum, quin propterea ſit potentialis, à num. 10. 21. & 43.

Omiſſio, Qualiter exercetur, ponitur, ſuſpenditur, ęquivocationes circa hos terminos deteguntur, T. 3. quæſt. 10. à num. 7. Pura omiſſio peccaminoſa actus charitatis, quam difficile explicabilis, num. 14. Quo pacto voluntas, nedum ratione ſui, ſed ratione habitus, omittat actum charitatis, à num. 12. Quid ſi illum purè omitteret abſque omni actu, à num. 14. Hæc difficultas ęquè premit Ieſuitas ac noſtros, num. 15. In eo caſu ſola voluntas omitteret cauſaliter, & determinativè ratione ſui, licèt in eliciencia actus ſolùm ratione habitus concurrat determinativè, & non ratione ſui, niſi genericè, & indifferenter, num. 17. Argumentum probans, omiſſionem non poſſe eſſe culpabilem, niſi omittens in eodem inſtanti pro priori naturę habeat poſſe ad actum, quæſt. 11. à num. 21. Petitio eſt principij dicere, quod caret poſſe ex culpa omiſſionis, num. 23. & 24. Eadem eſt petitio principij, dicere, quod habet poſſe in debito, licèt non in re, num. 25. Non ſatis eſt, quod poteſtas ante extiterit anterioritate durationis, num. 26. Omiſſio purè negativa, & non cauſalis, adhuc vrgente præcepto, non eſſet peccatum, num. 39. An, & quomodo ſit poſſibilis, à num. 50. Omiſſio actus præcepti, licèt deſit in ſuo inſtanti auxilium dans poſſe ad actum compatibile cum peccato, non excuſatur à culpa, quia defectus poteſtatis non eſſet cauſalis, & antecedens omiſſionem, ſed commitans, vel conſequens illam, num. 41. Pro priori ad omiſſionem cauſalem in eo caſu eſſet præciſſio negativa, non verò carentia realis, aut excluſiva poteſtatis ad actum, num. 42. & 55. Illa omiſſio non foret culpanda ex hoc quod potens voluntas poſitivè agere non ageret; ſed ex hoc, quod præſcindendo à poſſe, vel non poſſe agere, ſe determinavit ad non agere, & ſic vitatur petitio principij, à num. 43. & 63. Sola impotentia antecedens, & cauſalis excuſſat omittentem, ſicut ſola ignorantia antecedens, & cauſalis excuſat, non verò comitans, aut conſequens, num. 45. Omiſſio pura non infertur poſſibilis ex libertate purę contradictionis, niſi vt pura ſecundum quid, reſpectivè nempè ad talem libertatem, non verò ſimpliciter, & reſpectu voluntatis adæquatè ſumptę, num. 76. Admiſſa poſſibili pura omiſſione, vrgente præcepto de actu, in primis poteſt dici, quod ea non eſſet peccaminoſa, & caſu, quo eſſet peccaminoſa, eſſet determinativè à ſola voluntate ratione ſui, non ratione habitus, num. 78.

Omnipotentia Vt auxilians, quo ſenſu ſe habeat vt cauſa formalis, & vt cauſa efficiens ad ſpem, T. 2. quæſt. 4. num. 26. Non poteſt eſſe cauſa ſecunda adhùc partialiter, T. 3. quæſt. 7. à num. 12. Si concurreret per aſsiſtentiam extrinſecam, concurreret eadem actione cum voluntate, num. 62.

Oppoſitio contraria Duorum actum non requirit, quod ſubiectum *quo* proximum vtriuſque

fit adæquatè idem, T. 3. quæſt. 10. num. 20.

Opera bona Aliter ſignificant, & cauſat gratiam ac Sacramenta, T. 3. quæſt. 18. num. 59.

Oratio Exigit abſentiam poſitivam obiecti, pro quo eſt oratio, ſicut ſpes, T. 2. quæſt. 14. à num. 102. Supponit deſiderium rei petitę, & eſt illius interpres, *ibid.* Varię orationes, quibus promiſſa videtur res petita pro eodem inſtanti, exponuntur, à num. 104. Per orationem poſſumus petere aliquid obtinendum de præſenti moraliter, ſed non de pręſenti mathematicè, num. 106. Oratio pro vincenda tentatione per ſe ipſam vincit illam formaliter ſuo inſtanti, impetrat autem victoriam pro ſequentibus, à num. 107.

P.

Parabola Talentorum exponitur, T. 3. quæſt. 19. num. 77.

Peccatum Vt quis incurrat, non opus eſt habere actu gratiam proximè ſufficientem ad vitationem, ſed ſatis eſt quod talis gratia ſit parata ex parte Dei, T. 3. quæſt. 11. num. 79. Vide *Omiſsio.*

Perfectio Maior moralis, quando oritur ex eſſentia intrinſeca rei, arguit maiorem perfectionem phyſicam, T. 3. quæſt. 15. à num. 9. Ex duobus, poteſt vnum excedere in genere, & aliud maiori exceſſu in ſpecie, ita vt recompenſet exceſſum, & vltrà excedat, & tunc hoc eſt abſolutè perfectius, à num. 15.

Pœnitentia Non eſt de peccato alieno, ſed ſolùm de proprio, T. 2. quæſt. 2. à num. 70. Actus primarius pœnitentię non eſt formalis fuga à peccato, ſed affectus reſarciendi, & ſatisfaciendi pro illo; odium verò illius, ſeù fuga præſuppoſitivè ſe habet, quæſt. 17. num. 77.

Potentiæ Nomine, quid intelligatur, T. 3. quæſt. 8. num. 107.

Potentia obedientialis Immediatè activa repugnat, T. 3. quæſt. 7. à num. 37. & quæſt. 8. à num. 19. & 66. Non eſt per ſe poſsitivè ſubordinata Deo Authori ſupernaturali, ſed tantum negativè per non repugnantiam, quæſt. 7. à num. 38. & quæſt. 8. à num. 67. Non habet connexionem poſitivam intrinſecam cum poſsibilitate donorum ſupernaturalium, à num. 70.

Potentia Agit vitaliter, quamvis ratione gratię infuſę, T. 3. quæſt. 8. à num. 71. Potentię vitales non recipiunt à gratia activitatem ad id, ad quod per ſe illam habent, ſed ad quod non habent, num. 128. Potentia cum habitu conſtituit vnum principium immediatè activum per ſe, quamvis illa ſit immediatè activa per modum potentię, num. 136. Potentia naturalis eſt ratione ſui productiva rationis differentialis in actibus naturalibus, ſecùs in actibus ſupernaturalibus, num. 142. In ſupernaturalibus eſt immediate activa immediatione potentię, num. 177. Id explicari non poteſt, niſi diſtinguendo inter rationem genericam, & ſpecificam, num. 180. Quomodo etiam ſit remotè, & mediatè activa, num. 178. Non ſuperfluit, quamvis habitus ſit tota ratio agendi, num. 175.

Potentia viſiva Plus laborat, & plus virtutis inſumit in viſione perfectiori, ſeù magis viſibilis obiecti, T. 3. quæſt. 8. à num. 169.

Poteſtas proxima Eliciendi liberè actum debet eſſe poteſtas omittendi ſaltèm negativè, adhùc ratione ſui, & non ſatis eſt, quod permittat alteri principium ipſum omittere negativè, T. 3. quæſt. 10. à num. 9. Poteſtas proxima amandi intrinſecè connexa cum amore non eſt libera, ſed neceſsitata ad amorem, quæſt. 11. à num. 9. Sub conditione talis poteſtatis connexę actus non eſſet ſcibilis, niſi ſcientia neceſſaria, à num. 11. Poteſtas proximè libera debet habere in ſui dominio actum, ſed nequit habere in ſui dominio vllum ſui conſtitutivum, vndè nullum ſui conſtitutivum poteſt pendere à priori ab actu, num. 14. Nec in eſſe, nec in conſervari, à num. 16. Poteſtas proxima ab actum charitatis, ſivè elicitiva, ſivè imperativa ex motivo obedientię, adhùc vrgente præcepto, eſſet libera, & inconnexa intrinſecè cum actu, num. 33. Elicitiva vt conſtituta per habitum, & per cognitionem fidei, nec ab intrinſeco, nec ab extrinſeco præcepti eſſet poſitivè neceſsitata ad actum charitatis, num. 34. Maneret coniungibilis ex ſe cum omiſsione negativa, licèt non cum omiſsione peccaminoſa mortaliter, num. 36. Idem reſpondere tenentur, qui poteſtatem in eo caſu conſtituunt per auxilium, num. 37. Poteſtas proxima ad actum charitatis, & poteſtas proxima ad omiſsionem cauſalem ſunt duę poteſtates inconnexę, comitanter purè ſe habentes, quarum vna præſcindit ab alia, & vnaquęque libera quoad exercitium, ſeù libertate contradictionis, & in ſigno vnius non intelligitur alia, nec illius defectus, à num. 55. *latè.* Hæc duplex poteſtas, an poſſit ſimùl omittere negativè, explicatur, à num. 65. Admiſſo, quod ſupernaturalis non poſſet omittere ex ſuppoſitione alterius omittentis negativè, hæc in potentia ef-

eſſet conſequens, & extrinſeca, & non noceret libertati, à num. 66. In caſu neceſsitatis vagè ad actum charitatis, vel peccatum mortale, poteſtas proxima ad actum charitatis penderet in eſſendo, & ingenere cauſę materialis ab alia poteſtate vt negativè omitiente, num. 68.

Præceptum ſpei Explicatur, T. 2. quæſt. 2. à num. 61. Datur præceptum de ſpe, ſed non pertinens ad ſubſtantiam legis, ſed ad illam præambulum, quæſt. 20. à num. 2. Quo ſenſu præceptum fidei, ſpei, & charitatis non contineatur in Decalogo, à num. 6. Eſt pręceptum non per modum Legiſlationis, ſed per modum denuntiationis, à num. 7. Obligat ex quo quis tenetur ſe convertere ad Deum vt Authorem ſupernaturalem, num. 12. Obligat, quamvis non intimetur ſignatè per modum præcepti, ſed ſolùm denuntiativè per propoſitionem obiecti, *ibid.*

Præceptum de timore filiali Datur, ſed non de ſubſtantia legis, ſed præambulum, num. 13. Datur etiam, & aliquando obligat præceptum timoris ſervilis, à num. 17. Præceptum timoris filialis impleri nequit ſine charitate, à num. 20.

Præceptum charitatis. Eo vrgente, iuſtus retinet poteſtatem liberam eliciendi; vel omittendi actum, T. 3. quæſt. 11. à num. 2. Quo talis poteſtas conſtituatur in eo caſu; argumentum difficile, *ibid.* Non conſtituitur per auxilium extrinſecum, num. 5. Motiva quatuor, cur debeat conſtitui per auxilium intrinſecum, & non per habitum, à num. 6. vſque 21. Etiam ſi conſtituatur per habitum, voluntas in eo caſu non neceſsitatur ad actum, quia adhùc poteſtas ſic conſtituta maneret intrinſecè indifferens ad actum, & non actum, num. 30. Eodemmodo intrinſecè, ac ſi præceptum non vrgeret, quia pręceptum, quantumvis vrgens, non conſtituit poteſtatem elicitivam actus præcepti, num. 31. Præceptum non ſe tenet ex parte actus primi elicitivi actus, ſed ex parte actus primi ad illum actum imperandum, num. 32. Obligaret poteſtatem ſupernaturalem ad actum directivè, non coercivè; poteſtatem verò naturalem, ne cauſaret omiſsionem, coercivè, non directivè, num. 40. Præcepta duo charitatis erga Deum, & proximum non diſtingunt duas charitates, ſed duos actus eiuſdem charitatis, quæſt. 14. numer. 20.

Præmiſſa Naturalis, quomodo influat in concluſionem theologicam, T. 3. quæſt. 8. à n. 13. latè, & 121.

Præſumptio Prout oppoſita magna nimitati innititur inordinatè proprię virtuti, prout verò opponitur ſpei, innititur inordinatè virtuti divinę, T. 2. quæſt. 19. à num. 2. Diſtinctio inter vnam, & aliam, à num. 16. Quomodo ſit peccatum in Spiritum Sanctum, num. 3. Qui præſumit inordinatè de divina virtute, eam minuit, & quo modo, à num. 5. Præſumptio verè eſt peccatum, licèt minus quam deſperatio, à num. 12. Aliquando ſumitur in Sacris Litteris pro ſpe heroica, & tunc non eſt peccatum, à num. 14. Quomodo præſumptio importat exceſſum in ſpe, *ibid.* Poteſt eſſe ſine infidelitate, & ſine falſa exiſtimatione de Deo, licèt non niſi corrupta exiſtimatione in particulari, ſicut deſperatio, num. 15. Quomodo contrarietur timori, & quomodo ſpei, num. 17. Sumitur aliquando pro timore, num. 19. A Iuriſtis, pro ſuſpicione, num. 20. Quando eſt de propria virtute, oritur ab innani gloria, quando eſt de divina virtute inordinatè ex ſuperbia, num. 21.

Præmium Eſſentiale in Patria differt ſecundum gradus charitatis vię, T. 3. queſt. 20. num. 14.

Principium Liberum non eſt idem ac potentia libera, T. 3. quæſt. 10. num. 13. Principium connexum cum actu, conſtituens poteſtatem ad actum, an auferat libertatem, quæſt. 11. à num. 83. Principium eſſentiale meriti, quo pacto in augmento charitatis non cadat ſub merito, queſt. 19. à numer. 78.

Prioritas mutua Inter habitum, & actum charitatis ab eo elicitum, quam difficilis, T. 3. quæſt. 11. num. 19. Solùm admittitur ita vt liberum arbitrium pendeat ab habitu, & gratia efficienter ad actum charitatis, ſed habitus, & gratia pendeat permiſsivè ab exercitio negativo liberi arbitrij in genere cauſę materialis, à num. 69. 73. & 74.

Privatio Rectitudinis in actu odij Dei difficile explicatur, niſi eadem ratio generica, quę eſt à potentia ratione ſui, ſit contrahibilis per differentiam charitatis, T. 3. quæſt. 8. à num. 163.

Propoſitiones Molinoſi, & alię merito propſcriptę, T. 2. quæſt. 10. num. 17. & 21. Propoſitio directa poteſt eſſe de fide, quamvis reflexa hoc affirmans, non ſit de fide, T. 3. quæſt. 5. à num. 46.

Pulchritudo corporalis Non eſt motivum verę amicitię, benè verò pulchritudo animę, & quo pacto hæc ſit bonum intrinſecum prę illa, T. 3. quæſt. 1. à num. 9. Illa non eſt ama-

amabilis propter ſe, ſed ſolùm propter delectationem ſenſibilem, num. 10.

R.

Revelatio, Semèl quod facta foret alicui de ſua damnatione, non poſſet ſperare ſpe theologica auxilia ad rectè vivendum, benè verò ſpe communiter dicta, T. 2. quæſt. 1. num. 33. Revelatio abſoluta damnationis poſsibilis ſupponitur, quæſt. 8. à num. 1. Cum conditionata cohæret ſpes, & obligatio ſperandi, num. 2. Etiam cum abſoluta non obligante ad ſui fidem, num. 3. Facta autem, & intimata ſufficienter, ille, cui ſic fieret, non poſſet, nec teneretur ſperare, à num. 5. *per tot.* Quia cum iudicio fidei affirmante nunquam futuram beatitudinem, non eſſet compoſsibilis cognitio ſufficienter eam proponens vt obiectum ſperabile, ſivè vt futuram, *ibidem*, & à num. 6. *latè.* Recurſus ad diverſa ſigna naturę præcluditur, à num. 27. Poteſt fieri revelatio abſoluta conſequenter ad peccata alterius ſpeciei, v. g. ad peccatum furti, num. 43. Etiam conſequenter ad peccatum poſitivę deſperationis, num. 44. Cum neutra cohæret poteſtas ſperandi, *ibid.* & 45. Neutra neceſsitaret antecedenter ad deſperandum, num. 47. Repugnat tamen revelatio abſoluta damnationis propter omiſsionem peccaminoſam ſpei, à numer. 48. & 76. & 86. Cum revelatione abſoluta damnationis non poſſet ſtare probabilitas prudens ſimpliciter talis de futuritione ſalutis, num. 52. Repugnat hæc revelatio: *Quia omittes ſpem, damnaveris*, num. 55. Et iſta: *Quamdiu ſperes, damnaveris*, num. 56. Sicut, & iſta ſpes: *Quia cùpio, aut ſpero conſequi ſalutem, credo revelationi de mea damnatione abſoluta*, numer. 57. Revelatio abſoluta damnationis poteſt fieri conſequenter ad exercitium alterius libertatis, quę non ſit ad ſperandum, & non ſperandum, ſecùs conſequenter ad huius exercitium, num. 59. Quomodo, qui poteſt impediri furtum revelatum, poſſet, vel non poſsit impedire revelationem, à num. 61. Quamvis ille, cui facta foret, poſſet eam impedire, non poſſet ſperare, num. 67. Omiſsio ſpei non eſſet illi voluntaria, adhùc in cauſa, num. 70. Revelatio prædicta non relinqueret libertatem, adhùc mediatam ſperandi, num. 71. Revelatio propter deſperationem non eſſet conſequens libertatem ſperandi, vel non, ſed libertatem deſperandi, vel non, num. 74. Revelatio conditionata quando poſsit fieri abſoluta per omiſsionem liberam ſpei, à num. 78. Cognita vt abſoluta non cohæret libertati, ſecùs reddita abſoluta, ſed non cognita vt talis pro tunc, à num. 90. Cum cognitione regulativa ſpei non ſtat cognoſci in eodem inſtanti illam revelationem vt abſolutam, num. 92. Nec cum illa cognita vt abſoluta ſtat cognitio regulativa ſpei, qualibet illa ſit, num. 103. Licèt illi, cui fieret abſoluta revelatio damnationis, foret antecedenter poſsibilia ſalus, non tamen actus ſpei, num. 106. Talis revelatio tolleret requiſitum ex parte actus primi ad ſperandum, ſecùs prædeterminatio amoris, ad odium, num. 107. Quomomo poſſet ille, cui facta foret talis revelatio, conſequi, vel non, ſalutem, num. 108. Teneretur ad obſervationem omnium præceptorum, prçter præceptum ſpei, num. 110. Ille, cui revelaretur, non eliciturum aliquem actum, poſſet illum elicere, ſed non ſperare illius elicientiam, num. 112. Nec poſſet illum actum imperare, num. 113. Cum revelatione facta D. Petro de trina negatione, non habuit ſpem, ſed præſumptionem, num. 115. Potuit ſperare, & imperare vitationem negationis, quando negavit, quia oblitus fuerat revelationis Chriſti, num. 116. Sine tali oblivione potuiſſet illam vitare in actu exercito, purè omittendo negationem, & per volitionem reflexam vitationis imprudentem, ſed non per prudentem, & efficacem, *ibid.* & num. 117. & 145. Poſſet ille, cui revelaretur ſua damnatio, diligere Deum ſuper omnia, num. 136. Et iuſtificari, & conteri de peccatis, num. 137. Si revelatio exprimeret peccatum futurum, non poſſet concipere propoſitum abſolutum de cætero numquam peccandi, poſſet tamen pro tempore non determinato per revelationem, numer. 139. Quid ſi revelatio fieret propter peccatum iam commiſſum, num. 141. Ille, cui fieret, maneret viator, num. 147. Non poſſet ſe movere ad Patriam directè, & ſignatè, benè verò indirectè, & in actu exercito, num. 148. Si autem oblivifceretur, poſſet directè, & ſignatè, num. 149. Poſſet libere deſperare, quę deſperatio peccaminoſa foret, à num. 160. Quo pacto poſſet, vel non conformari voluntati divinę, num. 176. Non poſſet ſerio orare pro ſua ſalute, num. 179. Nec illam deſiderare efficaciter, num. 180. Non maneret in eo habitus, nec virtus theologica ſpei, num. 181. Talis revelatio non eſt poſsibilis de potentia ordinaria, benè verò de abſoluta, num. 182. Non cogeret ad

po-

Digitized by Google

poſitivè deſperandum.num. 183. Si de facto alicui fieret, non eſſet cenſenda abſoluta, ſed comminatoria, num. 184. Revelatio damnationis Anti-Chriſti, num. 185. Quid ſi Deus revelaret alicui, ipſum non eliciturum actum ſpei, num. 186. An Deus poſsit revelare alicui ſe illi collaturum præmium ſub conditione quod illud ſperet, in eodem inſtanti ſpei, quæſt. 14. à num. 108. An cum revelatione abſoluta beatitudinis ſtet timor illam amittendi, quæſt. 8. à num. 150.

Ratio practica, Quomodo creare poſsit in particulari, ſervata recta æſtimatione in vniverſali, T. 2. quæſt. 18. à num. 40. & 48. Quid ſit corrumpi, & errare rationem, & æſtimationem intellectus in particulari, à num. 50. Ratio practica ſæpè errat concludendo ex varis malè, num. 54. & 57.

Ratio agendi Eſt ratio continendi actionem, T. 3. quæſt. 8. num. 61. & 64. Tota ratio agendi ſupernaturaliter eſt gratia à num. 63.

Religio ErgaSanctos eſt ſpecie diſtincta à Latria erga Deum, quamvis amicitia erga proximos ſit eadem ſpecificè, ac erga Deum. Diſparitas explicatur, T. 3. quæſt. 14. à num. 40.

Reprehenſio Et correptio, cur quis non habeat charitatem, quo pacto eſt iuſta, quamvis charitas ſit donum Dei noſtris actibus inacquiſibile, T. 3. quæſt. 18. à num. 12.

S.

Scientia viſionis In Deo, vt eſt cauſa rerum, non eſt intuitio ipſarum pro priori, ſed pro poſteriori, T. 2. quæſt. 14. à num. 41.

Scientia media, Non rectè conciliat libertatem actus charitatis cum poteſtate conſtituta per habitum, vrgente præcepto, T. 3. quæſt. 11. à num. 85.

Scientia, Quomodo attingat principia, propter quę aſſentitur concluſionibus, T. 3. quæſt. 14. à num. 22.

Servilitas Triplici ſenſu accipitur, & quid ſit operari ſerviliter, T. 2. quæſt. 16. num. 18. Non eſt de eſſentia timoris, num. 20. Imò datur ſervilitas eſſentialis timori, quę manet cum charitate, num. 83. & T. 3. quæſt. 2. à num. 12. Homo eſſentialiter eſt ſervus Dei, non ſolùm phyſicè, T. 2. quæſt. 16. num. 94. Servire Deo regnare eſt, num. 53. Servitus dupliciter accipi poteſt, num. 84.

Spes Multipliciter accipitur: Fol. 1. Eſt vera virtus, T. 2. quæſt. 1. num. 2. Theologica, num. 4. Quo pacto habeat, vel non habeat medium, numer. 6. Differt ab longanimitate, & magnanimitate, *ibid.* Eſt ſpecie diſtincta ab alijs virtutibus theologicis, num. 7. Dum eſt informis, qualiter ſit virtus, num. 8. Habet duplex obiectum, *quo*, & *quod*, num. 9. Vide *Obiectum*. Nemo poteſt ſperare alteri beatitudinem, non ſuppoſita vnione cum illo, quæſt. 2. num. 2. Qualis debeat eſſe hæc vnio, à num. 4. Spes directa bonum proprium reſpicit, num. 8. Id conſtat, non ſola authoritate, ſed ratione D. Thom. num. 9. Non ſunt poſsibiles ſpes diſtinctę ſpeciei vna determinata ad ſperandum ſibi, alia ad ſperandum alijs, alia ad vtrumque, à num. 14. Suppoſita vnione affectiva, poteſt quis ſperare alteri beatitudinem, à num. 22. Quomodo ſpes ſit affectus concupiſcentię, à num. 25. Quiſnam amor alterius prærequiratur ad ſperandum illi, à num. 32. Hic amor non eſt cauſa ſpei, ſed conditio, à num. 36. An, & quomodo poſsit quis deſperare alteri, num. 41. Spes non differt ſpecie eo quod ſperet alteri, vel ſibi, quæſt. 3. à num. 21. Spes non eſt purè in concupiſcibili, ſed in iraſcibili, & quomodo in voluntate hæc duo diſtinguantur, quæſt. 4. num. 11. Spes differt ab amore concupiſcentię, num. 12. Amor concupiſcentię ſupponitur ad ſpem, num. 17. Spes theologica non ſperat certum gradum beatitudinis cum reſtrictione abſoluta ad ipſum, ſed ad ſumum ſub conditione, quæſt. 6. num. 6. Poteſt quis ſperare ſuam perſeverantiam in ſperando, ſpe reflexa, num. 57. Spes differt à deſiderio, triſtitia, & gaudio, quæſt. 9. *per tot.* Quando ſpes faciat delectationem, à num. 19. Operari ſpe, & intuitu mercedis ęternę licitum, & honeſtum eſt, quæſt. 10. à num. 2. Congruit etiam interdum animabus perfectis, num. 18. Motivum merdedis ęternę non impedit, ſed ſępè juvat amorem charitatis, num. 23. Quomodo ſit, vel non proprium ſpiritus mercenarij, num. 24. Nunquam licèt abſoluto ſacrificio acquieſcere proprię damnationi, num. 26. Quomodo poſsit quis conformari, & reſignari in divina voluntate, non amiſſa ſpe, num. 29. Non datur virtus theologica ſpei acquiſita, & naturalis, q. 11. à num. 3. Nec actus ſpei acquiſitę erga bonum ſupernaturale, niſi pravus, num. 4. Nec actus ſpei infuſę ex motivo pravo, num. 10. Quomodo licèt, vel non ſperare in homine, num. 11. Spes per ſe non, petit duratione antecedere, aut ſubſequi charitatem, quæſt. 12. num. 2. Ordine naturę eſt poſterior fide, & prior charitate, num. 3. Eſt minus perfecta charitate, num. 5. Et fide, num. 6. Spes datur in omni fideli viatore non deſperato, quæſt. 13. num. 1. Pro-

priùm,

prium, & formale ſubiectum ſpei eſt voluntas, num. 3. Non datur in damnatis, num. 7. Datur in Animabus Purgatorij, num. 14. Poſſet in alia providentia regolari ſcientia infuſa, vel evidentia in atteſtante, num. 34. In Beatis non datur de facto, quæſt. 14. à num. 2. Quoad habitum, à num. 3. Repugnat metaphyſicè quoad actum, à num. 10. Ex concepetu motus, & non alijs titulis, num. 50. Spes, non per ſe, ſed per accidens tantum cauſat triſtitiam de abſentia obiecti, à num. 51. latè. Spes eſt neceſſaria ad ſalutem, non ſolùm neceſsitate præcepti, ſed neceſsitate medij, quæſt. 20. à num. 8.

Species impreſſa Non concurrit ad intellectionem, vt principium verè activum, nec exigit informationem phyſicam, T. 3. quæſt. 6. à num. 25. Qualiter det intellectui concoentiam, num. 28. Conſtituit vnum cum intellectu, & qualiter, num. 29. Quo pacto concurrat ad intellectionem ſine informatione, quæſt. 7. num. 127.

Supernaturalitas Non ſolùm procedit ab obiecto, ſed à potentia, T. 3. quæſt. 8. à num. 88. Aliàs differentia ſpecifica actus ſupernaturalis non erit vitalis, ex quo ingentia ſequuntur abſurda, num. 90. Supernaturalitas non eſt ratio tranſcendens etiam rationē genericam, num. 37. & 97. Quænam ſit ratio generica in actu ſupernaturali, num. 94. Supernaturalitas non eſt primaria, & ſpecifica differentia actus ſupernaturalis, ſed prædicatum conſequens eius differentiam, num. 95.

Spiritus Sanctus Non eſt ipſa charitas nobis in cordibus diffuſa per ipſum, T. 3. quæſt. 5. per tot. Nec de potentia abſoluta vniri poteſt volūtati creatę, vt comprincipium illius, ad actum charitatis, quæſt. 6. à num. 5. Niſi eam ſibi vniret in vnitatem ſuppoſiti, & tunc non eſſet comprincipium eius, num. 6. Vel niſi Spiritus Sanctus ſubordinetur ſuppoſito creato vt comprincipium eius, quod repugnat, num. 7. Aut niſi ex eo, & voluntate fiat vnum principium per ſe totale actionis, quod etiam repugnat, num. 8. Et niſi informando phyſicè voluntatem, quod etiam repugnat, num. 11. & 20. Nec poteſt vniri per modum principij radicalis cum anima, num. 12. id ſequeretur, ſi poſſet vniri voluntati vt comprincipium proximum, *ibid.* & num. 14. Poſſet vniri vt voluntas animę, *ibid.* & 15. Ad hoc vt Spiritus Sanctus eſſet principium purè effectivum actus charitatis, & non vitale, fruſtra eſſet vniri cum voluntate, num. 16. Nec opus eſſet, quod ſpecialiter concurreret ſub munere amoris, aut charitatis increatę, ſed ſufficeret omnipotentia vt talis, num. 17. Poſſet vniri Spiritus Sanctus vt ſuppoſitum animę, & tunc vt *quod* eſſet amans in anima, & per animam, ſed ita de facto contingere eſt error imperitorum in Myſtica Theologia, à num. 22.

T.

Theologia Scholaſtica, Quam vtilis ſit, & neceſſaria ad dogmata contra hæreticos propugnanda, T. 3. quæſt. 6. à num. 1. Theologo non ſolùm incumbit reddere textum dogma in propugnati, ſed rationem etiam, & aliquando phyloſophicam, num. 5.

Timor, Et ſpes differunt, T. 2. quæſt. 8. num. 133. & quæſt. 13. num. 25. Qualiter cohęret, vel non, cum certitudine mali non futuri, *ibid.* Et cum certitudine mali futuri, num. 29. Quid ſit timor in communi, quæſt. 15. num. 2. Deum timeri poſſe, & deberi eſt dogma Catholicum, à num. 4. Licèt ſummum bonum, num. 5. Non ſolùm motivè, & vt *à quo*, ſed terminativè, & vt *quod*, à num. 7. & 26. Malum culpę, quomodo timeri poſsit, à num. 12. & 35. Quotuplex ſit timor, à num. 27.

Timor ſervilis, Non eſt turpis, vt voluit Lutherus, ſed honeſtus, & laudabilis, quæſt. 16. à num. 2. latè. Quo pacto, qui timet culpam propter pœnam, timeat magis pœnam, quam culpam, à num. 10. & 42. latè. Non eſt de eſſentia talis timoris ſervilitas mala, num. 17. Adhùc ſervilitati coniunctus manet honeſtus, num. 12. Etiam operativè, num. 14. & 16. Excludit, quando eſt efficax, voluntatem peccandi, num. 17. Eſſet bonus, quamvis opus ex illo elicitum aliàs eſſet malum, num. 22. Raro tamen movet ita vt opus evadat malum, num. 25. Quoad ſubſtantiam manet idem ſpecificè, & ex obiecto cum charitate, à num. 25. Sed non quoad ſervilitatem, num. 79. Timor ſervilis obiectivè, ſeù pœnę, quia impeditiva culpę, raro niſi in dœmonibus reperitur, num. 35. Timor pœnę non eſt malus, quia extra charitatem, vt voluit Lutherus, num. 37. Eſt ab Spiritu Sancto, num. 38. Non timet culpam propter vitandam pœnam vt finem cuius gratia, à num. 48. Sed propter vitationem pœnę vt finem effectus, quo pacto licitè poteſt quis timere culpam etiam propter pœnam temporalem vitandam, & operari propter temporalem retributionem, num. 55. Timor culpę propter pœnam vt infligēdam ab homine poſſet facere hominem hypocritam, ſecùs propter pœnam

num vt infligendam à Deo, num. 56. Quo ſenſu verum ſit, quod qui implet legem timore pœnę, illam non impleret, ſi pœna de eſſet, & explicantur PP. qui videntur reprobare modum operandi ex timore pœnę, à n. 58. Cum timetur pœna præſens, timor ex timore eſt, num. 70. Qualiter interpretandus ſit timor ſervilis pœnę, num. 71. & 77. Qualis ſit amor ſui fundans timorem ſervilem, à num. 80. Timor pœnę; qualiter ſit intrinſecè ſervilis, & ex obiecto, num. 83. Specie differt à timore filiali, num. 85. Dupliciter dicitur ſervilis, eſſentialiter, & accidentaliter, num. 91. Charitate creſcente, minuitur ſervilis, ſed creſcit filialis, num. 97. Servilis interdum congruit animabus perfectis, num. 98. Quomodo charitas perfecta foras mittit timorem ſervilem, num. 100. Timor ſervilis non eſt theologicus, num. 102. Eſt ſupernaturalis regulariter in fidelibus, num. 108. Non procedit ab habitu ſpei, nec ab habitu timoris filialis, num. 114. Sed ab habitu proprio timoris ſervilis, qui ſupernaturalis eſt, num. 115. Non tamen eſt propriè virtus, nec donum, licèt ſit donatus à Spiritu Sancto, num. 117.

Timor initialis Specie non differt à filiali, T. 2. quæſt. 17. num. 1.

Timor filialis Eſt donum Spiritus Sancti, T. 2. quæſt. 17. num. 6. Non datur contra ſuperbiam formaliter talem, ſed contra illam initiativè talem, num. 11. Actus primarius ipſius eſt reverentia, & ſubiectio ad divinam eminentiam vt potentem infligere malum, quæſt. 17. à num. 13. Idem dicendum de actu primario timoris filialis, qui non differt à timoris dono, & diſtinguitur à charitate, à num. 17. Talis actus primarius diſtinguitur ab humilitate, & elicitur ab habitu ſpeciali, num. 19. & 66. Non eſt adhùc inadæquatè primario fuga à malo ſeparationis à Deo, ita vt ſit timor illius, ſed præciſè actus reverentię, à num. 21. Differt timor ab ſpe, in eo, quod timor poteſt timere actorem mali, non timendo malum, ſed ſpes non poteſt ſperare actorem boni, non ſperando bonum num. 24. & 26. Habitus doni timoris per ſe primo reſpicit bonum, & ſecundario malum, num. 25. Fuga ſimplex mali, non eſt timor, à num. 31. Imò nec fuga cum conatu inefficaci, num. 33. & 35. & 40. Repugnat timor mali ſecurus à malo, num. 46. Timor mali non reſilit ex ipſo ad materiam capacem talis mali, à num. 55. Non ſatis eſt ad timorem mali, quod malum ſit poſsibile de potentia abſoluta, num. 57. Admiſſo, quod beati timerent malum ſeparationis, hic non eſſet actus primarius doni timoris, num. 58. Timore filiali non fugimus à malo culpę in Deum vt potentem permittere, vel infligere malum, à n. 60. Licèt reſpiciat malum in obliquo, non timet malum primario, num. 62. Conceptus eſſentialis timoris ſalvatur in reſilcutia ex Divina Maieſtate in propriam parvitatem, quę quodammodo eſt fuga à bono eminenti, num 67. Timor principaliter dicitur reſpicere malum in ſua cauſa, à num. 77. Quomodo diſtinguatur à virtute theologica, & non ſit virtus, à num. 75. Timor adhùc in beatis eſt fuga in actu exercito à malo non ſubiectionis, tanquam ab actu contrario, non tanquam ab obiecto, à num. 87. Donum timoris ſpecialiter correſpondet ſpei, ipſi autem correſpondet ſpecialiter beatitudo paupertatis ſpiritus, & minus ſpecialiter, beatitudo luctus, num. 92. Ordo inter habitudines, & actus timoris, num. 95. Timoris præceptum. Vide *Præceptum*.

Tentatio Non vincitur in ſenſu theologico per peccatum veniale oppoſitum mortali cuius erat tentatio, T. 3. quæſt. 11. à num. 90.

V.

Virtus theologica Debet reſpicere pro obiecto primario directè Deum, & non tantum in obliquo, T. 2. quæſt. 1. num. 16. Virtus activa tripliciter accipi poteſt, T. 3. quæſt. 8. à num. 49. Quomodo virtus gratię ſit nobis propria, à num. 50. Virtus infuſa eſt verè principium *quo* vitale, à num. 85. Virtutis nomine, quid intelligat D. Thom. contrapoſitivè ad nomen potentię, num. 107. Virtus qualibet, non eſt, qua quis diligit honeſtatem formalem ſui actus, ſed qua diligit obiectivam, quæſt. 13. num. 13. Virtutes morales in Deo non habent diſtinctum obiectum à theologicis, quæſt. 14. num. 7. E contra participatę in anima, num. 8. Repugnat virtus moralis infuſa amicitię erga proximum à charitate diſtincta, num. 31. Quia bonitas ſupernaturalis proximi nequit amari amicabiliter, quin amatur ex charitate, num. 36. Virtutes acquiſitę, & infuſę quomodo ſubordinentur charitati, attingant finem charitatis, formantur, & vivunt charitate, quæſt. 17. à num. 16. & 20. Virtus vera, quomodo poſsit dari, vel non dari ſine charitate, à num. 1. Qualiter virtutem conſiderat Philoſophus, qualiter Theologus, num. 3. & 7.

Viſiones beatificę Hominis, & Angeli cùm equali lumine, ſunt ęquales in differentia, ſed in

ęquales in genere, T. 3. quæſt. 8. à num. 158. probabile etiam eſt, quod ſint ęquales genericè, num. 156. Deus clare viſus, quomodo contineatur ſub obiecto ſpecificativo noſtri intellectus, an ſecundum vltimam differentiam, an ſecundum rationem genericam intellectus communem intellectui Angelico, & humano, à num. 153.

Vnio hypoſtatica An poſsit ſperari, T. 2. quæſt. 1. à num. 53. An Chriſtus timere potuerit eius diſſolutionem, quæſt. 17. à num. 52.

Voluntas Per fugam, & receſſum non ſemper reſpicit malum, ſed aliquando bonum, T. 2. quæſt. 18. à num. 23. Non poteſt elicere actum charitatis per ſolam aſsiſtentiam extrinſecam omnipotentię, T. 3. quæſt. 7. *per tot.* Si ſic concurreret cum omnipotentia, eſſet ſolum cauſa per accidens actus charitatis, à n. 28. Quia eo in caſu vitalitas, & ſupernaturalitas omninò per accidens identificarentur in actu, num. 34. Ingens abſurdum ex hoc illatum, à num. 43. & 47. Voluntas per puram denominationem extrinſecam non poteſt reddi potens elicere ab intrinſeco actum ſupernaturalem vt talem, num. 45. Quid ſi voluntas deſtituta aſsiſtentia extrinſeca, conaretur ab intrinſeco quantum poſſet eodem modo, ac cum illa, num. 47. Si voluntas ratione ſui eſſet cauſa totalis actus charitatis totalitate effectus, etiam eſſet totalis totalitate cauſę ſecundę, quæſt. 8. à num. 15. Implicat quod contineat totum actum ratione ſui, & non vt potentia naturalis, ſed obedientialis, à num. 19. An poſsit concurrere immediatè ad rationem genericam, concurrente habitu purè partialiter ad rationem ſpecificam, de quo ſententia P. Vazquez, num. 24. Voluntas ratione ſui influit immediatè in rationem genericam, à num. 87. Eſt de ſe activa ſub ratione generica, ſub qua continetur actus charitatis, ſicut eius obiectum ſpecificativum eſt bonum, ſub quo continetur Deus vt obiectum charitatis, à num. 121. An, & quomodo laboret in actu ſupernaturali, à num. 165. Quomodo conatur, à num. 166. & 171. An laſſetur, extenuetur, aut fatigetur in elicientia actus charitatis, num. 172. Ratione ſui non poteſt ſe determinare, nec determinativè elicere actum charitatis, quæſt. 9. à num. 3. Quomodo poſsit ratione ſui, & ratione habitus omittere actum charitatis, explicatur, quæſt. 10. à num. 12. Non poteſt imperio naturali imperare ſibi efficaciter actum charitatis, quo acquirat, vel conſervet gratiam, hoc enim implicat potiſsimum errorem Pelagij, quæſt. 11. num. 87. Lex ordinaria Dei ſtatuentis conferre gratiam omnibus tali imperio ſe applicantibus eſſet confirmatio erroris Pelagij, & ideò non datur, num. 76. Voluntas viribus ſolius naturę, non poteſt vitare poſitivè omne peccatum impeditivum gratię, nec vincere gravem tentationem, num. 90. Ratione ſui quomodo concurrat ad intenſionem genericam actus charitatis, quin determinet ſpecificam, & quomodo ſit cauſa remiſsionis ſpecificę determinativa, licèt ſolùm de ſe poſsit in intenſionem, & remiſsionem genericam, quæſt. 20. à num. 13.

Vitalitas In actu ſupernaturali non eſt genus, T. 3. quæſt. 8. à num. 91. Illa, & ſupernaturalitas non ſunt duo conceptus mutuo ab invicem abſtrahentes, num. 92. Quomodo comparentur, à num. 87.

Vniverſale Quomodo ſit producibile in ſingulari, T. 3. quæſt. 8. à num. 122.

LAVS DEO.

C05673915

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google